



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DEL ESTADO DE MEXICO



FACULTAD DE HUMANIDADES  
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

TESIS

“LA SABIDURÍA DE LOS PRIMEROS  
QUE FILOSOFARON”

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JAIRO VLADIMIR SANDOVAL MOTA

ASESOR:

NOÉ EPIFANIO JULIÁN

TOLUCA, MÉXICO, 2019

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	5
I. LA IMAGEN PRIMORDIAL DEL MUNDO.....	11
A) LA TEOGONÍA.....	11
De la importancia de Homero y Hesíodo.....	11
Prolegómenos a La Teogonía .....	24
Las Musas .....	32
Cosmogonía y Cosmología .....	34
La Justicia en los Trabajos y días .....	55
B) LA ODISEA.....	64
De cómo habitar el mundo con justicia.....	64
La Odisea .....	70
C) <i>MYTHOS Y LOGOS</i> .....	86
El lenguaje del mito.....	86
<i>Mythos</i> como <i>lógos</i> originario.....	92
Los que iniciaron “este tipo de filosofía” .....	120
II. LA SABIDURÍA DE “LOS PRIMEROS QUE FILOSOFARON”.....	130
1. DE LA INSUSTANCIALIDAD DEL MUNDO .....	130
Todo es agua .....	130
Lo <i>ápeiron</i> .....	144
La tierra cabalga sobre aire.....	167
Todo fluye y está quieto .....	184
De lo que está siendo .....	219

2. LA PLURAL UNIDAD DEL COSMOS.....	250
La armonía de las esferas.....	250
Cuatro raíces .....	263
Todo está en todo .....	279
Átomos y vacío .....	295
III. LA SABIDURÍA ENSEÑADA .....	310
Caracterización histórica del movimiento sofístico.....	315
Caracterización conceptual de la sofística .....	320
a) La dialéctica arcaica .....	323
b) El “artefacto platónico” .....	326
c) El poder creador de la palabra (o la sofística como “logología”) .....	332
<i>Sobre el no ser (o Sobre la naturaleza)</i> .....	340
El <i>Encomio de Helena</i> y balance final sobre la sofística .....	351
CONCLUSIÓN .....	358
Bibliografía .....	367

## INTRODUCCIÓN

La pregunta inicial era bastante sencilla, o al menos tal parecía: ¿podemos hablar de una *sabiduría presocrática*? Pero el plantear esta pregunta nos llevaría paulatinamente a ese momento en que uno, dejando atrás la inocencia, descubre en las interrogantes los rostros de inquietudes más apremiantes que tienen que ver con la propia vida. Y es que ningún preguntar resulta inocuo, no si –como lo quería Heidegger respecto a la pregunta metafísica– involucramos en esa pregunta nuestra propia “persona”, o, mejor dicho, nuestro ser todo (más allá de la faz de personalidad que podamos proyectar). Lo que en buena medida motiva esta investigación es algo simplísimo, pero como todo lo simple, difícil de hallar o en todo caso, de comprender: ¿cómo hemos llegado a esta vida, que ya no es tal, sino más bien sobrevivencia? Como punto de partida he elegido la cuna del pensamiento moderno, o más bien, la que nos ha sido señalada como tal, esa antigua Grecia en la cual se empezó a gestar (según nos dicen) algo llamado filosofía, que, recién desprendida de un arcaico pensamiento que se pensaba y se expresaba como *mythos*, comenzó a augurar un porvenir bajo la forma “evolucionada” del *lógos*, sembrando así las semillas para una venidera ciencia, una civilización, un progreso y ante todo, un “futuro”. Consciente estoy de que esto que se dice en un par de líneas, la erección del Estado como civilización occidental (o a la inversa), tomó siglos de sudoroso esfuerzo, el despliegue de una historia del pensamiento y de la filosofía que apenas los mejores eruditos podrían entender (y, por qué no, leer). Y la mayoría de las señalizaciones parecen apuntar allí, a la Grecia Antigua, como lugar de nacimiento de la civilización occidental, la cual se yergue por encima de civilizaciones más pretéritas como la mesopotámica, la egipcia o la india, destacándose como la matriz del pensamiento filosófico por un minúsculo pero importantísimo trámite: el tan mentado paso “del *mythos* al *lógos*”, que tiene lugar justamente a partir de los primeros filósofos (o para decirlo con Aristóteles, “los primeros que filosofaron”), esto es, los así llamados “presocráticos”. Y efectivamente, mucho se han empeñado en encontrar en ellos

un nuevo tipo de pensamiento que prescinde de los mitos, y hasta se le adjudica a uno de ellos la creación de la lógica que rige nuestros días (esa lógica que puliría de manera magistral un artesano tan grande como lo fue Aristóteles). Pero además de ser los iniciadores de una nueva era del pensamiento y de la vida en general, se reconoce en ellos (por alguien tan insigne como Platón) los protagonistas de una época de sabios. Y, ¿a qué debían su sabiduría aquellos sabios?

Es así como arribamos por un camino más o menos desdibujado, apenas sugerido, a la problemática que nos consume: ¿en qué consiste la sabiduría de los sabios? Lo cual nos liga con nuestra primera pregunta: ¿podemos hablar de una *sabiduría presocrática*? ¿De qué trataba la sabiduría de esos personajes llamados presocráticos, si es que la tuvieron? Entiéndase aquí que no se trata de hacer ninguna exégesis de textos sacros, ni de recordar alguna antigua edad de oro, sino más bien de comprender nuestros propios males tal como los interlocutores de Sócrates se allegaban a su propio vacío e idiotez, pero sólo para tomar aliento para una nueva caminata. Siendo así, ¿es posible traer a nuestro presente la sabiduría de los presocráticos? Pero no sólo para discurrir sobre ella, sino, ante todo, para pensarla, para sufrirla, para vivirla. Se trata por sobre todo de saber si nosotros, hombres modernos, podemos hablar aún de la sabiduría, si aun viéndonos inmersos en un estado de cosas tal que parece hallarse sumido en la ignorancia, la estulticia y el embrutecimiento, podemos descubrir por entre algún resquicio el fulgor intermitente (pero acaso sempiterno) de “lo sabio”, y en última cuenta, descubrir si aún nos es dada a nosotros la posibilidad de aspirar a la sabiduría.

La hipótesis (*sub-colocación: hypó-títhemi*) que anima este trabajo es que: *hubo efectivamente una sabiduría en los “filósofos presocráticos”, una sabiduría que tenía que ver primordialmente con la vida y con su modo de vivirla, es decir, una sabiduría eminentemente práctica, y que ésta aún habla a través de los fragmentos y pasajes que los transmisores de la antigüedad han conservado, y que por ello mismo, nosotros, hombres tragi-cómicos podemos escuchar algo de esa sabiduría, confrontarla y, acaso, vivir conforme a ella.*

Pero para la comprobación de dicha hipótesis, o, lo que es más, para desentrañar nuestras esperanzas, conviene señalar muy bien los territorios sobre los cuales estaré indagando a lo largo de esta investigación. Cabe la advertencia de que se trata de terrenos inhóspitos, aunque muy *revisitados*, territorios oscuros en los cuales apenas podemos alumbrarnos por las farolas que otros han construido, y de esos territorios nos separan lagunas de tiempo y de memoria. La época es la Grecia arcaica, esa Grecia de los siglos VII al V a.C., antes de su esplendor cultural en que será conocida como la Grecia Clásica y de la cual se conocerán todos los triunfos filosóficos, políticos y artísticos; el contexto de la Grecia arcaica puede ser bien ilustrado gracias a diversos historiadores que se han encargado de rescatar hasta los más mínimos detalles de aquella época, y claro, esta investigación habrá de echar mano de ellos. Sin embargo, lo principal aquí son los personajes, esos personajes que, como los mejores actores de teatro, pueden representar en cualquier lugar, alejados del escenario, bajo nubes y lluvia o bajo el sol incandescente, pues el escenario no es donde se encuentran colocadas las tarimas (de la historia), sino allí donde ellos viven, y ellos viven siempre donde hablan. Nuestros personajes son “los presocráticos”.

¿Quiénes son los presocráticos entonces? ¿Cuáles serán *nuestros* presocráticos, esto es, nuestros interlocutores? En la edición de los *Fragmentos de Los filósofos presocráticos* de Eggers Lan, se reconoce que toda selección es dolorosa pues implica una mutilación, con mayor razón si la intención es transmitir el pensamiento de los filósofos de la antigüedad, lo cual únicamente puede paliarse bajo la excusa de haber hecho una selección retomando los autores y fragmentos que la *tradición* ha considerado los más importantes. En esto se puede coincidir con Egger Lan y seguir a la *tradición*, aunque no así en lo demás. Por ejemplo, no se dividirán aquí a los presocráticos en “escuela jonia”, “escuela pitagórica” y “escuela eleata”, y también procuraremos salvarnos de las *diadoxai* [sucesiones] que Nietzsche, no sin desazón, investigaba. Trataré, pues, del pensamiento de Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Anaxímenes de Mileto, Heráclito de Éfeso, Parménides de Elea, Anaxágoras de Clazómenas, Empédocles de Agrigento, Pitágoras de Samos y Demócrito de Abdera como

representante del atomismo. Ciertamente quedarán por fuera muchos otros presocráticos como Jenófanes, Alcmeón, Meliso, Filolao y Diógenes de Apolonia, además de los denominados Siete Sabios, esto por dos razones: la primera se enunciaba ya a manera de excusa inevitable y tiene que ver con la gran cantidad de personajes que pudiéramos hallar y con los límites que toda investigación académica implica. La segunda es que en los presocráticos seleccionados parece relucir con mayor potencia esa fuerza sobrenatural pero muy humana de los filósofos terribles, eso que Nietzsche justificaría como “tipos filosóficos”, esto es, por el estrecho vínculo que hay entre su pensamiento y su carácter, y para nuestro caso, con la sabiduría, motivo por el cual el germano llegó a admirarlos como “los exclusivos”.

De estos personajes que hemos seleccionado, la tradición nos transmite que fueron los primeros filósofos naturales o de la naturaleza, los físicos o *physiológoi*, pues indagaron en la naturaleza primordialmente para encontrar sus causas últimas, encontrar el principio de todas las cosas (*arkhé*) y con ello establecer el orden del universo, por lo cual eran altamente contemplativos. De algunos de ellos se nos dice que eran materialistas, en tanto que propusieron como principio de todas las cosas un elemento material, mientras que otros eran más bien formalistas en tanto que propusieron un principio formal, tal como el devenir o “el ser”. Para Aristóteles serían estos los filósofos que iniciarían un cierto tipo de filosofía, la más alta y digna, por cierto, la ciencia de los primeros principios o de las causas últimas, esa ciencia que sólo con el paso de los siglos llegaríamos a conocer malamente como “metafísica”. Pero aquí no seguiré esta mirada histórica, pues lo que pretendo encontrar en ellos es algo que va más allá de toda tarea fundacional, es más, lo que aparece en los presocráticos es, en un primer momento, la destrucción de todo acto fundante (de una ciencia, o una filosofía, o una religión), como se mostrará a lo largo de las páginas siguientes.

Aun así, un hilo cronológico atraviesa la presente investigación, dirección que se ha efectuado con fines técnicos y como para no perder el rumbo; de este modo, la investigación abre en el primer capítulo con la cuestión de una sabiduría *mítica*, la cual rastreo en algunos de los poemas clave de la época arcaica, los

cuales fueron fundacionales para la civilización griega: me refiero a los poemas homéricos y los poemas hesiódicos, lo cual a la vez sirve para discutir la problemática cuestión del salto (o ruptura) entre el *mythós* y el *lógos*, motivo que prepara el terreno para comprender sin tantos prejuicios la génesis del pensamiento (esto es, de la forma de concebir y *vivir* el mundo) de los presocráticos, atisbando qué hay de diferente y qué de semejante entre un periodo y otro. En el segundo capítulo me dedico a la exposición de algunos puntos clave de las concepciones presocráticas, analizando críticamente sus implicaciones y sobre todo poniendo especial atención en cómo éstas derivan en un modo de habitar el mundo. Por último, en el tercer capítulo paso revista al pensamiento sofístico, como momento que representa el tránsito entre la “filosofía presocrática” y la filosofía propiamente dicha, es decir, comprendida a partir de Platón (cuya filosofía puede ser vista como una síntesis de las “filosofías presocráticas”, y una oposición, respuesta o reacción a la “filosofía sofística”).

Centro mi atención en ciertos términos de la lengua griega arcaica que pueden arrojar algo de luz sobre lo que quiero indagar: *physis*, *lógos*, *arkhé*, etc. Pese a las pretensiones de la investigación, no se podrá hablar del todo con maestría de cada uno de nuestros personajes, pues a estas alturas carezco del arte del especialista-biógrafo, y por otra parte no es una historia sobre los filósofos presocráticos ni el recuento de sus palabras, sino mejor aún, la repercusión de las mismas para nuestros maleducados oídos.

Por último, cabe señalar que el resultado de la investigación que se presenta a continuación está en buena medida determinado, tanto en su forma como en su contenido, por la pauta metodológica que se ha seguido, la cual, a primera vista, es en su mayor parte analítica-descriptiva; no obstante, no ha sido esta la manera última en que me he acercado a mi “objeto” de estudio. Cito, sólo a manera de muestra, una de las pautas metodológicas que me han servido de faro en esta incursión:



Tenemos de este modo una perspectiva metodológica concreta para estudiar el pasado en la que lo decisivo es ante todo la afinidad interior suscitada por una expresión lejana. Este primitivo momento interior, aunque tenga ya determinaciones, como una intensidad, un cierto colorido, una cualidad vital, debe ser, sin embargo, verificado y aclarado mediante el análisis del dato singular (*filología*) y de sus vínculos con el resto de datos que constituyen su ambiente (*historia*) (Colli, 2009, p. 30).

Por lo demás, para la cuestión meramente técnica remito a la mayoría de las introducciones de las obras aquí citadas, mientras que otros tantos faros importantes para la navegación se encuentran de especial manera en el *Prólogo* de Antonio Escohotado, en la *Presentación* y la *Tentativa de redacción escrita* de García Calvo, y por supuesto, en *La Grecia de los filósofos* de la recién citada *Introducción metodológica* de Giorgio Colli (a la que le sigue, por cierto, un espléndido estudio sobre la transmisión de los pasajes presocráticos a través del crisol aristotélico y teofrasteo, así como un análisis crítico de la interpretación que Aristóteles construyó sobre sus precedentes). Pero, por cierto, que no encuentro mayor “pauta metodológica” que la que sanamente me han recomendado los propios “presocráticos” –esos “niños del abismo”– en el transcurso de esta travesía: que no hay otra manera de andar, de moverse, de prevalecer en el trayecto, sino *viviendo* dicho recorrido. Así, el itinerario de esta investigación queda determinado por ese “método”, ese andar al interior del camino (μετά – ὁδός) que es su cumplimiento en sí mismo, a sabiendas de que caminos y metas son sólo convenciones, y que el caminar, el respirar, el *vivir*, no precisa de sendero alguno.

## I. LA IMAGEN PRIMORDIAL DEL MUNDO

### A) LA TEOGONÍA

#### De la importancia de Homero y Hesíodo

Todo aquel que pretenda indagar por los inicios de algo ha de remitirse necesariamente a las huellas primeras de aquello por lo que indaga, condición necesaria incluso para los que no buscan precisamente el origen pero al cual se ven remitidos por las exigencias mismas de su preguntar, pues, como tantas veces se ha dicho desde los más diversos ámbitos, en el origen está la semilla de lo que habrá de ser, de lo que fue, de lo que ahora es; se trata de un principio metodológico básico que nos recomienda ya Olof Gígon bajo el nombre de “principio de continuidad”, esto es, entender la continuidad histórica de los acontecimientos, teniendo en cuenta que frente a lo “viejo” surge algo “nuevo” que se desprende precisamente de aquello (pero que no necesariamente implica “superación” o “progreso”) (*cfr.* Gígon, 1980). Así, en esta nuestra investigación no podemos tampoco prescindir de buscar el punto de partida de donde surgirá a la postre esa visión de la totalidad del mundo que, creemos, aún nos compete. Mas, tratándose del pueblo griego, mucho se ha dicho al respecto, tanto como se puede ignorar, pues nos encontramos a una distancia temporal —y geográfica— que nos permite apenas vislumbrar los sucesos históricos como un vaho que cada tanto se define, sólo para perder esa definición y más tarde recuperarla bajo nuevas formas. Pero la brújula que nos guía está muy presente, y el curso de nuestra investigación, si bien aún escabroso y desconocido, se presenta como certero por esta brújula que más que indicarnos el punto de llegada, nos indica el rumbo a seguir. Si de lo que se trata es de descubrir una forma (peculiar como ninguna otra) de observar y habitar el mundo, forma que se gestó en el pueblo griego, lo primero que habremos de hacer será localizar los orígenes, las raíces ocultas de este carácter, es decir, arrojar algo de luz sobre la mentalidad que propició que apareciera esta nueva forma, o, dicho de otro modo, reconocer el espíritu griego.

Mas, ¿cómo salvar esta dificultad que ya se nos aparecía antes? ¿Cómo sortear este abismo de tiempo que hay entre el pueblo griego y entre nosotros?

Afortunadamente el espíritu, eso que desdeñan torpemente los materialistas más radicales, no perece tan pronto como la carne, o al menos tiene una inmortalidad tal que le hace *encarnarse* bajo nuevas formas manteniendo algo de aquello originario que alguna vez fue. Entre otras maneras de *conservación* del espíritu, hallamos la escritura, ese invento milenario que los pueblos de la humanidad consagraron, a veces con gran alegría, a veces con gran desdén, y que su nacimiento ha sido una de las herramientas para mantener vivo el espíritu, pues es la memoria la que se plasma en las palabras, memoria que al venir a vida en la lectura hace renacer recuerdos ocultamente guardados, resurrección de lo que alguna vez fue, a la par que abre innumerables sendas para el espíritu que se enriquece con sus antepasados; esta función la cumplía antaño la oralidad, específicamente la poesía:

La poesía era producto de un arte elaborado para entretener, y éste es el criterio por el cual la modernidad la ha juzgado con preferencia (...) Por otro lado, hay que considerar también la poesía como funcional, como un método de conservar una «enciclopedia» de costumbres sociales, leyes consuetudinarias y convenciones que constituían la tradición cultural griega de la época en que se compusieron los poemas (Havelock, 2008, pp. 94-95).

No obstante, la prodigiosidad de la oralidad de los griegos, la memoria que se preservaba del corrosivo tiempo era limitada a un entorno específico, limitada aún por las propias honduras del tiempo que no podía del todo traspasar, al menos no sin modificaciones. “Crear un lenguaje hablado que sirviera para este fin a los griegos contemporáneos era una cosa; otra distinta era crear un medio para transmitir su recuerdo hasta nosotros; ésta fue la tarea que asumió el alfabeto griego” (Havelock, 2008, p. 95). Con la adopción de la escritura, el espíritu hallará una nueva materia sobre la cual plasmarse para perdurar en el tiempo, la memoria dejará de ser patrimonio de la voz de los poetas para materializarse en los *grámmata*, las letras:

Los *grámmata* son «inscripciones», es decir, letras escritas. En éstas se conserva ahora la memoria de almacenamiento, cuya custodia se ha transferido del lenguaje oral a las letras, con lo cual dicha memoria se vuelve abiertamente reconocible como «memoria», precisamente porque las letras en cuanto artefactos han objetivado la memoria haciéndola visible (Havelock, 2008, p. 122).

La memoria será ahora algo visible, la escritura permitirá ahondar en el pensamiento de los antiguos, pues las palabras representan los fósiles de su pensamiento sin las cuales no podríamos tener conocimiento de lo que el espíritu ha sido.

Y a pesar de lo que hemos dicho, no debemos olvidar también la opinión contraria, según la cual la escritura vendría a deformar aquello que quiere conservar y a crear un hueco allí donde se pretende que el espíritu esté rebosante. En ello es bastante distinguido el mito del nacimiento de la escritura que hallamos en el *Fedro*: una divinidad egipcia llamada Theuth es la que descubre además del cálculo, la geometría y la astronomía, las letras. Theuth acude ante el rey de todo Egipto, Thamus, también llamado Ammón, para obsequiarle con las más preciadas artes de que dispone, así, una por una es presentada ante el monarca quien las aprueba o desaprueba según su conveniencia, hasta que llega el momento de presentarle la escritura: la escritura es, ¡oh rey! —exclama Theuth—el más poderoso fármaco contra el olvido, fármaco por tanto de la sabiduría, pues gracias a ella podrán los hombres mantener presentes cuantas cosas importantes haya en la vida. No obstante el rey Ammón, soberano sabio, replica a la divinidad censurando su presente, pues ofrece algo anunciando los efectos contrarios a los que habrá de tener, así: “es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos”, y todo lo que es externo (al espíritu) no tiene más que un efecto de sucedáneo, la verdadera memoria, la persistencia del espíritu, se da en el interior, en la escritura

interna de la propia experiencia, por ello es que la escritura, sigue el rey Ammón, no es “un fármaco de la memoria (...) sino un simple recordatorio” (Platón, *Fedro*, 275a), y como sucedáneo que es, la presunta sabiduría que otorga no es más que un vago sustituto de la auténtica. Por ello, aquellos que se confían a las letras, a la escritura, ceden su espíritu al olvido y a la ignorancia, pues “habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes” (Platón, *Fedro*, 275b). Y por último, la crítica a la escritura a partir de este mito radica en la incapacidad de la escritura para responder a sus interlocutores, incapacidad en que se revela la ausencia del espíritu, pues si éste es algo vivo, en movimiento, es también algo cambiante, que puede responder a quien le pregunta hasta enredar sus razonamientos en una maraña sin fin; la escritura, por el contrario, tiene como única respuesta el silencio: “Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa” (Platón, *Fedro*, 275d).

Más humildemente podríamos nosotros, modernos, llamar a todo este juego del espíritu, las palabras y la memoria como historia, historia escrita que tiene la virtud de proteger sucesos, acontecimientos, pensamientos, formas culturales y personales de la corrosión del tiempo, del olvido. Aunque no podemos, claro está, pasar desapercibidos ante esa otra función de la palabra escrita, maquillaje de los hechos, disfraz de las intenciones inconfesadas de profetas u organizadores de credos, esto es que la escritura, así como puede ser la captura de un espíritu vivo, de una memoria, del mismo modo puede ocultar ese mismo espíritu, revestirlo de formas ignominiosas o falaces, o bien, ser un arma terrible de embrutecimiento, en tanto que la escritura nunca es inocente.

De cualquier forma, inclinándonos por una confianza no del todo ingenua en la escritura de los pueblos antiguos, nuestro punto de partida habrá de ser la más originaria escritura griega, esto es, la literatura griega más antigua de la que, gracias a los testimonios históricos de prominentes figuras del pensamiento y las artes, se poseen registros. A este respecto, habría que apuntar dos cosas. La primera de ellas es que, como se sabe, durante milenios la manera de

comunicación de los pueblos que hoy nos jactamos de llamar (por un error de razón, es decir, de vanidad) “primitivos”, fue exclusivamente la oralidad. La religión, la mitología, las normas sociales y las tradiciones eran heredadas a través de las generaciones por medio de la oralidad; mucho tiempo pasaría hasta que se inventara la escritura y aún más para que los diversos pueblos del mundo (entre ellos el pueblo griego) la adoptara como manera de comunicación y transmisión cultural. ¿Y qué es lo que encontramos en esta tradición oral? Difícil es saberlo, ya que no podemos hablar de ella si no a partir de los testimonios escritos que nos quedan, pero a la vez estos testimonios de la escritura no nos aseguran la incorruptibilidad de lo que nos transmiten, además de que el sólo hecho de plasmar de manera escrita la oralidad del pueblo griego supone ya una modificación, al menos mínima, tanto en estilística como en contenido. Sin embargo, hay algo que es seguro, y es que: “El espíritu griego ha comenzado reflejándose en la poesía” (Gigon, 1980, p. 12); es decir, la oralidad griega era esencialmente poética, lo cual no significa únicamente que tuvieran una gran tradición de poetas, sino ante todo quiere esto decir que en la poesía griega encontramos ampliamente la esencia del espíritu griego, su *encarnación* particular en esos tiempos arcaicos, es por ello que si queremos aproximarnos al espíritu griego para entenderlo un poco mejor (y con ello, de alguna manera entendernos a nosotros mismos) deberemos necesariamente recurrir a la poesía y ver (o mejor dicho, *escuchar*) en ella algo más que una mera forma artística o estética, pues en realidad la poesía encierra de manera directa el estado de la mentalidad griega. Es en la escritura en donde podemos encontrar la poesía griega arcaica que refleja en sumo grado la cultura del pueblo griego, pero los primeros testimonios escritos que encontramos no son tan antiguos como la propia Grecia. Y es aquí donde debemos señalar la segunda cuestión: la escritura como una adopción relativamente tardía entre los griegos pero que marcará un punto decisivo a la hora de fechar los albores de esta cultura, es decir, pareciera que el pueblo griego arcaico nace o aparece ante nuestra conciencia a partir de los testimonios escritos que de ellos tenemos, dejando en una casi total oscuridad todo lo que pudo haber antes. Adentrándonos aún más en la historia, se suele localizar de manera casi

exacta este gran suceso de la escritura entre los griegos, el cual, se dice, acaece a comienzos del siglo VIII a.C. gracias a las relaciones comerciales que en ese momento se encontraban en un punto de gran importancia:

El contacto con los fenicios, pueblo comerciante por excelencia, conduce a los griegos a adoptar, adaptándola, la escritura de esa cultura, lo cual permite desde entonces no sólo el establecimiento de tratados comerciales sino también la puesta por escrito de una rica tradición oral, especialmente de los poemas homéricos (Cordero, 2008, p. 28).

El primer testimonio escrito que se conserva sobre la civilización griega arcaica es, pues, la poesía, pero no cualquier tipo de poesía, sino específicamente la homérica que es exclusivamente épica. La épica representa toda una época en el sentido de la oralidad, pero más aún, en el sentido de comprender y vivir dicha época, es por ello por lo que no sólo se puede hablar de una poesía épica sino con mayor razón, de una era épica. La épica es la era de los héroes, de las grandes hazañas dignas de ser recordadas por medio del canto que otorga inmortalidad serena a través de los tiempos, y más específicamente la épica se ve plasmada en las epopeyas, los grandes poemas que relatan con cierto lenguaje no carente de metro y ritmo esenciales, las grandes batallas heroicas que son las que configuran la identidad de los pueblos, en este caso, del pueblo griego.

Sin embargo, como ya apuntaba, la poesía no nace en su forma escrita, sino que la antigua poesía, como ese reflejo del espíritu que es, consiste esencialmente en el canto, el recitado, la pura oralidad, aun tratándose de las epopeyas de un gran personaje como Homero. ¿Cómo podemos entonces indagar en estas fuentes de la antigüedad, si en un principio fue todo voz? La respuesta, aunque sencilla, no deja de ser escandalosa: los poemas homéricos no sólo fueron de los primeros en ponerse por escrito, sino que son los más antiguos de los que disponemos, lo cual sucede, como ya se dijo, a comienzos del siglo VIII. Vale aclarar, para proseguir en nuestra materia, algo más sobre la épica y este personaje que todos llamamos "Homero". Ciertamente, toda historia del espíritu griego inicia por la mención de Homero, y no podemos aquí menos que reconocer

la influencia de este personaje en la civilización griega en tanto que sus epopeyas traslucen una clara estela de valores espirituales y artísticos propios de la era épica de Grecia, y si bien es cierto que estos valores son eminentemente aristocráticos, también lo es el hecho de que la sociedad de su tiempo, que transitaba justamente de un modelo socio-político aristocrático a otro basado en la *polis* (lo que a la larga marcará la pauta para el nacimiento de la *democracia*), tomó de referencia los valores de los poemas homéricos como base de la *paideia* griega, la educación en un sentido amplio, como eje de reproducción de la cultura; la profundidad de esto atravesó los siglos incluso hasta los tiempos de Aristocles (es decir, Platón, el de “espaldas anchas”), quien cita profusamente en su obra varios pasajes de las obras de Homero, ya sea en apoyo de sus argumentos o, en otras ocasiones, para desestimar el modelo educativo que tales poemas seguían propagando, dejando así el terreno zanjado para la edificación de un Estado a partir de un proyecto educativo propio, secularizado (si tal término cabe) de los poemas homéricos: baste recordar al respecto que son principalmente tres los motivos que llevaron a Platón a desterrar a los poetas y, más específicamente, a criticar la poesía didascálica de Homero. Lo primero es que, en ese proyecto de Estado en el que la música (esto es, entre otros elementos, los discursos mitológicos) forma un pilar para la educación de los niños, habrían de censurarse las “mentiras innobles”, es decir aquellas que retratan los odios y reyertas de los dioses, pues su sentido alegórico, si lo tuviese, no podría ser discernido por los infantes, y provocarían bien pronto la guerra entre los propios ciudadanos. La segunda cuestión es que el poeta, para componer, tendría que hacerlo con conocimiento, mientras que, en realidad, un poeta como Homero, demuestra todo lo contrario; el poeta modelo, ese semejante a Homero (y por ello, Homero mismo), es un experto en la imitación, alguien versado en componer sobre cosas aparentes e irreales, pero como tal, nunca podrá aportar nada al proyecto educativo del Estado, pues éste requiere de lo verdadero y lo real. Por último, encontramos un tercer elemento en el hecho de que el poeta está relacionado con la parte más inferior del alma, alejado por tres veces de lo mejor de ésta: la razón; así, únicamente puede ser un promotor del desorden en el alma de sus escuchas



y por ende del desorden en el Estado mismo; la poesía mueve las pasiones, mas deja intacta la razón, y los hombres son perdidos una vez que se dejan llevar por sus pasiones.<sup>1</sup>

Retornando a nuestro poeta, hemos de preguntarnos, ¿quién fue Homero? ¿Realmente existió? Al parecer, las investigaciones modernas arrojan la evidencia de que “Homero” pudo referirse a un nombre genérico, siendo una denominación de uso colectivo destinada a designar a un conjunto de poetas épicos, o bien, para hacer referencia a una época literaria basada en la épica (*cfr.* Fränkel, pp. 25 ss.); de este modo—se añade—“Homero” no puede ser el autor de las dos epopeyas principales del llamado “Ciclo troyano”, es decir de la *Ilíada* y la *Odisea*, los cuales se habrían elaborado a lo largo de cinco siglos (desde los tiempos en que presuntamente acaecieron los sucesos por ellas relatadas, es decir, la guerra de Ilión), entre el siglo XIII al VIII a.C., adquiriendo su forma definitiva a principios de este último siglo, o sea cuando recién adoptaron los griegos la escritura (*cfr.* Cordero, 2008, p. 25); por último, los llamados *Himnos homéricos*, hace mucho se demostraron ser creaciones apócrifas muy posteriores al periodo de la *Ilíada* o la *Odisea*.

De cualquier forma, es ésta una cuestión bastante ardua de elucidar, en la cual vale la pena detenernos por unos momentos. Los antiguos, al parecer, no dudaban de la realidad del poeta, aunque también es cierto que bien pronto se convirtió en un tópico polémico por cuanto refiere a su vida. Siete son los trabajos biográficos que en la antigüedad se elaboraron en torno a la vida de Homero (entre ellos uno de Proclo, otro de Plutarco y uno más presumiblemente de Heródoto), si bien estos autores se encontraban ya bastante lejanos de la época en que supuestamente hubo de vivir el poeta, no obstante, aducen testimonios que se remontan al siglo VI a.C. En una de estas *Vidas de Homero*<sup>2</sup> se afirma que su nombre verdadero era Melesígenes, ya que habría nacido junto al río Melete de

---

<sup>1</sup> Las críticas de Platón a la poesía en general y a Homero en particular se encuentran en su obra *República*, en donde desarrolla dialécticamente cada uno de los tres motivos señalados aquí para prescindir de los poetas en su Estado. Éstos los hallamos en los siguientes pasajes: Libro II, 377e – 378e; Libro X, 598d – 601a y 605c – 607a.

<sup>2</sup> Nombre genérico que solían recibir las obras biográficas en torno a personajes de la antigüedad.

Esmirna, y por tanto “Homero” habría venido a ser una suerte de apodo debido a una peculiar característica del poeta: su ceguera; en otra parte se afirma que su nombre derivaría de *hómeros*, vocablo del dialecto de Cume y Esmirna, el cual a su vez se usaba en el sentido del lazarillo que necesita el invidente; o bien, que en alguna ocasión fue hecho rehén (otro significado de *hómeros*) de los colofonios o de los lidios; o, por último, que tras la dominación lidia acompañó (significado del verbo *homereîn*, derivado de *hómeros*) a los magistrados de Esmirna en su huida de la ciudad (*cf.* Güemes, 1991, pp. 66-67). Su vida se sitúa, según estas *Vidas* de la antigüedad, más de un siglo después de los acontecimientos de la guerra de Troya, en el siglo XII a.C. (aproximadamente 1102 a.C.), es decir mucho tiempo antes de que se conociera la versión definitiva de la *Ilíada* y la *Odisea* cuando recién adoptaron los griegos la escritura a comienzos del siglo VIII (*vid. supra*). Ante estas lagunas de tiempo el autor de las dos grandes epopeyas no deja de aparecérsenos como un ser también mítico. Su vida habría sido la de un aedo errante, transitando por lo varios lugares de la Hélade, entre Esmirna y Colofón, Cume y Focea, Quíos y las islas de Ítaca e Íos, esta última, lugar de su deceso. Acaso, de este carácter errante del aedo brotó la creencia popular de que toda la épica, o buena parte de ella, podía ser atribuida a Homero, aunque más tarde sólo le fueron atribuidos los dos grandes poemas épicos y unos *Himnos* a los dioses. ¿Pueden ser obra de un solo autor las dos grandes epopeyas, mismas que tardaron unos cuatro siglos en ponerse por escrito? Seguramente no, y cuenta de ello nos da la noticia de que de tales poemas sólo existió una versión oficial hasta el siglo VI por mandato del tirano Pisístrato, cuyo hijo los introdujo en Atenas:

De todas estas fuentes hay que deducir que en Atenas ya en el siglo VI fue importado un texto, al que se dio carácter de oficial, para su uso en los certámenes de recitación en las Panateneas. El ejemplar ateniense parece ser, el primer texto homérico cuya existencia es segura (Homero, 1991, p. 72).

Ante esta complejidad, cabe por último considerar las investigaciones modernas, las cuales encuentran en los poemas homéricos una serie de contradicciones e

inconsistencias, tanto en el contenido (anacronismos, descripciones geográficas e históricas inexactas) como en lo que atañe a las diferencias lingüísticas y dialectales (su estilo no coincide plenamente con los dialectos jónicos occidentales ni con los del Noreste jónico). De igual forma y quizá con mayor importancia, las investigaciones en literatura comparada han demostrado que los grandes poemas épicos pertenecientes a la tradición oral se han compuesto a través de las generaciones y por la intervención de varios poetas, cada uno de los cuales añade o suprime contenidos, modifica el estilo y preserva la unidad del tema central. Si se pretende hablar de Homero como autor de la *Ilíada* y la *Odisea* sólo se puede hacer a partir del testimonio escrito que se posee de tales obras, dejando a un lado la búsqueda del personaje histórico, “real” (que, paradójicamente, resulta mítico):

En esta elección, las fuentes antiguas y la ausencia de otros elementos del siglo VI hacen preferible considerar que Homero es el autor de la primera redacción escrita, que debe ser situado a finales del siglo VIII a.C., y que tal redacción probablemente tuvo lugar en Quíos, o en una comarca del noroeste de Jonia (Crespo, 1991, p. 83)<sup>3</sup>.

Pero regresemos a nuestro decurso, justo a partir de este acontecimiento: la escritura. Así, la intangible pero más viva voz del espíritu quedó finalmente apresada en los caracteres gráficos, conservando para la memoria de la humanidad lo que hoy conocemos como el primer testimonio escrito de los griegos. Como sea, no son estas noticias las que aquí nos interesan, sino más urgentemente el significado de esta poesía, y más aún, el sentido de su transformación en *literatura*. Y es que, ya veremos, se halla en gran medida en esto, la literatura, el meollo del asunto, pues marca una intersección en el pensamiento, una *línea de fuga*<sup>4</sup> que definitivamente implicará una ruptura con la

---

<sup>3</sup> Para ahondar en torno a la figura de Homero, remitimos a “La cuestión homérica”, apartado del prólogo a la versión de la *Ilíada* por Emilio Crespo, pp. 65-83.

<sup>4</sup> Este término es propio de una *filosofía de la diferencia*; lo encontramos específicamente en el pensamiento de Deleuze y Guattari quienes, contrario al modelo imperante de pensamiento que se caracteriza por ser “arborescente” (un pensamiento cuyas relaciones son unívocas o “biunívocas”

tradición oral, con la fuerza mítica. “Si bien la literatura se configura normalmente con vista a una plenitud y permanencia de la forma, la poesía épica permanece fluida en la intención de sus creadores”, puesto que ésta, la poesía épica vigente en tiempos de “Homero” oscila “entre la tradición duradera y la improvisación momentánea” (Fränkel, 2004, p. 26). Tenemos en primera instancia un “arte puro”, el de la tradición oral de la poesía homérica, poesía harto cambiante e inestable pero siempre naciente en torno a un esquema por los rapsodas respetado:

(...) los cantores son capaces de improvisar un canto nuevo en el estilo tradicional. Para ellos, el canto es como el lenguaje, en el que son capaces de hablar libremente. Normalmente, sin embargo, recitan cantos o materiales ya existentes y conocidos (...). Pero aun así se mueven con libertad en las configuraciones individualizadas (Fränkel, 2004, p. 33).

No obstante, para que lleguemos a hablar de “Homero”, de la *Ilíada* y la *Odisea*, tendrá que ocurrir una severa transformación en la poesía épica, transmutación ya anunciada con los cambios sociales y culturales que propició el intercambio comercial con los fenicios. Ese lenguaje cantado, o canto que era lenguaje, se verá paralizado, petrificado por la mirada de la Gorgona que llamamos “escritura”, y con ello nacerá, entre otras cosas, una vaga noción de autoría, de identidad y sobre todo de “tradición”, cuyo epifenómeno más importante será la “ruptura”. “La épica hablada pasó a libros escritos cuando se debilitó el deseo de las transformaciones constantes, y a su vez la escritura encadenó las energías creadoras que hasta entonces se habían desenvuelto en la composición libre” (Fränkel, 2004, p. 38). Aunque más bien habría que decir que estas “energías

---

basadas en un conjunto de puntos y posiciones, es decir, bajo un orden esquemático), proponen un modelo rizomático, basado en puras líneas, sin puntos fijos: “líneas de segmentariedad, de estratificación, como dimensiones, pero también líneas de fuga o de desterritorialización como dimensión máxima según la cual, siguiéndola, la multiplicidad se metamorfosea cambiándose de naturaleza” (Deleuze & Guattari, 2009, p. 59). La línea de fuga “señala, a un tiempo, la realidad de un número de dimensiones finitas que la multiplicidad ocupa efectivamente; la imposibilidad de toda dimensión suplementaria sin que la multiplicidad se transforme siguiendo esa línea” (Deleuze & Guattari, 2009, p. 34). Lo esencial de las *líneas de fuga* es, pues, el cambio, la transfiguración de la multiplicidad. En este sentido, la transmutación de la oralidad en literatura representa justamente una *línea de fuga* del pensamiento, transformación ni necesaria, ni única ni unidireccional.

creadoras” transmutaron su signo<sup>5</sup>, se tornaron a un tiempo destructoras y generadoras de un nuevo tipo de canto, cuyo objeto ya no serán las hazañas heroicas. La literatura anunciará, como lo dirá Colli en alguno de sus trabajos, el nacimiento de la filosofía; esto en tanto que se da un encuentro peculiar entre la retórica y la escritura, encuentro del cual surgirá una especie de “dialéctica escrita” bajo la forma de diálogo, forma de un género literario que llamarán, principalmente de la mano de Platón, filosofía<sup>6</sup>. Y bajo esa premisa, pero en un sentido distinto, podemos acudir, expectantes, a los versos del primer poeta griego que puso sus cantos por escrito, el otro gran reflector del espíritu griego: Hesíodo. En opinión de Gigon: “El primero al que podemos llamar filósofo es precisamente, un poeta, Hesíodo de Ascra en Beocia, el poeta de la *Teogonía*” (Gigon, 1980, p. 13), pero sobre esta aseveración habremos de decir unas cuantas palabras más adelante.

Hesíodo, a diferencia de Homero, es un personaje histórico puntalmente localizable, la madurez de su vida se fecha aproximadamente a mediados del siglo VIII a.C., época en la que compone sus principales trabajos: *La teogonía* y *Los trabajos y días*. Para esta época ya se ha adoptado la escritura, lo cual le permite poner sus poemas por escrito, lo que a su vez acarrea una ventaja técnica: la existencia de una sola versión de los mismos, que ante todo nos arroja la noción de autoría personal, aspecto del que carecían los poemas épicos. A la vez, los estudiosos coinciden en el hecho de que Hesíodo parece querer alejarse deliberadamente de todos los poetas anteriores, específicamente de Homero, esto, aparentemente, por una “inclinación a la sistematicidad” y una “tendencia a conseguir una regulación racional de la vida” (Nestle, 2010, p. 38). ¿Pero quién fue este poeta llamado Hesíodo? Ante todo fue un pastor, allá en la aldea de Ascra, en Beocia, y sólo secundariamente se allegó a la poesía y la tomó como profesión también, en el sentido más original de la palabra: efectivamente será

---

<sup>5</sup> Para entender esto, es preciso tener en mente la idea de *línea de fuga* como movimiento del pensamiento, idea que fue aclarada en la nota anterior (vid. *supra*).

<sup>6</sup> En palabras de Colli: “La ‘filosofía’ surge de una disposición retórica acoplada a un adiestramiento dialéctico, de un estímulo agonístico sobre la dirección que tomar, de la primera aparición de una grieta interior en el hombre de pensamiento, en el que se insinúa la ambición veleidosa a la potencia mundana, y finalmente de un talento artístico de alto nivel que se descarga, tumultoso y arrogante, desviándose en un nuevo género literario” (Colli, 2009, p. 119).

alguien que profese los cantos que le son transmitidos por medio de las Musas, las cuales, como él mismo relata, se le acercaron en una ocasión mientras yacía en los pastos cuidando de su ganado, y las Musas le hicieron el encargo de cantar las verdades que le harían escuchar, abriéndole así un reino mucho más amplio del que hasta entonces conocía, un reino en donde todo lo terreno aparecía como digno de observación sólo secundariamente: “un dominio celeste, aéreo, peligroso, de palabras y pensamientos, en los que ser y parecer son más difíciles de distinguir que en los bajos niveles de las cosas cotidianas” (Fränkel, 2004, p. 104), y será éste el rasgo que lo diferencia de otros rapsodas, especialmente de Homero. Si Hesíodo se distingue decididamente de Homero es porque se vuelve contra él y lo que representa, Hesíodo pretende decir algo distinto y nuevo alejado de las grandes epopeyas y narraciones épicas, pretende narrar la historia de las generaciones de los dioses, pero no únicamente es el contenido y el estilo poético lo que cambiará, lo definitivo estará en el sentido de la narración, la motivación, pues Hesíodo se jacta de decir la verdad. Según este juicio, ¿qué es lo que hacía entonces Homero? “El mundo de las verosimilitudes engañosas es el de Homero. Frente al mito homérico se coloca la verdad. Y por eso surge la filosofía” (Gigon, 1980, p. 14). Hesíodo se distingue de Homero, puesto que en ambos subyacen dos visiones distintas sobre la verdad; en Homero late una noción de lo verosímil que no obstante no es la verdad, mientras que en Hesíodo palpita la idea de lo verdadero, lo acontecido antes del tiempo de los hombres y por tal razón carente de mortales testigos, siendo únicamente algo sabido por los seres divinos que precedieron a la raza humana, especialmente por las Musas que, casualmente, serán las que, confiesa Hesíodo, le han inducido al canto, y por ello lo que nos relata no puede ser falso (ya habremos de volver sobre las Musas, contentándonos ahora sólo con mentarlas sin invocarlas aún para este discurso). De esta manera podemos aseverar que el mito homérico se opone a esa especie de *logos divino* que le es entregado a Hesíodo. Con él, prosigue Gigon:

(...) la filosofía, como algo completamente nuevo, se separa de la poderosa tradición de la poesía homérica, en la segunda mitad del siglo VIII a.C. Constituye un espectáculo magnífico

ver cómo la forma sigue siendo todavía la tradicional, pero ya con un pensamiento en su seno que está creciendo inconteniblemente sobre ella y a punto de estallar en idea (Gigon, 1980, p. 14).

Alcanzamos a entrever la importancia de Hesíodo como sucesor de la tradición poética griega, no obstante, no podemos aquí llegar a tanto como hacer de él el primer filósofo o quien inaugura la filosofía, aseveración ésta que aparece desmedida y apresurada por cuanto no hay siquiera en Hesíodo una “búsqueda amante” del saber en sentido estricto, y la literatura que desenvuelve, si bien contiene varios de los tópicos que más tarde recogerá la literatura filosófica, no aspira a constituirse en una *epistémé* basándose en un método en sentido estricto. La genealogía será sólo un aparato de *Mnemosine*, la memoria, que no es todavía una capacidad del “sujeto” (noción más que anacrónica) sino una condición inducida por la divinidad. Bien es cierto, por una parte, que en su obra se deja traslucir todo un esfuerzo de sistematización que se ve precedido esencialmente por la declaración de apartarse de sus antecesores en el sentido de que él se encargará de un canto verdadero, pero, por otra parte, sus poemas son más una intuición primordial o cotidiana, la cual no podría revelarse a los coterráneos sin un lenguaje esencial destinado a ello: el lenguaje mítico. La narración de mitos que se da al interior de los poemas hesíodicos es, no obstante, bastante racionalizada en tanto que sigue un orden más o menos preciso con vistas a una visión del mundo donde el orden es lo primordial. Mas no veamos en esto la primera filosofía, sino mejor, la expresión de ese muy humano anhelo de saber, el cual, paradójicamente, no se vería realizado sin la intervención de lo divino.

### Prolegómenos a La Teogonía

En Hesíodo nos es fácil encontrar plasmada de manera tangible la peculiaridad del espíritu griego en lo que tiene de más esencial, esto es (y podríamos asegurar que para toda manifestación del espíritu, independientemente de la cultura que se trate) su visión del mundo, *cosmovisión* que subyace al desenvolvimiento de sus formas culturales, el sustrato íntimo que alienta la vida de todo pueblo y a partir del

cual se cosechan los valores directrices que habrán de regir sus vidas. Entonces en la obra hesiódica localizamos precisamente eso, una *cosmovisión*, acaso la más arcaica de la civilización griega desde el momento en que ésta parece cobrar conciencia sobre sí misma a raíz de la adopción de la escritura, y esta visión del mundo posee un doble sentido que finalmente se reúne en uno sólo: por una parte se trata del *sentimiento* propio del autor imbuido en su propia época, manifestación de un presente personal a la vez que epocal; pero por otra parte constituirá una especie de *canon* que más tarde será retomado por poetas, filósofos y la cultura en general, de modo que ese *sentimiento* del mundo que plasmó el autor será compartido y enseñado a través de las generaciones, modelando así poco a poco la cosmovisión de lo que hoy llamamos el pueblo de la antigua Grecia. Parece ser justamente esto lo que marcará esa “línea de evolución” de la que habla Gigon (*vid. supra*), que habrá de ser determinante a la hora de entender el surgimiento de la filosofía como una continuación de esa línea—que, no obstante, implica una bifurcación, un quiebre, o bien, una ramificación, dependiendo de la óptica desde la cual se mire.

Dos son las configuraciones que encontramos en la poesía hesiódica y que nos son especialmente importantes para este trabajo, puesto que de ellas arranca toda reflexión que se precie de buscar “lo sabio”. En *La Teogonía* encontraremos plasmada la edificación del mundo, desde los instantes primerísimos en que únicamente hay el más absoluto Caos (ya habremos de ver a qué remite esto) hasta los momentos últimos en que todo nacimiento va acompasado en la más perfecta armonía; como una extensión de *La Teogonía* aunque en un sentido diametralmente opuesto por cuanto atañe a las esferas de existencia, en *Los trabajos y días* encontramos el ordenamiento del mundo humano bajo los influjos de esa configuración primera del mundo y de los dioses. ¿No son estos los grandes temas de la mitología: mundo y hombre? Pero en todo caso, lo mismo podríamos decir en torno a la filosofía, ¿pues no es toda filosofía un desarrollo a partir del puesto del hombre en el mundo? Así pues, debemos indagar en los poemas de Hesíodo si queremos vislumbrar esa imagen primordial del mundo, en la época de la Grecia arcaica, imagen que, en lo fundamental, ya lo veíamos,



habrá de diferenciarse de la homérica en tanto que ésta es esencialmente épica, es decir heroica, a la vez que el interés principal de los poemas homéricos es rememorar las grandes hazañas del pasado, venerar los grandes acontecimientos para que no caigan en los pozos del olvido. Allí la memoria juega un papel eminente, pero no será menos importante en Hesíodo, con la salvedad de que aquí la memoria buscará una profundidad “inhumana”. La memoria es para los griegos, recordémoslo, *Mnemosine*, madre de las nueve Musas, diosas del canto y la inspiración artística, y como tal serán las aliadas de los poetas, por no decir mejor las diosas a quienes éstos rinden culto. Los poetas invocan a las Musas al inicio de sus cantos de manera que sean éstas las que por boca del poeta hablen, y como hijas que son de *Mnemosine* (la memoria) traigan al recuerdo del rapsoda los acontecimientos que pronto está a cantar. En los poemas homéricos parece que son las Musas las que hablan, el poema mismo es obra de las Musas, quienes asisten al poeta en dos momentos: el primero es ayudando al rapsoda a lograr efectivamente su canto, mientras que el segundo es actuando como un soporte concreto a la hora de rememorar una gran cantidad de cosas, un listado o catálogo, por ejemplo, por lo que se convierten en un apoyo mnemotécnico. Pero en Hesíodo el papel de las Musas será definitivamente de otra índole, pues, como ya se señalaba, la primera afirmación del poeta será que éstas se le han aparecido declarándole sus propósitos, advirtiéndole que no quieren enseñarle verosimilitud sino la verdad, y es en ese momento que la memoria cobrará un sentido profundo pues habrá de identificarse prácticamente con la verdad misma, ya que no se tratará ahora de recordar tan sólo acciones pasadas acaecidas en el vaivén de los acontecimientos humanos (esos que son parciales por su sola constitución temporal y emotiva, es decir, nunca unilaterales y sí cargados siempre de motivaciones ocultas), sino recordar algo más fundamental, anterior al advenimiento de los humanos, esto es, la conformación del mundo. Pero sobre las Musas volveremos un poco más adelante. Por ahora demos unos pasos más antes de adentrarnos por completo al poema de *La Teogonía* y dejarnos llevar por la vorágine de imágenes primordiales que ahí se suceden, pues preciso es entender antes unas cuantas cosas sobre esa imagen primordial del mundo.

El origen de esta *Teogonía* suele situarse en antiguas tradiciones de oriente próximo que hablaban de mitos cósmicos y desarrollos divinos, amalgamadas con la concepción homérica, y, por supuesto, la contribución del propio Hesíodo (*cfr.* Fränkel, pp. 106 – 107). Pero lo que aquí nos interesa no es tanto el origen de dicha obra, sino más bien su contenido, manantial de riqueza para el espíritu griego. *Teogonía* suele traducirse por “origen de los dioses”, si bien son usados también “nacimiento” o “generación” de los dioses, quizá este último término sea el que más convenga adoptar a la hora de entender la *Teogonía* puesto que designa justamente la generación sucesiva de los dioses, esto es, el nacimiento unos de otros a la vez que mantiene la idea de la permanencia de las generaciones anteriores que de algún modo coexisten con las presentes, las cuales suponen, sin embargo, una clara diferenciación. Así, la *Teogonía* nos hablará de la generación de los dioses, el surgimiento de las divinidades y del mundo, esto a partir de una pregunta fundamental, por cuanto inquiere por la conformación del mundo, el origen de todo lo que hay y su ordenamiento:

“¿Qué fue lo primero que existió?” está decididamente relacionada con el presente, por cuanto pregunta por el comienzo de un proceso que desemboca en el presente del que se plantea la pregunta. Es la pregunta por la historia, y precisamente en ese punto límite en que ésta se está ya deslizando hacia la filosofía (Gigon, 1980, p. 23).

Esta pregunta fundamental será precisamente la que más tarde retomará la filosofía, la que muy burdamente podríamos llamar “pregunta por el origen”, y que, como vemos, no es una interrogante ociosa ni prescindible, ya que a quien pregunta le concierne, pues se entiende que aquello que estuvo en el origen es lo que precisamente aún mantiene el devenir del presente, es el sustento de lo que aún es, y por lo tanto no sólo fue lo primero sino que ante todo es todavía lo esencial. Estamos así, pues, en el “problema del principio”. No obstante, debemos cuidarnos mucho de dejarnos llevar por esa mentalidad cristiana que suele entender el principio o el origen como “lo originado”, en términos de *creación*. La creación no será sino un concepto bastante tardío, cuando la propia cosmovisión

del cristianismo quiera afirmarse y afirmar el monoteísmo que promueve, el cual sólo se puede sustentar bajo la condición de que haya un solo dios y que éste sea efectivamente el creador de todo lo demás, mientras que él mismo permanece increado, preexistiendo al tiempo mismo y teniendo sus aposentos en y desde la eternidad. Estas querellas teológicas (que más tarde se desarrollarán con bastante precisión en la Edad Media) serán por completo ajenas al espíritu griego, en primer término, porque hay una suerte de aversión o incapacidad para concebir la nada<sup>7</sup> (que no es lo mismo que el *vacío*), y en segundo lugar porque su religión, su concepción del mundo es politeísta. ¿Cómo mantener el politeísmo si todo se reduce a un único principio definido, omnipotente, omnisciente? Sería todo una mera manifestación de dicho principio, cada “dios” un epifenómeno de ese Dios único y poderoso que lo regiría todo. Pero la concepción hesíodica dista bastante de eso. Cierto es que la concepción que se nos dibuja en la *Teogonía* viene a centrarse en la figura de Zeus, pero el papel de este olímpico será bastante definido, es decir, delimitado por sus propios contornos, por lo que lejos está de ser el dios todopoderoso del monoteísmo cristiano; es más, hay que decirlo de una vez, ninguno de los dioses griegos será omnipotente, ninguno omnisciente, ninguno ilimitado<sup>8</sup>. Zeus aparecerá en la *Teogonía* esencialmente como un dios ordenador, mientras que en los *Trabajos y días* será el dios guardián de la justicia.

Es así como la *Teogonía* será menos la narración sobre el origen de los dioses y del mundo, que el relato sobre su conformación, ordenación, estructuración:

---

<sup>7</sup> Recordemos que *creación* implica justamente eso, que de la nada surja algo, mientras que para la mentalidad antigua la cosa era bastante simple: de la nada, nada puede surgir. Por lo demás, podemos señalar la opinión de Gigon: “La idea del creador no es griega en modo alguno, bien que haya ido habiendo algunas aproximaciones, y siempre no por un concepto de la omnipotencia divina, sino por motivos completamente distintos” (Gigon, 1980, pp. 35-36). Y más adelante nos dice que en todo caso, si algo hay que pueda ser llamado “creador” en el pensamiento griego “se reduce a un poner en movimiento algo que ya está ahí”. Así pues: “Lo que hace imposible el concepto de creador es más bien el que los griegos han concebido siempre el principio como algo objetivo y no como algo personal” (Gigon, 1980, p. 36).

<sup>8</sup> Al menos no en el periodo que nos ocupa. Cuando “Zeus padre” comience a ser el dios omnipotente y omnisciente, será hasta época muy tardía, en la época clásica y con el predominio de Atenas, época a la que le sigue, curiosamente, un descreimiento en materia de lo divino y como consecuencia, en el mismo poder del padre de todos los dioses. Como sea, en Grecia ningún dios desempeñó el papel del Dios cristiano.

Aquí no se habla del origen del mundo, sino de su estructura, y Hesíodo dice que los «límites» y las «fuentes» (o «raíces», 728) de todas las cosas se superponen al «abismo vacío». Para decirlo en nuestro lenguaje: todo ser existe porque (espacial, temporal y lógicamente) se contrapone a un vacío no ser, y se determina en lo que es por su delimitación respecto a lo que no es: el «vacío» (Fränkel, 2004, p. 113).

Por ello el principio al que nos remite el poema hesíodico es algo confuso, informe, indefinido, sin contornos fijos, y no es un principio absoluto, sino que es lo primero en existir, sin que pueda conocerse qué es lo que había antes de aquel; parte por lo tanto de una “realidad” previa de la cual nada puede decirse. Lo primero en existir es el *Caos* en el cual ha de tener lugar todo el desenvolvimiento de los acontecimientos sucesivos. No es casualidad que de lo primero de lo que se hable en la *Teogonía* sea de este *Caos* inengendrado, será necesaria la existencia de este ámbito informe donde habrán de aparecer las sucesivas generaciones además de que será la condición para que estas génesis vayan definiendo ese espacio, adquiriendo un orden. “Hesíodo quiere anunciar ante todo la verdad acerca del linaje de los dioses bienaventurados y del modo cómo gobiernan el mundo encabezados por Zeus” (Nestle, 2010, p. 38), por ello es que toda la *Teogonía* será una narración de las genealogías de los dioses, sus ayuntamientos y sus discordias hasta la progresiva llegada del reino de Zeus, instaurador del orden final. Este orden en griego será llamado con el excelso nombre de *cosmos*, que aparece como la antípoda del *Caos*. “La clave del orden cósmico radica en el triunfo total del bien sobre el mal, de lo justo sobre lo injusto”, en tanto que sobre los antiguos dioses titánicos triunfa el poder olímpico de Zeus, quien “es todo orden y justicia y en consecuencia su soberanía será eterna”; es así que el desarrollo de las genealogías de las divinidades implicará “un proceso progresivo desde el *Caos* hasta el orden perfecto sancionado por la justicia de Zeus” (Pérez y Martínez, 1978, pp. 65 – 66). Claro que en realidad la *Teogonía* será menos un relato donde las fuerzas del bien triunfan sobre las del mal, donde el reino de la luminosidad destrona al antiguo reino de tinieblas, lo que se

acercaría más a una de las fábulas morales propias de una religiosidad que lo ve todo en términos antitéticos; por el contrario, lo que sí conlleva la mítica *Teogonía* es el relato de la instauración de un orden divino (y esto hay que remarcarlo, se trata de *un* ordenamiento, no *el* ordenamiento, es decir no el único posible) precedido por justicia.

Cabe recordar que en la *Teogonía*, el nacimiento de los dioses es a la vez el nacimiento del todo, la totalidad de elementos que conforman al mundo, así en un primer momento luego de ese *Caos* aparece Gea, la tierra, de la cual nace Urano, el cielo, mientras que a su vez el *Caos* dará a luz a Érebo, las “tinieblas infernales” y a la Noche, para que después nazcan el firmamento (Éter) y el Día. Sólo de esta manera, en ese canto en el que sucesivamente se va detallando el nacimiento de los dioses, puede entenderse que a la vez se cante el nacimiento del mundo, y ese progresivo devenir en el que se juntan unos por fuerza de Eros y a otros los separa la terrible Eris (discordia), será a un tiempo el cauce de los acontecimientos que desemboca en el orden divino, orden entre los dioses, que es por fuerza un orden del mundo:

(...) hay que recordar que, en la mitología, al principio, la naturaleza y los dioses son una sola cosa. Gea, por ejemplo, no es sólo la diosa de la tierra, ni Urano el dios del cielo o Poseidón el del mar: *son* la tierra, el cielo o el mar, y a los ojos de los griegos está claro que estos grandes elementos naturales son eternos al igual que los dioses que los personifican (Ferry, 2009, p. 32).

Los dioses son, pues, a la vez los elementos existentes del mundo. Esto nos habla de dos cosas importantísimas que es necesario señalar antes de proseguir. Lo primero es que la *Teogonía* es por fuerza una *cosmogonía*, en el sentido de que la generación de los dioses es a la par la generación de todo lo que hay (valga decir, el mundo), y el aspecto fundamental de esta generación de los dioses y del mundo es, como ya lo señalábamos, su ordenamiento conforme a justicia, aspecto que permanecerá latente en todas las manifestaciones del espíritu griego, incluida, por supuesto, la filosofía:

Seguirá siendo carácter permanente de la filosofía griega que el ser verdadero es un ser con orden, en el que todo está hermanado con todo y cada uno realiza su papel correspondiente. Los que vengan detrás, comenzando, por cuanto conocemos, por Parménides, y acaso ya desde Anaximandro, señalarán todo esto con la palabra “cosmos” (Gigon, 1980, p. 29).

El segundo aspecto, no menos sorprendente ni importante, es que la *Teogonía* hace una exposición total del mundo a través de las genealogías de los dioses, y ésta es el reflejo de una visión según la cual todo está *divinizado*, en la totalidad de lo que es, hay dioses, divinidades de diversa índole, el “todo” (concepto que hasta después será recuperado por la filosofía) está pleno de dioses, pues éstos: “Son el mundo, y el mundo es multiforme” (Otto, 2003, p. 96) y “Su sustancia divina no es una explicación justificada ni una interrupción y supresión del curso natural del mundo: es el propio curso natural” (Otto, 2003, p. 94). La Divinidad es el propio mundo, la naturaleza, entre ésta y los dioses no hay ninguna discontinuidad. Y la naturaleza es en sumo grado lo que nuestros ojos ven más allá de nuestras narices, lo de *fuera*, el exterior, pero también lo de *dentro*, a final de cuentas, todo aquello allende del hombre que de algún modo se le opone a manera de poderes superiores ante los cuales no cabe más que doblegarse; se trata tanto de poderes interiores como exteriores, poderes materiales y espirituales. “La importancia que la actuación divina tenía para este mundo, muy lejos de ser pusilánime o pobre de ideas, ha de llamarse extremadamente excepcional. Cada estado, cada poder, cada sentimiento, pensamiento, hacer y vivir se reflejan en la deidad.” (Otto, 2003, p. 94). Por ello ha de ser sorprendente para nosotros, hombres modernos, adoradores de la fama y el dinero, leer estas páginas de Hesíodo y ver una maraña de fuerzas naturales “personificadas” bajo la figura de dioses que nos parecen más humanos que divinos, y quien bajo esa disposición de ánimo lee esos versos inspirados por las Musas no puede sino sonreírse por la “primitiva” mentalidad que gobernó hace siglos, ante la cual, sin duda, nuestra visión del mundo representa un progreso incomparable. Pero para quien pueda entender, o siquiera *sentir* una ligera empatía con el espíritu griego,

se dará cuenta de que la *Teogonía* es el canto primordial del mundo, pues allí donde otros ven sólo personificaciones y figuras poéticas, la sensibilidad empática alcanza a vislumbrar, quizá, un mundo pleno de significación, como el que nunca hemos *vivido*.

## Las Musas

¿Qué fue lo primero que existió? Es esta la pregunta que promueve el desarrollo de la *Teogonía*, pregunta que definitivamente inquiere por el origen de los dioses y del mundo, pero una pregunta de tal envergadura sólo puede ser respondida por alguien que se encuentre a tales alturas, cuya voz pueda decir verdad. Y, ya lo veíamos, ésta será la voz de las Musas, aquellas divinidades que le concederán a Hesíodo la posibilidad de cantar el origen del cosmos. ¿Pero quiénes son estas Musas? Mencionábamos ya que estas divinidades aparecen tanto en Homero como en Hesíodo, y que, desde una mirada “objetiva”, descubrimos la funcionalidad de su figura (pues justamente se nos aparecían como figuras retóricas): por una parte son auxiliares del poeta, le invitan al canto y lo inspiran para ello, y esto tendría que ver con un aspecto decididamente estilístico; por otra parte son las Musas un apoyo mnemotécnico para que el poeta pueda recordar la estructura del poema que está pronto a cantar. Sin embargo, ¿podemos entender lo que representan las Musas más allá de la visión objetiva-objetivante? Dicho de otra manera, cabe la posibilidad de que las Musas no se redujesen a meras figuras retóricas, instrumental del poeta para lograr su canto, que por el contrario, fuesen esenciales para el poeta en tanto personaje que aún no se consolidaba como autor (recordemos que la noción de autoría empieza a aparecer bastante tarde con la consolidación de la escritura y la separación de esa forma primera de oralidad: la poesía); en Hesíodo se deja traslucir el papel decididamente diferente que tienen las Musas respecto de aquel que tras una panorámica superficial les hemos asignado en Homero. Las Musas, en Hesíodo, serán las diosas de la verdad, y no de cualquiera, sino de la verdad originaria, aquella vedada a las mentes humanas cuya imaginación resulta bastante corta de miras y harto

ególatra. Las musas serán, pues, las que le confíen la verdad a ese pastorcillo de Ascra, pues en tanto diosas de la verdad ellas mismas la cantan, si bien advierten al poeta que son capaces de decir mentiras con apariencia de verdades, o, cuando así lo desean, proclamar sin más la verdad (*cf. Teogonía*, vv. 28-29). Y para estas diosas de la verdad, cantar lo verdadero es cantar lo que es, dar cuenta de lo divino, pues quien es testigo de la verdad del mundo, atestigua asimismo lo divino de él.

Hesíodo reconoce nueve Musas, y nos da el nombre de cada una de ellas: Clío, Euterpe, Talía, Melpómene, Terpsícore, Érato, Polimnia, Urania y Calíope. “La Musa es la diosa de la verdad en el sentido más elevado. Los rapsodas y poetas, los que hablan la verdad, se llaman a sí mismos sus «servidores» (πρόπολοι), sus «secuaces» (θεράποντες) o «profetas» (προφηται) y les dedican su veneración piadosa y ritual” (Otto, 2007, p. 40). Los poetas son inspirados, pues, por ese delirio divino que les confiere una divinidad, en este caso las Musas, que se regocijan en cantar el esplendor de lo que es, de la totalidad del mundo. “Aquellos inspirados son plenamente conscientes de que no pueden reivindicar para sí lo que nosotros tan soberbiamente llamamos fuerza creadora”, puesto que como servidores que son de la divinidad, éstos no pueden más que reconocer que “son simples oyentes, mientras que la diosa misma es la que canta” (Otto, 2007, p. 40). Y aún hay algo más por decir al respecto, y es que estas hijas de Mnemósine y de Zeus cumplen con un rol fundamental en el orden del mundo, no es ocioso su canto, y la poesía misma, derivada de su inspiración, sería el eco de un mundo que habla y que ha de ser cantado para constituirse en su plenitud, pues: “Lo esencial y lo grande *quiere* ser cantado, de la misma manera que, según el mito griego, el ser del mundo, para consumarse en la revelación de su verdad, exigía el canto de las Musas” (Otto, 2007, p. 42). Y si el mundo se consuma en el canto de las Musas, es porque en este canto: “resuena la verdad de todas las cosas como Ser pleno de divinidad, resplandeciente desde las honduras y revelando, aun en lo más tenebroso y atormentado, la eterna gloria y bienaventurada despreocupación de lo Divino” (Otto, 2007, p. 41).



La naturaleza de este canto divino que se plasma en la *Teogonía* muy poco tiene que ver con nuestra fatigosa prosa, fruto de una racionalidad que se jacta de ser analítica, esto es, disgregar todo aquello que dice (o piensa) en sus últimos elementos, reductos de realidad, desmembramiento de lo que nos aparece a la *vista* (es decir, y con mayor sentido, a la experiencia) pues sólo a base de reducir todo a migajas podemos asimilar lo que de otra manera nos aparece vedado. Lo esencial de esta voz divina que resuena en el poema hesiódico es el lenguaje mítico, lenguaje que aún tiene mucho que revelarnos del mundo en que estamos parados, así como de nosotros mismos.

Ahora, sin mayor preámbulo, evoquemos esta voz de las Musas, y veamos cómo lo que es lo ha llegado a ser, cómo se ha constituido el mundo y de dónde ha venido a ser. Se trata pues, de ver la generación de los dioses, es decir, el nacimiento del mundo.

### Cosmogonía y Cosmología

“En primer lugar existió el Caos”. De esta manera comienza el poeta a cantar la configuración primordial del mundo, dando cuenta, claro, de lo primerísimo en el orden del tiempo, aquello que paradójicamente supondría toda antelación a un tiempo medido. Esta cuestión no deja de apabullar a quien para mientes en ello, pues si lo primero fue el Caos, esto presupone ya la existencia de una línea de tiempo (o una espiral, o una eternidad inmóvil) sobre la cual se sucederían las génesis siguientes, dicho de otra forma, habría algo antes del Caos, que sería el tiempo, en cuyo caso Caos no sería lo primero; pero por otra parte, ¿puede pensarse una temporalidad o una eternidad sin nada en su seno que diferencie los acontecimientos? ¿Cómo hablar de un antes y un después, de algo primero y algo sucesivo? Pareciera ser ésta una aporía un tanto pueril a primera vista, y lo sería si no reconociéramos en ella el talante de toda génesis: la irrupción del tiempo; el tiempo no como aquello con lo cual nos creemos más familiarizados, sino el tiempo mismo como algo primordial que no se halla aún distinguido del espacio,

esa otra dimensión sobre la cual se despliegan todos los avatares de la vida. Tiempo y espacio, no separados sino uno solo, y como tal sin divisiones, es decir absolutos, por lo que cabría pensar este entrelazamiento como una suerte de *átomo* primigenio, y sin embargo sufriendo una fisión, a partir de la cual tendrán lugar todas las generaciones sucesivas, fisión de la vida, ya que ésta surge precisamente como un *desmembramiento*, desgarramiento interno de ese *átomo* de espacio-tiempo primigenio. ¿Pero cómo podemos hablar de “átomo”, más aún, hablar de un “átomo primigenio” para aquella época en que aún no nacía propiamente ni una filosofía ni una ciencia? Evidentemente un rastreo filológico nos llevaría a encontrar que la palabra “átomo” no era usada en tiempos del poeta (Hesíodo) o bien era empleada de un modo bastante diferente, y no hará falta quien nos recuerde que la noción de “átomo”, a la cual se aproximan apenas nuestras conceptualizaciones modernas, fue por vez primera empleada por los llamados atomistas: Leucipo, Demócrito y posteriormente Epicuro y su escuela, cuya influencia se extendería hasta el imperio romano en filósofos como Lucrecio. Por cierto, también que el sentido con que usan estos antiguos el concepto de “átomo” es como lo indiviso, lo que no presenta divisiones ni es divisible, y se trata por tanto de un continuo inquebrantable (de esto hablaremos profusamente más adelante). Sin embargo, tampoco podemos olvidar que esta idea de “átomo” está presente en varias cosmogonías filosóficas y no filosóficas, y que, caso curioso, es el sostén de nuestra cosmogonía contemporánea. Sobre esto vale decir unas cuantas palabras. Nuestra actual cosmogonía, esa que vino cultivando la ciencia trabajosamente pero con un afán delirante desde hace unos cuantos siglos, nos habla hoy del principio del universo a partir de una “gran explosión”, el artífice detrás de esto, entre otros personajes, fue Georges Lemaître, quien en la primera mitad del siglo XX tras descubrir la expansión del universo propuso un estado originario, el más cercano a la creación del universo en expansión, el cual llamó precisamente “átomo primigenio” (o primordial).<sup>9</sup> No es entonces del todo

---

<sup>9</sup> De esta cuestión del “átomo primigenio”, los hallazgos científicos de Lemaître (que posteriormente serán recogidos en lo que se ha bautizado como “teoría del *Big Bang*”) nos dicen lo siguiente: “Ilustraría la evolución [del universo] como sigue: en el origen, toda la masa del universo existiría en la forma de un átomo único; el radio del universo, aunque no estrictamente equivalente

insensato concebir ese Caos originario del que nos habla Hesíodo como una suerte de “átomo primigenio” en el cual se encuentran contenidos espacio y tiempo, tal como en el átomo del cual habló Lemaître, a partir del cual surgirán precisamente esas dos dimensiones, y por tanto antes de lo cual nada hay, o al menos nada de lo que pueda decirse o pensarse algo. Pero retornemos a lo que nos atañe, y pensemos por ahora no el “átomo primigenio” sino el Caos, noción mítica —y no científica— que constituye uno de los polos principales de la *Teogonía*, Caos que, remarcamos, fue lo primero en existir. Y lo que de él devienen son los dioses.

El poeta no habría pasado por alto esta cuestión, ya que inspirado por las Musas no era apto para mentir en sus cantos, es así como no es falaz cuando dice que, en existir, lo primero fue el Caos. Pues, ¿qué es Caos? “Como primera divinidad Hesíodo coloca al Espacio Vacío, a una suerte de Apertura (en griego *kháos*, que no significa aún “desorden”)” (Cordero, 2008: 31). Caos es el espacio primordial donde habrán de nacer todas las demás divinidades, espacio divino en el que tendrán lugar las grandes luchas magnánimas de los bienaventurados, que conformarán la configuración de todo lo existente. Pero este Caos, como ya aludía líneas atrás, sería la conjugación del Tiempo y el Espacio, Espacio Vacío que es a un tiempo la atemporalidad y la ubicuidad. ¿Qué es el vacío en el que nada hay? Puede sólo pensarse a condición de imaginar lo indefinido, puesto que este oxímoron en que se conjuga el Caos, de Espacio Vacío, nos llevaría a plantear la posibilidad de un espacio absoluto y por sí mismo, lo que sólo podría hacerse negando lo esencial del espacio tal cual, es decir, el contener algo más en él, ya que lo que en sí no puede recibir a nada, no es siquiera algo localizable, algo definido, por tanto un Espacio Vacío resulta una paradoja (tal como también habría

---

a cero, sería relativamente muy pequeño. El universo entero sería producido por la **desintegración** de este **átomo primigenio**. Puede probarse que el radio del universo debe aumentar. Algunos fragmentos retuvieron el producto de su desintegración y formaron conjuntos de estrellas o estrellas individuales de cualquier masa. Cuando las estrellas se formaron, el proceso de formación de las nebulosas extra-galácticas sin material gaseoso pudo retenerse por el gas estelar que llenaba el espacio.” (Lemaître, 1950, p. 86) [traducción del inglés y negritas, mías]. Para ahondar en el concepto remitirse a la obra de Lemaître citada en la bibliografía o a un artículo pormenorizado de Eduardo Rianza intitulado *El universo de Georges Lemaître*, también citado en bibliografía.

de serlo un Espacio Repleto). Pero lo atemporal y lo ubicuo son las notas esenciales de esta divinidad primordial, entendida como lo indefinido, posibilidad para que sobre sus insondables regazos broten los demás gérmenes divinos, en un proceso de cada vez mayor diferenciación; así, lo primero habría sido este indefinido que a sí mismo se nombró Caos.

Podemos ahora entender el nacimiento de las otras divinidades, la generación primordial que, eternamente huérfanas, habrían de fundir sus tinieblas con elementos de luz hasta organizar el balance de todo lo venido a generación. Y tras Caos existe Gea, “la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo” (*Teogonía*, vv. 117-118), en cuyo fondo (y, a la par que ella misma) existió Tártaro, “el tenebroso”. El último ingénito en *existir* fue Eros, “el más hermoso entre los dioses inmortales” (*Teogonía*, vv.120-121). Hasta aquí, las Musas en boca del poeta nos han revelado la existencia primordial, ese paradójal *existir* de las divinidades sin que hubiese nada a partir de lo cual hubieren, precisamente, venido a ser. No obstante, podemos ver con claridad a partir de Caos, pues tras éste, lo que hay es algo definido y que a su vez otorga definición. La segunda en ser, Gea, implica un alejamiento de toda ubicuidad, puesto que se define ya como la sede de todos los Inmortales, es la inmensidad ctónica que lo abarca todo y de cuyo fondo telúrico nacerán las divinidades de la superficie, así como las celestes, y que en sus profundidades más abisales llevará al tenebroso Tártaro, espanto y escarnio hasta para los dioses mismos, lugar de misterios y muerte. El último, “el más hermoso”, el que “cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos” (vv.121-123), Eros, habría de ser la fuerza esencial que alentaría las sucesivas generaciones mediante el ayuntamiento entre las divinidades, para que poblasen—a la vez que definiesen el mundo del ser, pues justamente, sólo siendo las divinidades, éste es.

Tras el surgimiento de las cuatro divinidades primordiales, el poeta nos canta el nacimiento de las subsecuentes generaciones de dioses, donde quizá lo más genuino es el nacimiento de Urano a partir de Gea, que no es otra cosa que el nacimiento de la divinidad masculina a partir de la insondable divinidad

femenina. De entre ambos nacerán los Titanes, los Cíclopes y los Hecatónquiros. ¡Pero desdichada ventura! Quería un mal hado que el hijo se revelara contra el padre y que esta estirpe no viera paz y armonía sino hasta mucho tiempo después, raza maldecida de cualquier forma, por el gusto a derramar sangre propia. Es así que, al insaciable y celoso Urano, un hijo suyo, Cronos, “el de mente retorcida”, cercenará los órganos sexuales privándole de toda futura fecundación y del puesto privilegiado al lado de la divina Gea; a partir de ese momento se instalará el propio Cronos como tirano sobre los demás dioses, engullendo a sus hijos cada que alguno nacía para mantenerse en su divino señorío. Sin embargo, de su unión con su hermana Rea nacerá, entre la tercera generación de dioses, aquel crónida que habría de vencer su mal hadado reinado trayendo con ello una nueva era en todo lo que es. Se trata de Zeus, el hijo de Cronos que auxiliado por Gea y Urano engañará a su padre y desatará una cruenta batalla en la que el uránida saldrá vencido y será desterrado a los más terribles abismos de la Tierra. Es así como Zeus se instaura como rey por sobre todos los dioses, gobernante supremo de un mundo que verá nacer a las divinidades Olímpicas que reinan en las alturas, las cuales sólo a partir de la hegemonía de Zeus podrán ser llamadas las “bienaventuradas”, o las de “vida fácil”, y que, entre otros, darán nacimiento a la raza de los héroes y la de los mortales.

Pero ¿quién es este Zeus? ¿Por qué habría acaecido el reino perfecto e inmutable hasta la tercera generación? ¿Qué significado tiene su reinado? Zeus, portador de la égida, el profetizado, el luminoso, el ordenador... En estos epítetos encontramos el significado de este dios que se instala en el Olimpo como “padre de todos los dioses”. Pues ¿qué es su reinado sino la instauración del orden? Hasta antes de él el mundo se había visto sacudido por generaciones y destrucciones divinas, engaños y traiciones, tretas y trampas que nos arrojan la imagen de un mundo convulsionado. Y, no obstante, habría que apuntar que este estado convulso del mundo era parte del proceso de su formación, como si todas las divinidades pasadas hubieran tenido que entregarse a encarnizadas luchas

para, de la destrucción, erigir algo, más aún, propiciar el nacimiento del único ser que podría traer cierto orden a un mundo desventurado.

En un primer momento fue Caos, el Espacio Vacío, sobre el cual se empezarían a gestar las divinidades del mundo, poblando poco a poco un Vacío que exigía ser definido; pero la mera *habencia* de dioses no garantizaba su perpetuación, pues un Vacío donde no hubiese ninguna estructura a la cual aferrarse, bien pronto habría vuelto a la nada. Pero, por otra parte, tampoco hubiera habido ningún orden sin nada que organizar, esto es, si no hubiesen nacido las deidades malhechoras, amantes de la guerra y el latrocinio. Zeus nace en el momento exacto, momento en el cual se empieza a producir ya no la existencia, sino algo no más bello, pero sí más sublime: el orden, el *Cosmos*. Y este *Cosmos* instaurado por Zeus se ve precedido por una característica única, gobierno que, nacido del Dios, es superior incluso a él, se trata de la divina Justicia, con la cual promete a las demás divinidades un reparto equitativo y equilibrado del reinado del de “mente retorcida” a la vez que el respeto a las partes de cada cual. No en vano será que de su estirpe —¡feliz ventura de la alianza de contrarios!—, de la unión entre Afrodita y Ares, nacerá Harmonía. Aún en esto se nos presenta un acontecimiento que no deja de ser sorprendente, pero que al mismo tiempo es una manifestación exacta de este nuevo orden instaurado por Zeus. Miremos un poco más de cerca esta relación. Por un lado tenemos a Ares, hijo de la unión entre Zeus y Hera, dios que será belicoso en su esencia, amante de la guerra y la destrucción, pero por otro lado tenemos a Afrodita, divinidad nacida de la sangre de los genitales de Urano y de la espuma del mar, ella es “la diosa de la naturaleza floreciente, vinculada a las Cárites, los deliciosos y benéficos espíritus del crecimiento” (Otto, 2003, p. 56), por tanto la diosa del amor fecundo y apasionado. ¿Cómo es posible que se encuentren juntos Amor y Guerra, Afrodita y Ares? Esto sólo es concebible en un cosmos que es regido por Justicia, es decir, en un universo ordenado; sin embargo, la unión de ambas divinidades aparecerá, en primer término, como lo opuesto, como una injusticia, en tanto que su unión es producto del adulterio. Sobre esto Homero en la *Odisea* (VIII, 266 ss.) nos cuenta cómo Ares, atrapado por los divinos encantos de la

diosa, se enamora de ella en el palacio de Hefesto, su esposo. Tras la sospecha de Hefesto, éste idea una maquinaria para atrapar a ambos, y así, una de aquellas tantas veces en que el Amor seduce a la Guerra y finalmente ambos se juntan en el acto amoroso, estando en el lecho del matrimonio, Hefesto activa la maquinaria y ambos dioses son atrapados en el acto y expuestos a las críticas y burlas de las demás divinidades. De entre los demás dioses, sólo uno parece entender al dios de la guerra en su loca obsesión por Afrodita, se trata de Hermes, quien afirma que “cambiaría su lugar con Ares, que sufriría el ridículo y la exhibición si tan sólo pudiera yacer junto a Afrodita” (Hillman, 2010, p. 126). ¿Pero cómo entender este aparente acto de injusticia dentro de un universo ordenado precisamente por Justicia? Y es que, a primera vista nos pareciera lo más injusto el amorío de estas dos divinidades, no tanto por el hecho de la infidelidad como tal, sino más bien porque ambos caracteres son totalmente disímiles, opuestos, la belleza de Amor nos parecería algo demasiado elevado para que se juntase con los horrores de Guerra, la una suave, delicada, alegre, mientras que el otro rudo, grotesco, sanguinario, y no obstante ambos en perfecto romance. Mas nada es gratuito en este cosmos, los límites de su orden están bien definidos y son intraspasables hasta para las divinidades mismas, lo que aquí encontramos no es la injusticia sino antes bien, la más perfecta armonía, ya que si bien son dioses de características totalmente contrarias, “juntos conforman un sistema complementario de concordia mutua gracias al hueco que llena cada uno respecto del otro, expresado alegóricamente en el fruto de su unión, su hija, Harmonía” (Hillman, 2010, p. 128), y esta diosa, Harmonía, será la expresión del nuevo orden, de ese equilibrio de contrarios que representan sus progenitores y que, no como opuestos, sino en abrazo amoroso unidos, prefigurarán la armonía y la concordia.

Pero hay una gran brecha que separa a unas divinidades de otras, a las divinidades primordiales cercanas en sumo grado a lo indiferenciado, lo caótico (en el sentido vulgar del término, es decir, lo carente de orden) y lo voraz, de los dioses olímpicos que mantienen el orden, la justicia, el equilibrio y la armonía. Entre Caos y Zeus hay un espacioso abismo en cuyo núcleo palpitan las más

tremebundas batallas, donde todo lo que es se estremece bajo la constante amenaza de sucumbir por fuerzas insaciables, fuerzas que aman la destrucción tanto como la vida, pues en ese remoto mundo, en los albores de su configuración, lo uno no estaba muy lejano de lo otro, y ese amor a la vida de los dioses primordiales sólo se expresaba como una cierta *voluntad de vivir*, voluntad de la vida propia en incesante expansión, voluntad de vivir sin medida. No es por lo tanto un tránsito simple aquel de Caos a Zeus, de las más terribles tinieblas (como aquellas de las que es amo el Tártaro) a la más bella luz, representada por el esplendor del rayo del padre de todos los dioses. Hemos apuntado someramente los principales personajes de esta teogonía, pero no hemos dibujado aún del todo el cuadro completo en su más íntimo fundamento: el movimiento; pues no es otra cosa más que movimiento lo que significa la generación sucesiva de los dioses y por tanto el comienzo del tiempo, movimiento son las batallas divinas que derrocan los reinados infames de los antecesores, movimiento es el símbolo de la más bella armonía por la cual nacen los bienaventurados y se instalan en las cimas del Monte del Olimpo, movimiento el de la conformación del mundo y su persistencia a través de los eones a riesgo de sucumbir en cualquier instante (¡tiempo nuevamente!) ante la desfiguración caótica. Y de este esencial movimiento por el cual todo empezará a ser, según la *Teogonía*, ya habíamos anunciado algo: las primeras divinidades en existir son las inengendradas, o al menos aquellas de las cuales no puede decirse de dónde han venido a ser, divinidades que no tienen filiación y sin embargo están íntimamente ligadas por coexistir primeramente con antelación a todo nacimiento, el misterio es su rostro, y sin embargo de ellas tenemos sus nombres: lo primero el Caos, ese Espacio Vacío, abismo indiferenciado, carente de lugar, carente de tiempo; después Gea, lo primero que expresa ya cierta definición —aunque bastante rudimentaria— y al menos señala el advenimiento de las dimensiones de tiempo y espacio, así como la postrera generación de los demás dioses; en el fondo de Gea se encuentra Tártaro, “el tenebroso”, abismo que a diferencia de Caos ya está localizado en un punto específico, las profundidades de Gea, pero allí sólo reinarán las tinieblas, la más espantosa oscuridad que hará que los dioses mismos



conciban un suplicio estar en ese lugar, que por todo ello no deja de ser “infernai”; y por último Eros, esa fuerza primordial que arrebatara los corazones de mortales e inmortales, irresistible divinidad que es esencial para ese movimiento que implica el nacimiento de todo, pues esta divinidad “encarna” el amor, pero ese amor fuera de toda medida, amor que alienta la unión de los opuestos y diferentes de cuyo encuentro nacerán nuevos seres, nueva vida.

A estas divinidades primarias, las inengendradas, se sumarán otras que también pertenecerán a esa primera generación de dioses de los cuales nacerán las sucesivas generaciones. Estas otras divinidades, a diferencia de las cuatro primeras que hemos mencionado, sí han sido generadas a partir de los dioses primeros, pero sin que medie ninguna unión de diferentes, es como si por la fuerza de Eros se hubiese activado la potencia creadora de estos dioses primordiales, pariendo de esta manera a los demás. De Caos nacen Érebo, que se corresponde a las tinieblas infernales, así como la Noche (Nyx), y de entre ambos, Noche y Érebo, nacen el Éter, esto es el firmamento o las luces estrelladas, y el Día. A su vez Gea da a luz a las Montañas, en las cuales habitarán las Ninfas; también a Ponto, la inmensidad del mar agitado; y a uno de los dioses más importantes de entre todos: Urano, la inmensidad del cielo. Urano nace y crece de tal forma que cubre por todas partes a Gea, cada rincón de ésta se corresponde a un pliego de aquel, pero no es esto lo sorprendente, la inmensidad de Urano —equivalente a la de Gea— se extiende literalmente sobre ésta, no sólo la cubre, sino que la abarca, está sobre de ella como un ropaje, o mejor aún, una segunda piel. El impulso amoroso que alienta a la prole, Eros, produce en Urano un desmedido instinto vital que lo lleva a abalanzarse en abrazo fecundo una y otra vez sobre Gea, de esta unión varios hijos se formaron, pero siempre que estaban a punto de nacer, es decir, surgir a la luz, Urano los mantenía como presos en el seno de Gea para que no pudieran existir plenamente. Esto le ganó a Urano el rencor de sus hijos. De esta unión entre Gea y Urano nacerá la segunda generación de dioses, los que por vez primera pueden preciarse de haber sido engendrados por un padre y una madre, y los dioses de esta segunda generación se conocerán de manera genérica como los *uránidas* (que quiere decir literalmente “hijos de Urano”).

Los uránidas nacerán en tres “series”, primero están los llamados Titanes y sus hermanas las Titánides, que en total forman doce hermanos. Las Titánides llevarán los nombres de Tea, Rea, Temis, Mnemósine, Febe y Tetis. Los seis Titanes serán llamados Océano, Ceo, Crío, Hiperión, Jápeto y Cronos, el más terrible de todos por cuanto su odio al padre le hace crecer en rencor y a la postre, en poderío. En segundo lugar, están los Cíclopes, que son llamados así por poseer un solo ojo en medio de la frente; son tres divinidades terribles y poderosas, cuya fuerza es desastrosa, a cada uno de ellos le corresponde el manejo de un poder particular; tenemos a Brontes (trueno), Estéropes (relámpago) y Arges (rayo). En tercer lugar, Gea y Urano dan nacimiento a unos seres horripilantes, aún más poderosos y violentos que las dos series anteriores, se trata de seres monstruosos de cien brazos, por lo cual serán referidos como los Hecatónquiros (que justamente significa “cien-brazos”); estas divinidades monstruosas también serán tres: Coto, Briareo y Giges. Pero cuando “el de mente retorcida”, Cronos, ve la posibilidad de descargar su odio hacia su padre auxiliado por los consejos de la madre, Gea, todos los uránidas emergen de la Tierra, ven la luz por primera vez, pues Urano, a quien Cronos le ha cercenado el miembro viril, se ha despegado de Gea, abriendo las puertas de esa prisión forzosa en la que se hallaban los uránidas y a la que los condenaba el padre por un divertimento y un temor atroces. De la sangre que mana de Urano en contacto con Gea nacerán tres grupos más de divinidades: las Erinias, diosas de la venganza (paterna o filial); las Melias que son un grupo de ninfas; y los Gigantes, que son seres guerreros. Por otra parte, del miembro de Urano que ha caído sobre el Ponto empieza a formarse una nueva divinidad a partir de la espuma producida. Se trata de Afrodita, una joven doncella que será la divinidad más bella de todas y que poco tiene que ver con las otras divinidades que hasta ese momento habían aparecido, en efecto, no posee una fuerza descomunal ni una violencia terrible como ninguno de los Titanes, ni como los Cíclopes o los Hecatónquiros; tampoco anida la venganza en su corazón tal como las Erinias o como el espíritu guerrero de los Gigantes; por el contrario, Afrodita posee los encantos propios del arrebató pasional, y es por esto que es la diosa de la belleza y del amor. Pero no nos dejemos engañar, pues algo

más se encuentra tras esta excelsa divinidad que, cosa curiosa, pese a pertenecer a la segunda generación de dioses, pasará a formar más tarde el conjunto de los dioses olímpicos, una vez haya sido instaurado el orden divino. Afrodita es la diosa más bella de entre todas las divinidades, y es la única que arrebató pasionalmente a mortales e inmortales a través del abrazo amoroso: “Ella misma es la mujer más bella, no una doncella como Ártemis o llena de dignidad como las diosas del matrimonio y de la maternidad, sino la pura belleza y gracia femenina” (Otto, 2003, p. 58); así, Afrodita tiene que ver con el amor de una manera más íntima que esa primera divinidad inengendrada, Eros, pero también de manera distinta al que posteriormente llamarán hijo suyo, ese Eros que nace junto con ella en compañía de Hímeros y que le acompañará siempre a todo momento, siendo el anhelo fervoroso del amante. Pero la nacida de la espuma, la “diosa de las delicias” muy poco tiene que ver con este segundo Eros, pues en ella también se encuentra un elemento de desmesura, o más bien, lo atrae: “Nunca fue, como Hera, una diosa del matrimonio. En cambio, viene de ella el deseo omnipotente que se olvida de todo el mundo a causa de lo único; que puede romper vínculos venerables y la fidelidad más sagrada sólo para compenetrarse con él” (Otto, 2003, p. 57). No podemos olvidar un hecho importantísimo respecto de su generación: la diosa de la belleza y la más bella ha nacido de un acto atroz, malévolo ataque al padre por el cual nacerán también las diosas de la venganza, y precisamente del miembro cercenado nacerá esta diosa de la belleza en total oposición al horror del padre, Urano, y de su hijo, Cronos, es así como “elementos horribles y destructores pertenecen a su vasto imperio, el mundo. Ningún poder puede enemistar y perturbar tan terriblemente como aquel cuya obra es la armonía más clara y bienaventurada”, y no obstante “por esta oscura sombra el resplandeciente encanto de Afrodita se transforma en una entera creación” (Otto, 2003, p. 61). Esta diosa de la belleza, del amor creador y fecundo nace de lo terrible, de lo oscuro y destructivo, pero también del piélago del Ponto, dios nacido de Gea y hermano de Urano, inmensidad de lo oscuro y terrenal<sup>10</sup>. Afrodita es también una

---

<sup>10</sup> Llegados a este punto es necesario hacer un paréntesis para realzar la importancia de Afrodita, no sólo en la mitología sino también y con mayor interés para nosotros, en la filosofía. Conocido es el diálogo platónico (*Simposio*) en el cual se habla de la naturaleza del amor, y en boca de uno de

divinidad marina: “Lo primordial femenino está vinculado con el eterno Fundamento primordial de una manera distinta y más profunda que lo masculino. Por eso el mito lo hace nacer de las aguas primordiales, del Ponto, parido por Gea en el principio de todas las cosas (...). Todo lo vivo salió del mar, y también, como lo atestiguan sus espíritus y dioses, la sabiduría y la profecía (...). Pero el más encantador de sus frutos es el *amor*. ¿No se parece a la sonrisa celestial de la quietud del mar?” (Otto, 2007, p. 102).

Retornando a las genealogías divinas, tras la castración de Urano el hijo vengativo ha tomado el lugar del padre, Cronos se instaura ahora como amo del universo, pero se trata de un mundo convulso pues sigue el mismo principio que su injusto padre, pero acaso con mayor crueldad. El uránida se traga enteros a sus hijos cada vez que uno nace, pues su imperio veríase amenazado con la llegada de uno de ellos, es así como por otro tiempo mantiene la supremacía sobre los demás dioses. Pero Gea, sabia madre, conoce que pronto habrá de venir aquel que destrone a Cronos, y es así como decide ayudar a la esposa de éste para que pueda ver la luz aquel que derrocará al padre. Con Rea, Cronos tiene seis hijos: Histia, Deméter, Hera, Posidón, Hades y Zeus. Uno a uno Cronos engulle a sus hijos menos al último, al cual, bajo los consejos de Gea, oculta astutamente Rea del uránida, presentándole por hijo una roca envuelta en pañales. Cronos se traga la roca sin presentir nada. Mientras tanto, Zeus es protegido por Gea en una cueva del Monte de Ida, donde pronto crecerá y urdirá

---

los convidados escuchamos un discurso sobre las dos Afroditas. Por otra parte, Sócrates cuenta el diálogo que mantuvo con Diotima, quien le habla de la naturaleza de Eros como un *daimon* siempre en penuria pero anhelando lo bello y rico. En este punto podemos señalar la diferencia entre Eros y Afrodita, la cual marca muy bien W. Otto: a diferencia de este Eros anhelante y pobre, “Afrodita es la riqueza misma, el oro superabundante, la preciosa generosidad del mundo que siempre regala y sin embargo no empobrece, lo amado que parece bienaventurado en sí mismo y que está dispuesto a abrir los brazos al hombre feliz” (Otto, 2007, p. 103). Ahora, si partimos de la definición etimológica de *philosophía*, este “amor a la sabiduría”, ¿de qué dios es partícipe? ¿Qué divinidad posee al “amante de la sabiduría”? ¿El anhelante y empobrecido Eros, o la deliciosa, rica y pasional Afrodita, en cuyo seno guarda fuerzas oscuras? Por último, no está de más señalar este otro punto: Afrodita recibe también en el poema hesiódico el nombre de “Filomédea”, esto es, la que “surgió de los genitales” (*Teogonía* v. 200), y en este nombre comparte la misma raíz que la palabra filosofía (*philos*), de la cual la nota a pie de página nos da la noticia de que se traduce por “hijo” (así *philos*, hijo, y *médea*, genitales) [cfr. Pérez y Martínez, 1978, p. 79]. Cabría pensar entonces que la *philosophía* no sea entonces un “amor por la sabiduría”, como tradicionalmente se nos ha traducido, sino más bien designa al “hijo de la sabiduría”, el iniciado en el camino de la *sophía*. Pero sobre esto volveremos más adelante.

un plan para acabar con la injusticia del padre. Nos hallamos aquí ante la tercera generación de dioses, los que preanuncian la generación de los Olímpicos. Zeus libera a los Cíclopes, quienes le conceden sus dones en agradecimiento (el trueno, el rayo y el relámpago), y también a los Hecatónquiros, con ayuda de los cuales emprenderá la batalla contra el reino del padre y contra los demás Titanes. Esta es la *Titanomaquia*, batalla vigorosa y de consecuencias monumentales, durante la que todo retiembla bajo el peligro de hundirse en el más profundo de los abismos; sin embargo, finalmente logra triunfar la causa de Zeus y los Titanes son condenados a yacer eternamente en el Tártaro, en las profundidades de Gea. Es entonces que Zeus comienza a hacer el reparto justo del mundo, de acuerdo con lo que había prometido antes de la gran batalla, y será entonces que comenzará la cuarta generación de dioses, la segunda de los propiamente olímpicos, que serán bastante diferentes de esas primeras divinidades que existieron, cuando al principio sólo era el Caos. De Zeus y su unión con diferentes diosas, nacerán los dioses olímpicos: Hefesto, el dios de los herreros y los artesanos; Ares, dios de la guerra; Atenea, diosa de las artes y de las técnicas, de la astucia y la inteligencia (la cual, por cierto, nace de la cabeza de Zeus una vez que éste ha engullido a Metis, quien daría a luz a Atenea); Apolo, el más hermoso de los dioses, divinidad solar y de la inteligencia, del arco y de la música; Ártemis, hermana de Apolo, diosa de la caza; Hermes, el mensajero de Zeus, astuto y hábil; y por último Dioniso, quien nació de un muslo de Zeus y cuya madre fue una mortal, dios del vino y de la fiesta. Con estos dioses, principalmente, se completa el cuadro del mundo, finaliza la transición de ese movimiento originario que lo llevó todo del Caos al cosmos, bajo el reinado de la luz por el padre de todos los dioses, Zeus. Y aquello que en un principio era Vacío e indefinido, viene a colmarse por una plétora de divinidades y a definirse como el cosmos más armonioso, equilibrado y justo.

Hasta aquí podemos esbozar a grandes rasgos la generación de los dioses y del mundo, es decir, del mundo divino. Y es que, como diría W. Otto (2007, p. 68) lo divino “es lo que nos rodea, en lo cual vivimos y respiramos, lo que nos conmueve y cobra forma en la claridad de nuestros sentidos y nuestro espíritu. Es

omnipresente”. Pero queda aún por explicitar en mayor amplitud el sentido de la teogonía, es decir, lo que corresponde a la cosmología.

Decíamos ya algunas palabras en torno a Caos, eso que fue lo primero en existir y que está decididamente marcado por un signo inconfundible: la indiferenciación que supone, en tanto que como Espacio Vacío no contiene en sí ningún elemento que pueda distinguirse, ni ningún elemento en absoluto: “En una palabra, todo es oscuridad en ese agujero abierto que es el caos. Todo es confusión y desorden. Caos se asemeja a un precipicio oscuro gigantesco” (Ferry, 2009, p. 53). Por otra parte, es bastante interesante considerar la etimología de la palabra que designa Caos, ya que allí podemos ahondar un poco más en lo que la mentalidad griega entendía por tal. Χάος vendría a significar “hendidura” u “hondonada”, lo que es perfectamente acorde a la concepción de “Espacio Vacío”, pero aún hay más, y es que este vocablo probablemente podría derivar del verbo χάω que puede ser usado como un “abrir desmesuradamente la boca, abrirse una herida” o “abrirse una caverna en el monte” (*cfr.* Gigon, 1980, p. 30). ¿Pero que significaría esta apertura sin los otros dos términos necesarios, la base y la superficie? Precisamente a lo que nos remite la imagen del Caos es a ese espacio que ni siquiera es tal por no estar determinado por contorno alguno, ni base ni superficie, ni tierra ni cielo, no todavía. Aun siguiendo el camino del lenguaje, específicamente de la gramática, descubrimos que Caos es un vocablo gramaticalmente neutro, esto es, carece de género masculino o femenino; esto que pudiera parecer una nimiedad resulta bastante interesante al equiparar la realidad “física” (por así llamarla) con la realidad gramatical, pues precisamente el Caos será eso indiferenciado, sin género ni tipo de ninguna clase, no sólo es neutro en tanto que no es ni masculino ni femenino, sino también y primordialmente en tanto que no es nada de lo cual pueda decirse con certeza lo que es<sup>11</sup>. Caos es lo más indeterminado e indefinido, el principio informe tras el

---

<sup>11</sup> Aquí cabe hacer una precisión gramatical. Dentro de los diversos sistemas lingüísticos se dan estructuras de clasificación nominal, es decir, para las palabras, esta clasificación puede darse según su “caso” (nominativo, genitivo, dativo, acusativo, vocativo), según su número (singular o plural) o según su género (masculino, femenino o neutro). Aunque no se trata de una necesidad lógica ni es algo que ocurre en todos los idiomas, sí es algo presente en el dialecto griego de Hesíodo. Así, en este caso, Χάος es una entidad nominal perteneciente al género neutro (o mejor,

cual brotará todo lo que tiene forma. De lo que se trata ahora es, pues, de ver cómo ha sido posible que de esto primero que *hay*, de este principio informe que es el Caos venga a existir lo determinado, lo que posee forma, y, ante todo, lo ordenado. La *Teogonía* (que, recordemos, es una cosmogonía) nos revela a su vez una cosmología, que no es otra cosa más que la estructura del universo, estructura conforme a un orden el cual puede ser pensado, dicho y representado, y que necesariamente presupone un cosmos que será el que se va a representar. Y en esta cosmología, para avanzar del Caos al cosmos hace falta ante todo un principio que pueda dotar a lo informe de forma, y precisamente ahí entrarán en juego (el juego de la vida) las siguientes divinidades: brota Gea sin que pueda decirse cómo, ni por qué ni de dónde (¿de Caos, acaso?), y Gea será la forma más originaria pues será, en definitiva, la primera. En su seno lleva a un dios de la naturaleza de Caos y no obstante mucho mayor definido que aquel, se trata de Tártaro. Y en último lugar el inengendrado Eros, fuerza que provoca el devenir a partir del movimiento interno que hace a los dioses engendrar nueva vida. Tras ese Espacio Vacío, indefinición absoluta, surge la Tierra, divinidad femenina y materna de lo cual devendrá, por herencia, todo lo demás:

Gea, la tierra, es al mismo tiempo el primer elemento, el primer fragmento de naturaleza completamente tangible y fiable, y en este sentido es lo contrario de Caos: no caemos al infinito porque ella nos sostiene y nos soporta, pero es también la madre por excelencia, la matriz original de la cual todos los seres, o casi, van a salir pronto (Ferry, 2009, p. 54).

Podría parecer que queda en tinieblas el hecho de que Gea haya surgido tras Caos, y sólo aparecen dos posibles respuestas en nuestro horizonte, bien que Gea haya brotado de Caos por un extraño principio que no podemos discernir, o

---

carente de género), esto significa, por una parte, que se refiere a ella como un “objeto” o un “algo” evidentemente impersonal, pero por otra parte implica una especial manera de concebirla más allá del plano nominal: “el Caos es una de las absolutamente pocas realidades que son gramaticalmente neutras en la *Teogonía*. Las realidades diferenciadas en sentido masculino o femenino brotan precisamente de él.” Entonces, “Hacia lo que apunta Hesíodo es hacia una nada cualitativa, que contenga en sí la posibilidad de serlo todo” (Gigon, 1980, p. 32). Cabe destacar, en último término, que los nexos entre lenguaje y realidad (o lo que aquí he apuntado como “realidad gramatical y realidad física”) son más inextricables de lo que creemos.

bien, que provenga de ese mismo ámbito misterioso del cual proviene Caos y del cual nada podemos decir, pues es anterior a todos los dioses, al tiempo y al espacio, y, también, a las palabras. Pero en todo caso algo podemos aclarar si reconocemos que sea cual sea el origen de Gea, no hay ninguna noción aquí de creación (de la nada), puesto que “el llegar a la existencia es para el pensamiento antiguo un continuo ir surgiendo ‘de sí mismo’ y no un ser creado por algo superior y ya existente” (Gigon, 1980, p. 35). Y, ¿qué es ese “sí mismo” que parece germinar en sí y brotar de sí en una especie de desenvolvimiento indescifrable? Lo que sea, seguramente inencontrable, va a configurar el cosmos a partir de estas divinidades primordiales que fueron inengendradas, Caos, Gea y Eros, con las cuales comenzará la organización del mundo. Y de la Tierra nació el Cielo, y del Caos, el Érebo, las tinieblas infernales, así como la Noche, que en unión con Érebo procreará al Firmamento y al Día. De la Tierra nace lo celeste, lo que sólo posteriormente aparecerá como una oposición física y metafórica, pero que originariamente era un producto de la Tierra con el cual ésta se cubría, como con un manto, hecho a la medida de su inconmensurable “cuerpo”; eso que muchísimo tiempo después representará el espíritu (pues a sus alturas se eleva un alma digna que se desprende del cuerpo terrenal), en realidad surge de lo más sólido y corpóreo, lo que por antonomasia ha sido designado como su contrario. De igual forma vemos cómo de Caos surgen el Érebo y la Noche, que comparten ciertas cualidades de su progenitor, y sin duda se caracterizan por las tinieblas y por la oscuridad, por la ausencia de visibilidad en su seno, mas, de entre ambos nacerá lo más luminoso que pueda haber: los luceros que iluminarán el cielo, el Firmamento, y ante todo ese hijo fundamental de la Noche, el Día. No es la luz, la claridad el elemento principal, (y por tanto habría que ir despejando esos otros atributos con que toda una tradición la ha considerado: lo elevado, lo bueno, lo correcto, etc.), sino que lo es la negra e insondable oscuridad de un elemento pavoroso, de la divina Noche, de la cual los temerosos se refugian. Lo uno nace de lo otro, cada dios nace de su contrario, al menos hasta aquí. Es claro que estas primeras divinidades que han existido son íntimamente afines a Caos, se le asemejan en un aspecto esencial, y es que a pesar de estar bien diferenciados



unos de otros, ninguno posee una clara definición, la indefinición es su signo más visible, son fuerzas oscuras, por ejemplo Gea, la Tierra, asociada desde siempre con lo femenino, lo profundo, lo cambiante y oscuro y en su seno lleva los abismos tenebrosos del Tártaro; aún Urano pertenece a la misma oscuridad de Gea y con mayor razón, pues pegado a ella como una segunda piel no se ha diferenciado del todo, no puede decirse dónde empieza y donde termina su ser; y aún el Día, que nunca prevalece sino que siempre ve sus dominios arrebatados por su madre la Noche, quien lleva la supremacía y quien gobierna más tiempo en el alto cielo. Todos estos dioses son afines al caos, al desorden y lo indiferenciado, y con mayor razón, a la falta de armonía y a la injusticia (términos que, por lo demás, sólo podemos mentar con sentido tras la realización del cosmos). El desorden y la injusticia harán su principal aparición junto con el Cielo, que impide el nacimiento efectivo de todos los hijos que le hace a la Tierra manteniéndolos prisioneros en el Tártaro, y, cosa curiosa, de esta fecundación del injusto nacerán hijos de desorden y destrucción, monstruosos hijos que prefigurarán el inicio del tiempo y de la guerra de los dioses: los Titanes, los Cíclopes y los Hecatónquiros. Cronos, el despiadado Titán que castra a su padre Urano sigue siendo el símbolo del desorden y la injusticia imperantes, pues demuestra que sólo a partir de una doble injusticia puede establecer su dominio sobre todo lo existente, y de esta castración las consecuencias son múltiples. En un primer lugar lo más inmediato, la liberación de las fuerzas destructivas que yacen en el fondo de la Tierra, hermanos de Cronos, por lo que el mundo existente se verá tambalear por estos seres conflictivos que no tienen ninguna determinación, ningún límite en su voluntad expansiva, signifique esto su vida o la muerte de otros. En segundo lugar la separación dolorosa –cual desgarramiento carnal—del Cielo, que se eleva a las alturas y no vuelve a tenderse sobre su amada Tierra, generando así por vez primera el espacio (ese espacio que entre Tierra y Cielo será el escenario donde se desarrollará la obra de la vida) y el tiempo, pues al conocer la luz sus hijos, comenzarán las sucesivas generaciones de dioses, y toda generación conlleva una genealogía, y la genealogía supone el devenir de la historia. En tercer lugar, Cronos asume el trono de su padre, se goza en sus aposentos tras haber

derrotado al ancestro y liberado las fuerzas salvajes que pondrán en marcha la rueda del tiempo, y esto trae como consecuencia un último punto: si Cronos puede mantenerse en el poder es únicamente a base de cometer una injusticia tal como la del padre al cual aborreció, y así, Cronos instaurará su imperio bajo el signo del “devora-hijos”. Claro que en este punto los dioses son cada vez más definidos y dotados de mayor “personalidad”, pero también el mundo (que, no debemos olvidar, es el conjunto precisamente de los dioses que lo componen) va adquiriendo mayor forma, sobre todo con el nacimiento del tiempo y del espacio. Pero tiempo y espacio son señales de un decurso histórico marcado por el movimiento, y el movimiento, fundamento de la vida, implica también desequilibrio, y ambos, movimiento y desequilibrio confieren “la posibilidad del desorden siempre abierta. Con las nuevas generaciones, son la dinámica más que la estabilidad y lo caótico más que lo cósmico los que entran en escena” (Ferry, 2009, p. 69). He aquí uno de los principales problemas que aparece con el devenir de las generaciones divinas, pues éstas sólo pueden ser con la consecuencia del desorden y del desequilibrio, lo existente acarrea el peligro de volver al Caos primordial:

(...) toda existencia, hasta la de los dioses inmortales, se va a encontrar atrapada en un dilema casi insoluble: o bien se encierra todo, como Urano encierra a sus hijos en el vientre de su esposa/madre, con el fin de evitar que cambien las cosas y corran el riesgo de degradarse, pero entonces es la inmovilidad total y el tedio más aplastante lo que acaba por imponerse a la vida; o bien, para evitarlo, se acepta el movimiento, la historia y el tiempo, pero entonces éstos son los peligros más terribles que los amenazan (Ferry, 2009, pp. 69-70).

El dilema es el de la vida que en su incesante movimiento a través de una cada vez mayor diferenciación y delimitación se conduce paradójicamente a lo opuesto, al desequilibrio y la desarmonía, con lo cual corre el riesgo de agotarse en lo indefinido e indiferenciado.

Por fin llegará el turno de Zeus, hijo de Cronos y Rea, quien liderará la llamada “Titanomaquia”, guerra al padre y a sus aliados, los Titanes, con ayuda de

las otras fuerzas brutales que, por una injusticia más del uránida, habían sido enterrados en la prisión del Tártaro. Zeus será el representante de las fuerzas opuestas a las del padre y el abuelo, lo que el dios busca, en el fondo, es el establecimiento del orden y de la justicia, busca que la vida siga su curso interminable, pero domando esa insoportable amenaza de caer nuevamente en el Caos. “Lo que está en juego está muy claro: se trata de evitar que el caos, el desorden absoluto prevalezca sobre la posibilidad del orden, sobre el surgimiento de un verdadero cosmos” (Ferry, 2009, p. 73). Por lo tanto, el cosmos no sólo es logrado a través de la generación de los sucesivos dioses, no se trata sólo de una teogonía, sino que para que efectivamente llegue a ser un cosmos, esta teogonía habrá de necesitar también de una *teodícea*, una batalla de las fuerzas divinas entre sí, álgida guerra en la que los dioses del desorden no serán muertos, pero sí reducidos a unos confines que les imposibilitarán seguir con la desmesura en el mundo. Uno tendría que preguntarse qué es lo que diferencia a Zeus de sus antecesores, pues también él pretende derrocar al padre, y aún éste con mayores recursos, de tal modo que se elabora un ejército de dioses para enfrentar a los Titanes. ¿Cómo puede ser Zeus entonces el instaurador, garante y representante del orden divino, de la armonía del mundo, del cosmos? ¿Por qué acaece el equilibrio y la justicia con el reino de Zeus? Es de notar, además, que llegados a esta tercera generación de dioses de la que Zeus forma parte, éstos son bastante diferentes de los dioses primordiales y aún de los de la generación anterior: aquí hallamos a unos dioses más *humanizados*, más personalizados, esto es, con mayor definición, distantes de esa indiferenciación que suponía la cercanía a Caos. Estos dioses pertenecen más al ámbito de la luz que al de las tinieblas, y no obstante su fuerza no deja de ser descomunal; pero lo importante aquí es que al elemento de la brutal fuerza (representada por los Cíclopes y los Hecatónquiros) se le agrega otro elemento que hasta entonces parecía como ausente: la astucia, la inteligencia, sólo a través de la cual será posible organizar todo lo que *hay* configurando el cosmos.

Y es precisamente esta sabiduría lo que va a llevarle a practicar, a diferencia de su abuelo Urano y de su padre Crono, *la mayor justicia en la organización del jovencísimo cosmos y en el reparto de los honores y de los cargos que corresponden a cada uno de los que le han ayudado a vencer a la generación de los primeros dioses, la de los Titanes* (Ferry, 2009, p. 86).

La batalla cósmica que mantiene Zeus y de la cual nacerá el incipiente cosmos se sostiene en la promesa de un reparto justo y equitativo entre los demás dioses, esto es equilibrio y armonía, pues cada cual estará en el lugar que le corresponde. Así lo hace el “rey de dioses” tras derruir el reino de Cronos:

Luego que los dioses bienaventurados terminaron sus fatigas y por la fuerza decidieron con los Titanes sus privilegios, ya entonces por indicación de Gea animaron a Zeus Olímpico de amplia mirada para que reinara y fuera soberano de los Inmortales. Y él les distribuyó bien las dignidades (*Teogonía*, vv. 881-885).

El cosmos, ese orden de todo cuanto es, sólo acaece con ese reparto originario de “las dignidades”, distribución de todo cuanto *hay* según lo que le corresponde a cada cual, y es ésta la noción más primaria de justicia. El cosmos implica justicia, pero también inteligencia y fuerza, que garantizan que el orden pueda mantenerse en pie, y por esta razón Zeus se casará con Temis, diosa que representa la ley de la naturaleza y anuncia por consiguiente la justicia, y con Metis, la “más sabia de los dioses y hombres mortales” (*Teogonía*, v. 888). Estas nupcias de los elementos divinos será en adelante la garantía del cosmos: “Zeus ha comprendido que para instituir un orden duradero es necesario que ese orden cósmico se fundamente en la justicia” (Ferry, 2009, p. 89), y precisamente por eso la unión de Zeus con Temis, de cuya fecundación nacerán Eunomía, “la buena ley”, Diké, la justicia como reparto merecido de las cosas, y las Moiras, las diosas del destino ineluctable para los mortales.

Sin embargo, antes de finalizar este cuadro cosmológico, resaltaremos aún un aspecto por el cual Zeus se asemeja más a su progenitor y a su abuelo Urano de lo que podría parecer a simple vista. En los versos 886 a 900 de la *Teogonía*,

se narra cómo Zeus, advertido por Gea y por Urano, se traga a su esposa Metis que estaba a punto de dar a luz, pues según éstos le habían dicho, estaba decretado que de Metis nacieran hijos sobresalientes: una doncella, Atenea, que brillaría por su inteligencia y su astucia, pero también un hijo de “arrogante corazón” que destronaría a su padre, Zeus, convirtiéndose en el nuevo rey de dioses y hombres. La historia, ese devenir abierto que inició cuando Urano fue desterrado, se repite, y así como el hijo despojó al padre de su soberanía, éste a su vez se verá desposeído por el hijo. Lo nuevo sustituye a lo viejo, pero siempre a partir de una injusticia. Pero antes de que nada de esto pueda suceder, Zeus se traga a Metis, y así evita la maldición que estaba destinada, mientras que su hija, Atenea, nacerá directamente de su cabeza. Es importante señalar esto, pues después de todo, el reino de la justicia y del equilibrio, de la armonía y el orden, también se sostiene, a su vez, en una injusticia, si bien ésta es relativamente menor a la que sostuvo los dos reinados anteriores:

De lo que aquí se trata es del motivo, repetido por tres veces, del padre que peca contra sus hijos, y del hijo que se afirma en la existencia, defendiéndose legítimamente y que, sin embargo, se hace culpable. Con culpa se gana la vida y precisamente por esta misma culpa se pierde (Gigon, 1980, p. 26).

Nos hallamos ante el aspecto trágico de la existencia, pues se encuentra marcada por un terrible sino, el sino del devenir a raíz de una injusticia para afirmarse en la vida, y esta injusticia, así se haga en nombre de la justicia, de la propia vida, será la que tarde o temprano lo pierda a uno, así pues, retornando cíclicamente a ese reinado de lo indiferenciado sin llegar a serlo del todo, vida que se balancea entre el orden y el desorden, entre el cosmos y el Caos, y sólo a condición de hallarse en este tránsito constante –movimiento que, ya veíamos, implica un desequilibrio— puede resistir la vida. El dilema de la vida sigue intacto a pesar de la llegada del reino del orden divino, pues: “sin las fuerzas caóticas el mundo se moriría, no ocurriría nada más en él. El equilibrio y el orden son sin ninguna duda necesarios, pero si no hubiera nada más que eso, el universo estaría anquilosado”

(Ferry, 2009, p. 107). Esta verdad se mantiene velada pero presente incluso en el ámbito de los olímpicos, los mayores representantes del orden y la armonía, entre quienes aparece también un dios bastante singular, Dioniso, dios de la fiesta y la embriaguez, de la desmesura, la *hybris*, rasgos que le hacen acercarse más a esas divinidades primeras que eran afines a Caos. Lo olímpico está prendado también de lo caótico: “La luz y el espíritu en las alturas siempre tiene que tener debajo lo nocturno y la profundidad maternal donde se funda todo ser” (Otto, 2007, p. 132). Y así, el divino cosmos poblado de dioses tiene su raíz en un fondo insondable de oscuridad, bajo el cosmos palpita, trémulamente, un Caos que amenaza con desbordar como las olas imbatibles del Ponto, pero toda desmesura es castigada y toda injusticia ajusticiada, la totalidad de lo que es pugna a un tiempo por lo ilimitado, lo indefinido, pero con mayor razón a definirse cada vez más, a entonar una consonancia perfecta que revela la más bella armonía de todo cuanto *hay*. Pero nosotros, pobres mortales, estamos condenados a esta medianía que nos impide apreciar la armonía de este cosmos y a vivir conforme a Justicia, pero también y más terriblemente a la imposibilidad de concebir siquiera esa máxima indefinición de una existencia amorfa, a contemplar el rostro del vacío sin sucumbir ante su visión, a abrazar, en fin, el Caos.

### La Justicia en los Trabajos y días

No es un pasaje sencillo ése que va del Caos al cosmos, del desorden y desequilibrio al orden y la armonía, tuvo que haber de por medio una *teodicea*, una guerra entre las potencias divinas del mundo para que finalmente se instalara el reino de Zeus, quien gobernará con Justicia y mantendrá la armonía en la totalidad del mundo ordenado. Y tras esta gran guerra de la que los elementos del orden han salido airoso, se pueden extraer unas cuantas deducciones que ayudan a pensar en qué consiste este cosmos. En primer lugar, lo distintivo del cosmos gobernado por el crónida es el orden, cuyos rasgos fundamentales son el equilibrio (de todas las fuerzas existentes), la Justicia (que es entendida como un reparto equitativo de todo cuanto hay) y la armonía (entendida en su doble

aspecto: la *consonancia* de todos los elementos entre sí y con el todo, y la consonancia de los mismos dioses con dicha armonía, estar en “armonía con la armonía”, es decir, con el cosmos). En segundo lugar, decíamos ya que el cosmos implica inteligencia y fuerza, pero también y ante todo Justicia, pues es ésta la que lo mantiene todo unido, todo girando en torno a un centro justo, y por consiguiente, si el cosmos quiere preservarse la única manera de hacerlo es conservando en cada momento y a toda costa la Justicia, y así, vivir en armonía con el cosmos será la forma más elevada de Justicia, la más noble virtud. Pero, en tercer lugar, hemos visto que las fuerzas del desorden, del caos, esa amenaza siempre viva que permanece latiendo en las profundidades de la vida, es en cierta medida una de las condiciones para que se sostenga ese mismo orden, como los cimientos invisibles que mantienen en pie a toda edificación, y que, por más bella que sea ésta, los cimientos no dejan de ser grises y hasta cierto punto carentes de belleza. Sin embargo, en ello radica el peligro más grande, que es el del retorno de las fuerzas caóticas, el desplome del cosmos bajo esa tempestiva manifestación de la injusticia, de un orgullo y una voluntad de vida sin medida, es decir, de eso que los griegos denominarán *hybris*. Pues ésta es el elemento que perpetúa el desorden a pesar del orden, el elemento destructivo que puede avasallar toda estructura rompiendo así la armonía, pero si este elemento consiste en una alteración del orden no es porque sea destructivo en sí o que posea una vocación de muerte, sino, caso contrario, porque alienta la vida, pero de un modo tan exasperado que no impone límites ni medidas de ninguna clase. Veámos ya que esta es una característica de los dioses primordiales, esos que han surgido junto con Caos, y que seguirá siendo algo distintivo de todas esas otras divinidades que poco a poco se han ido diferenciando pero que no obstante siguen perteneciendo por afinidad a las primeras potencias oscuras, informes e ilimitadas de la noche de los tiempos. Este elemento de lo indeterminado permanece aún cuando el cosmos ha sido edificado por el gran artífice, Zeus, e incluso él mismo se erige como gran ordenador a partir de una injusticia... Lo oscuro y tenebroso subyace a lo bello y armonioso, las tinieblas son el sustrato íntimo de la luz. Así, la importancia de esta *hybris* va más allá de lo aparente, no se trata únicamente de algo que surja

intempestivamente y que tenga que combatirse con la esperanza de erradicarlo algún día, sino que es una condición necesaria para que el propio cosmos pueda ser:

*(...) si el orden cósmico fuera perfecto, si se caracterizara por un equilibrio inmutable y sin fallo, sencillamente el tiempo se detendría, es decir, la vida, el movimiento, la historia, y ni siquiera los dioses tendrían nada que ver ni que hacer. De ahí se deduce que el caos primigenio y las fuerzas que no deja de generar de vez en cuando no pueden ni deben desaparecer por completo (Ferry, 2009, p. 169).*

Lo uno viene por lo otro, así como del Caos ha llegado a ser el cosmos, como de lo horrible y atroz que representa la castración de Urano ha nacido la diosa de la belleza y del amor indómito que produce el florecimiento de la vida, así como de entre la unión del Amor y de la Guerra nace Harmonía, y de igual forma, como de la injusticia –múltiples injusticias de los divinales hijos de los tiranos— ha venido a ser la Justicia suprema. Es así que tenemos que comprender que este nuevo mundo ordenado que recién ha sido elaborado por Zeus, este cosmos, lleva en su núcleo necesariamente tanto el equilibrio y la armonía del orden, un orden que, por estar adecuadamente repartido entre todos los seres divinos no puede ser sino justo, a la par que en ese mismo núcleo resuenan constantemente los resuellos aterradores de Caos, y está siempre latente ese elemento de *hybris*, que se manifiesta a través de dioses así como –primordialmente— de hombres.

*Cosmos*, el orden armonioso, *diké*, la justicia, es decir, la conformidad con este orden cósmico, e *hybris*, el contraste o la desmesura por excelencia, son las tres palabras maestras del mensaje filosófico que comienza poco a poco a desprenderse de la mitología (Ferry, 2009, p. 113).

Y este cosmos, orden armonioso y justo, estará constantemente amenazado por un retorno al Caos, ese estado originario de completa indiferenciación desbordante de vida donde imperan las tinieblas más abrumadoras y donde todo



se revuelve en un seno indómito sin posibilidad de existir plenamente; este riesgo constante se hará más patente cuando las divinidades decidan formar a los seres humanos que, seres incompletos y carentes desde un principio, serán “por naturaleza” ciegos y sordos a los acordes divinos del universo, introduciendo por ello un elemento de *hybris* en el mundo y poniendo en riesgo la armonía cósmica (es algo que no podemos pasar por alto, en este cosmos recién formado todo está en contacto con todo, cada elemento, cada potencia y cada ser se conecta con otro, y todos los seres se hallan interconectados entre sí, de tal modo que una afección en alguno de ellos implica una modificación en el cosmos todo). ¿Cómo ha de vivir el hombre en este mundo armonioso? ¿Cuál es el papel de los seres humanos, en apariencia tan alejados de las alturas olímpicas y por tanto de toda preocupación por el orden divino? ¿Bajo qué noción de justicia han de guiar sus días? Porque, si el padre de dioses y hombres ha edificado el cosmos con Justicia, ¿no es evidente que los seres que lo habitan han de vivir conforme a ello, es decir, conforme a justicia? Precisamente encontramos en la vida con Justicia un modo de vivir en armonía con el cosmos, y por tanto algo que podríamos llamar “una vida sabia”, pero, por otra parte, la *hybris*, esta constante amenaza de retorno al Caos representa precisamente una falta de justicia, y más aún, una carencia de sabiduría, la locura que conduce a una vida catastrófica. No vale aquí separar ambos reinos, el de los inmortales y el de los mortales, para aducir que en nada repercute la locura de los hombres al eterno reino de los bienaventurados, no puede el mortal deslindarse del mundo armonioso en que vive, pues precisamente se encuentra en un mundo configurado por algo superior, un mundo del cual él sólo no puede dar cuenta, y no obstante sus actos son capaces de modificar el sensible ritmo cósmico. Y de entre los mortales, claro está que sólo el hombre es capaz de *hybris*, pues sólo él posee la posibilidad de determinar (hasta cierto punto) su propio camino, su destino, su obrar en el mundo, él, que se ufana de una libertad irrestricta puede cambiar el curso de los vientos, pero no sin salir indemne de esto, pues lo que pone en juego con su desmesura, es el equilibrio del cosmos:

(...) siempre puede perturbar el orden del mundo, hermoso y justo, que Zeus ha construido con tanto esfuerzo en su guerra contra las fuerzas del caos. Y cuando los dioses castigan la *hybris* ante todo se trata de (...) conservar la armonía del universo contra la locura de los hombres (Ferry, 2009, p. 217).

Los dioses olímpicos, y con especial énfasis Zeus, permanecen siempre vigilantes, dispuestos a conservar el orden del mundo y, en caso de ser necesario, aplacar las fuerzas del Caos que amenazan con volver a surgir de los hondos abismos que yacen en las profundidades del cosmos o en el pecho de los hombres. No dudan en castigar la *hybris*, pero no es ésta la única prevención que toman, también está aquella otra que con especial significado ha sido encargada a sus preclaros hijos, los semidioses, héroes que se llenan de gloria e inmortalidad en la tierra, paralela a aquella otra inmortalidad que sólo las divinidades poseen. Los héroes han recibido la misión primordial de mantener el orden divino, pelean una batalla contra la *hybris* en nombre de la *Diké*, la Justicia, lo que los convierte en ayudantes de los dioses, sus representantes terrenales. Entre estos héroes descuellan por sus preclaras historias Heracles, Teseo, Perseo y Jasón; los une a todos ellos esta misión divina de mantener el cosmos posibilitando de esta manera la realización humana, entendida como un acoplarse a esta totalidad armoniosa del mundo, caso contrario, bien pronto se extinguiría la luz en las pupilas de la raza humana, que caería bajo los escombros de un mundo que ha derrumbado, avalancha que se ha provocado por su propia desmesura. Y es que:

(...) si para nosotros la vida buena consiste en encontrar nuestro lugar en el orden cósmico y (...) en alcanzarlo a toda costa, es necesario que este orden exista y se conserve. En su defecto, todo el sentido de la vida humana se desmorona y con él toda posibilidad de buscar sabiduría (Ferry, 2009, p. 256).

Pero quiere el gran Zeus que los mortales puedan vivir en armonía, y por ello consigna la elevada tarea de combatir las fuerzas del caos (resabios de las fuerzas Titánicas que él mismo ha combatido para instaurar el orden) que habitan

aún en la tierra, misión que es conferida a los héroes, representantes de la justicia, del cosmos y por tanto del propio crónida en el mundo de los mortales, y sus luchas serán las que Zeus mismo ha llevado a cabo pero en una escala diferente, y se llenarán de la divina gloria que confiere la inmortalidad entre los hombres cuando hayan aplacado las fuerzas del desorden que pugnan por brotar nuevamente.

Sin embargo, los héroes suelen luchar contra los monstruos que pueblan los confines de la tierra, que asolan ciudades y arruinan el imperio de los hombres, su batalla es contra todos aquellos seres contra los que ningún otro mortal tendría la más mínima oportunidad. ¿Qué pasa con el insolente corazón de los hombres, inclinado a envanecerse y a provocar la deplorable locura de equipararse a los dioses mismos? Las fuerzas del Caos moran también en lo más íntimo del hombre, allí donde ningún héroe puede llegar tras larga travesía, el desorden late en la *hybris* humana a la cual se llega por la libertad, y de la cual, sólo por esa misma libertad puede alejarse, pero no sin un esfuerzo hercúleo. En este sentido, los mortales han de erigirse en héroes de sí mismos y encontrar la manera de vivir conforme a Justicia. ¿Qué significa esto? ¿Qué ha de ser la justicia para los hombres? A estas preguntas encontramos respuesta en ese otro poema hesiódico intitulado *Trabajos y Días*, en el cual precisamente se desarrollará una noción de justicia humana. Veamos en qué consiste.

Recordemos que, tras vencer las terribles fuerzas del caos, las fuerzas titánicas, Zeus casa con Temis y con Metis, de quienes tendrá valiosísima progenie. Veíamos antes el significado de esto. Las nupcias de Zeus con Metis, la diosa de la inteligencia y la astucia, significan que Zeus ha contraído un casamiento con la prudencia, con la inteligencia necesaria para regir el mundo pues el cosmos sólo se puede mantener con sabiduría. Por otra parte, al liberar a los otros uránidas, los Cíclopes y los Hecatónquiros y solicitar su ayuda –esto es, esencialmente su fuerza—para vencer a Cronos y a los Titanes, lo hace bajo una promesa con la cual se ganará su apoyo: Zeus les promete (y no sólo a ellos, sino a todas las divinidades que participan de esa teodicea para lograr el cosmos) que en su reinado lo primero en hacer será un reparto originario de las “dignidades”,

reparto justo en el que dará a cada cual lo que le corresponde, que en ello consiste precisamente la justicia. Esta promesa se ve, por otra parte, cumplida cuando Zeus casa con Temis, la ley “natural”, que debe ser entendida como la diosa que garantiza y vigila que las cosas sucedan como deben de ser, que sigan su curso natural, es decir sin interrupciones ni alteraciones (en lo que hay una clara y fácilmente entendible oposición con lo artificial), de la cual nacerán las hijas que ya hemos reconocido: Eunomía, las Moiras, las Horas, Diké... Ahora bien, esta última hija del crónida y de Temis será la que represente propiamente la Justicia, será Diké la diosa de la Justicia entendida como reparto merecido de las cosas, la que recuerda que el cosmos se sostiene sobre una promesa, pero, ante todo, una *vivencia* de la Justicia, y sólo a través de ella es como se puede vivir en armonía con este cosmos. De lo que se trata ahora es de reconocer el sentido que la Justicia tiene para nosotros, invidentes mortales. Acudamos en primer término al ámbito del lenguaje. En el sentido más superficial, Témis estaba asociado a una posición privilegiada de aquel que podía impartir justicia, *thémis* era el asiento de los administradores de justicia, el trono desde el cual el rey podía aducir un cierto “derecho divino” para impartir justicia; por otra parte, tenemos que su hija, Diké, nombra específicamente la justicia entendida primero como el curso normal de todo cuanto sucedía, y más tarde y por asociación se entendió como la dictaminación de juicios o veredictos que pretendían mantener ese curso normal o, en todo caso, corregir los cursos desviados, enderezar lo que se encuentra maltrecho. Tenemos así dos sentidos muy acotados: por una parte el trono desde el cual se imparte justicia, más tarde asociado ese mismo trono a un “derecho divino” conferido al monarca, y por otra parte la idea de un “orden normal de los acontecimientos” que es traducido en la idea de dictar veredictos que mantengan ese orden normal, acto de juzgar que, desde luego, debía de realizarse precisamente desde el trono, el *thémis*, ese lugar concedido por Zeus que implica un conocimiento del “derecho divino”, y son los reyes quienes “conocen así esas *thémistes* y en el juicio tienen que restablecer su alteración mediante las *díkai* o «veredictos»” (Pérez, 1978, n. 5, p. 75).

Precisamente en los *Trabajos y Días* se desarrollará esta concepción de Justicia como acto de juzgar en el cual se emiten veredictos, los cuales, no obstante, pueden poseer la cualidad de justos o injustos, esto en tanto más certeros o más errados sean respecto de aquello que se juzga y de aquel que lo hace. Y es que Hesíodo pretende contraponer estos dos sentidos de la Justicia para aleccionar a su hermano Perses, pues la una, la que deviene directamente de los mandatos divinos y es análoga de la Justicia cósmica que preserva Zeus, ésa es la auténtica Justicia, mientras que allende se encuentra una justicia exclusivamente de los mortales, una justicia caprichosa que tiene que ver con los veredictos que no enderezan nada, sino que por sí mismos son torcidos y benefician a quienes con favores inclinan la balanza de su lado (como se cuenta que el propio Perses hizo al sobornar a unos jueces para ganar la mayor parte de la hacienda que había dejado el padre de ambos tras su muerte). Pero de esta Justicia primera, hija de Zeus y Temis, nos dice el poema hesíodico:

Y he aquí que existe una virgen, Dike, hija de Zeus, digna y respetable para los dioses que habitan el Olimpo; y siempre que alguien la ultraja injuriándola arbitrariamente, sentándose al punto junto a su padre Zeus Cronión, proclama a voces el propósito de los hombres injustos para que el pueblo castigue la loca presunción de los reyes que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos con retorcidos parlamentos (*Trabajos y días*, vv. 256-263).

A pesar de los veredictos torcidos que las humanas leyes permitan proclamar, la Justicia divina (o, si se quiere, cósmica) no permite por mucho tiempo tal alteración –que es, en ello hay que insistir, una perturbación en el cosmos—, pues es la Justicia el don con el que dota a los mortales el padre de dioses y hombres, Zeus, de la cual siempre permanece vigilante:

¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los

hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor. Y así, si alguien quiere proclamar lo justo a conciencia, a él le concede prosperidad Zeus de amplia mirada; mas el que con sus testimonios perjura voluntariamente y con ultraje de la justicia causa algún daño irreparable, de éste queda luego una estirpe cada vez más oscura, en tanto que se hace mejor la descendencia del varón de recto juramento (*Trabajos y días*, vv. 275-285).

La vida de los hombres sólo puede ser una buena vida en tanto que obedezca al principio de la Justicia, pues esta forma de vivir conforme a ella es abrazar a la vez el orden del mundo, cosmos organizado por la divinidad que ve y hace cumplir los inmortales designios. La justicia humana es un lejano eco de esa Justicia superior, pero, no obstante, para los hombres limitados a su propia visión que no puede ser más que de particularidades, lo mejor es vivir conforme a esa justicia humana, evitando a toda costa la *hybris*, que pierde a los mortales.

Es el mejor hombre en todos los sentidos el que por sí mismo se da cuenta, [tras meditar, de lo que luego y al final será mejor para él]. A su vez es bueno también aquel que hace caso a quien bien le aconseja; pero el que ni por sí mismo se da cuenta ni oyendo a otro lo graba en su corazón, éste en cambio es un hombre inútil (*Trabajos y días*, vv. 293-298).

Y, como podemos ver, la justicia humana no es un mero dictar veredictos justos, correctos, no se reduce a un aspecto normativo o nomotético, sino que implica ese otro aspecto que también le fue esencial al crónida a la hora de instaurar el orden de todo lo que es: la inteligencia, la prudencia, puesto que para los hombres no es posible vivir conforme a justicia si a la par no llevan a cabo una reflexión sobre sí mismos, reflexión en la que se den cuenta de lo que es mejor para sí, siempre que no traspasen los límites de la cordura, de lo que propiamente son, es decir, que no se acerquen ni de lejos a la peligrosa *hybris*: “la especie humana es la única entre los mortales que es capaz de *hybris*, la única que puede desafiar a los dioses y a la vez perturbar, incluso destruir la naturaleza” (Ferry, 2009, p. 164). Por esto, la forma “suprema” de justicia humana la encontramos no en el aparato jurídico, aquel que falla a favor de Perses, el hermano de Hesíodo, aparato que puede

dictar veredictos torcidos con apariencia de rectos, sino más bien en el reconocimiento del orden divino del mundo del cual la vida humana forma parte; y por lo tanto la justicia humana como modo de vivir de la mejor manera posible en armonía con este cosmos (en “armonía con la armonía”) consistirá en prevenirse de la desmesura, en mantenerse alejado de la *hybris* en cada aspecto de la vida, desde el más íntimo y familiar hasta el más cósmico y natural (lo cual queda señalado por Hesíodo al marcar una suerte de calendario agrario al cual el hombre, si vivir bien quiere, debe acoplarse). Así, no hay mejor consejo que éste otro que le hace Hesíodo a Perses, consejo propio de un sabio: “Guarda las proporciones; la medida en todo es lo mejor” (*Trabajos y días*, v. 694).

## B) LA ODISEA

### De cómo habitar el mundo con justicia

Hasta aquí hemos visto a través de los mitos arcaicos, esos que se encuentran en los poemas hesíodicos, la configuración del mundo y cómo éste se allegó a ser lo que es: un cosmos, y su trabajosa transfiguración desde lo primero existente, el informe Caos, hasta la definición de todo cuanto hay, atendido a un orden armonioso, equilibrado, justo y bello. De igual manera hemos señalado que hay una oscuridad latente en lo íntimo de este cosmos, pues, si es un cosmos perfecto lo es sólo en tanto que no es absoluto, en tanto que hay resquicios por doquier – en el fondo de su estructura misma, casi a manera de cimientos— de las fuerzas del Caos, fuerzas oscuras que se extienden sin medida, sin distinguir entre la vida y la destrucción y que amenazan cada tanto con volver a ese estado originario en que lo único que había era el Espacio Vacío. ¿Cómo puede ser esto posible? ¿No ha consistido precisamente en desterrar todas las fuerzas caóticas la batalla emprendida por Zeus a través de la cual instaura finalmente el orden? Sí, mas no olvidemos que las divinidades son inmortales, sempiternos seres que pueblan el mundo y que desde tiempos arcaicos lo fueron modelando hasta que éste llegó a ser lo que es, y en las divinas batallas que se emprendieron no fueron muertos los

dioses del desorden sino sólo enterrados en ese terrible abismo que yace en las profundidades de Gea, el Tártaro, que también es constitutivo del mundo. Además, los sucesivos imperios de los dioses y el del mismo crónida sólo han llegado a establecerse a partir de una iniquidad doble, por un lado, destronar al padre conspirando en su contra, y por otra, contener de manera ruin (o sagaz, en el caso de Zeus) a la generación sucesiva, pues el vaticinio de los abuelos, los dioses primeros (Gea y Urano), es que de su consorte nazca algún hijo que lo pueda derrocar. Así el cosmos tiene en su epicentro cierta injusticia y oscuridad, necesarias, no obstante, para mantener el reino de la Justicia y la armonía. Pero hay algo más. Después de los dioses, vienen los hombres. Y las fuerzas caóticas tienen en ellos importantes diligentes, pues prestos a una vida errática arriesgan el orden del mundo a través de la terrible *hybris*, la loca desmesura que hace perder a los hombres envanecidos cuando pretenden cambiar el curso de las cosas del universo, ufanándose de una pretendida libertad que les diferencia de todos los demás seres mortales que habitan el mundo. Desmesura es violar las leyes humanas, engañar al prójimo mediante dolosos medios, cometer las más terribles iniquidades, pero también lo es el desafiar la ley divina, ley del cosmos, queriendo trastornar a su favor el acontecer natural de los eventos, de la vida y de la muerte, de los ciclos naturales, de los designios del Hado funesto que tejen las Hilanderas para cada hombre, y, en fin, creerse semejantes o —¡máxima soberbia!— mejores que los dioses bienaventurados. La *hybris* palpita en el pecho y en las mientes de los mortales humanos, que ciegos a la armonía divina la ultrajan sin darse cuenta de que con ello se conducen a sí mismos a la ruina, ¡desgraciados!

Este cosmos regido por Justicia únicamente permite una manera de vida buena, es decir, una vida que se encuentre distanciada de las cuitas que suelen marchitar a los mortales (recordemos que las divinidades son bienaventuradas por hallarse alejadas de los terribles males que acechan a los hombres, principalmente la vejez y la muerte) y que conduzca a una existencia feliz sin perturbar el equilibrio de todo cuanto es, y esta manera de vivir corresponde precisamente a vivir conforme a la Justicia, es decir, un acoplamiento a aquella norma universal que es el eje del cosmos, de ahí que los dioses que son llamados



“los bienaventurados”, los que habitan en el Olimpo y cuidan de especial manera la conservación del orden universal sean consecuentemente los dioses más justos, en contraste con todos los dioses anteriores a ellos que se hallaban más relacionados con el desorden y la injusticia. Pero el dilema de la vida buena no se presenta decididamente en los inmortales, sino antes bien, en los mortales, pues es para éstos para quienes no es evidente el orden imperante en el mundo, para quienes todo se presenta no como un cosmos sino como incertidumbre y confusión, que sólo pueden ser aparejadas mediante el uso de la libertad que ellos creen más absoluta. Y ya planteábamos más arriba las preguntas cruciales de un mortal ante el escenario divino: ¿cómo vivir en este cosmos? ¿Cuál es el papel del ser humano dentro del orden divino? Sólo aquí podemos hablar auténticamente de vida buena en tanto que ésta implica forzosamente una elección, un discernimiento frente al vivir ennegrecido de los más, y en esta elección les va la vida a los mortales pues de ello depende en último término el sentido de su existencia, así como la felicidad en la misma. La vida buena es vivir conforme a la armonía del cosmos, vivir con Justicia en este orden bello del mundo, pero aquí nos aparecía una nueva dificultad, pues si para los dioses la Justicia es algo más evidente, no lo es para los hombres, para quienes su justicia civil y política es apenas un remedo de la Justicia del cosmos, ya que la una es relativa y contingente mientras que la otra es universal y necesaria<sup>12</sup>, y únicamente esta segunda Justicia es la que puede auténticamente ganarles a los hombres una vida buena en consonancia con el cosmos, lo que podríamos llamar una vida con sabiduría. Pero ¿en qué consiste esta Justicia humana? Alejémonos aquí de los preceptos de los reyes y de todo aparato jurídico, que también éstos permanecen sordos a los acordes divinos de la armonía del mundo, y más bien busquemos un indicio de la Justicia en esa actitud desfavorable que invoca el retorno del Caos, la estruendosa *hybris* que marca la radical diferencia respecto a vivir con sabiduría, pues en esta perturbación de la belleza del cosmos radica la mayor injusticia

---

<sup>12</sup> Nótese aquí, de paso, cómo se empieza a perfilar esa distinción que, sobre todo a partir de Platón, marcará el porvenir de la filosofía en general, y más específicamente de la tradición metafísica: lo aparente aprehensible por medio de los sentidos y lo inteligible únicamente mediante razón, lo transitorio y lo permanente, lo falaz y lo verdadero, el mundo de la multiplicidad caótica reflejo del mundo de la unidad ordenada.

humana, ya que no únicamente se acarrearán la desgracia a sí mismos los mortales sino que verdaderamente amenazan al cosmos entero (una vez más hemos de recordar que en esta configuración del mundo cada elemento está conectado con otro, y así, todos con todos). Por ello, en un primer momento la actitud más sabia para el hombre, y que a la par lo lleve a vivir conforme a Justicia, será reconocer que el mundo sobre el cual está asentada su vida es un cosmos, un orden bello, armonioso y justo, un orden que es superior a él pues fue elaborado —no sin graves penurias— por una presencia divina que se mantiene vigilante del mismo, y reconocer a lo divino en el mundo será admitir las potencias y fuerzas que traspasan la ingenua voluntad del hombre, todo lo que no está a su alcance. Tras este acto de reflexividad sobreviene por consiguiente esto otro: si lo que se habita es un cosmos, todo lo que lo perturbe, o ponga en riesgo, o vaya en contra del orden “natural” del mismo será un atentado contra la Justicia del cosmos y esto sólo puede devenir en una existencia desgraciada para el hombre; ceder a la *hybris* será el mayor riesgo del cual habrá de prevenirse, y sólo evitándola es como se podrá vivir en armonía con el cosmos, vivir conforme a la Justicia divina imperante.

Una manera de atenerse a esto es seguir ese sabio consejo que le da Hesíodo a su hermano Perses, guardar las proporciones y mantener en todo la medida, evitar los excesos, y aquí cabría entender que se refiere principalmente a los del ánimo, pero también a los del cuerpo. No obstante, esto aún no nos dice mucho sobre la apremiante cuestión que está en juego, pues no basta con reconocer que todo cuanto *hay* es un cosmos, ni mantenerse alejado lo máximo que sea posible de la *hybris*, no pudiendo, por lo demás, señalar certeramente dónde empieza el reino de la desmesura y dónde el de las medidas y las proporciones. Así que lo que está en juego es algo más radical que cualquier definición, no se trata de conceptualizar o esbozar el significado de la Justicia, sino, ante todo, de *vivir* conforme a la misma. De lo que se trata es de habitar el mundo con Justicia. Y habitar el mundo con Justicia, en este cosmos edificado por las divinidades del Olimpo, cosmos bello y armonioso, es habitarlo sabiamente. ¿Cómo pueden los mortales vivir sabiamente? Hubo un tiempo, según Hesíodo,

en que los hombres vivían alejados de toda penuria y de toda fatiga, en que la vida mortal era de una delicada y deliciosa dicha que les hacía a los hombres acercarse increíblemente a la vida de los bienaventurados, siendo la única diferencia que los unos eran mortales y los otros inmortales, pero a los hombres les venía la muerte suave, así como el dulce sueño acaece lentamente en los durmientes que cierran sus ojos y su mente a las ataduras del tiempo; además, estos hombres que así morían se convertían en divinidades menores, en geniecillos o *daimones* que “vivían” aún en una eterna dicha. Estos hombres muy cerca estaban de vivir sabiamente, y podríamos hacer tal afirmación, si no fuera porque en esta raza dorada no existía siquiera la posibilidad de la *hybris*, y por tanto de una elección vital que les hiciera a los hombres decidirse por el camino que pone en sintonía la existencia con los acordes del universo. Pero la raza de los mortales humanos fue degenerando progresivamente atravesando aún la raza de plata y la de bronce hasta que los olímpicos crearon una raza de héroes, la de esos semidioses que serán guardianes de los designios de Zeus en la tierra y que cuidarán primordialmente que se mantenga el orden y la armonía, domeñando cualquier monstruoso brote del Caos que amenace con romper el cosmos y traer de vuelta los tiempos oscuros donde reina sólo el Espacio Vacío. Posterior a esta raza de héroes nacerá aún una más, la de hierro, que en cierta manera representa el nivel más ínfimo de humanidad, pues aquí los hombres están atados al trabajo y con ello a la penuria constante, la miseria vejadora y la tragedia de confundir en cada aspecto de su vida las alegrías con los males<sup>13</sup>. Pero, paradójicamente, es justo en esta raza de hombres de hierro en donde puede darse auténticamente la sabiduría, pues aquí, distanciados irreversiblemente del mundo ordenado por los dioses, los mortales tendrán la oportunidad de develar la armonía del cosmos, entender la divina Justicia y vivir conforme a ella, esto es, vivir con una sabiduría aprendida por ellos mismos.

El modelo de hombre que vive una vida sabia lo hallamos en un mortal que se encuentra situado en el umbral entre los dos mundos, o mejor dicho, entre las dos razas, la raza de los héroes y la raza de hierro. No es un semidiós ni su

---

<sup>13</sup> Hesíodo desarrolla esto en el “Mito de las Edades”, *cf.* *Trabajos y días*, vv. 106 – 201.

estirpe se remonta a los divinos, hijo de padres mortales, no obstante, tomará parte en las grandes batallas que relatarán por generaciones los aedos cantando sus hazañas en las que acompaña a seres que, a diferencia de él, sí son semidioses. Se trata de Odiseo, rey de Ítaca, héroe que combatió junto a los aqueos en la guerra de Troya, aquella que fue motivada con el afán –declarado, al menos— de recuperar a la bella Helena, esposa del rey de Lacedemonia, Menelao, y en la cual había, por lo menos del lado de los argivos, un semidiós, el divino Aquileo, hijo de Peleo y de la diosa Tetis. Odiseo destacará entre los aqueos, además de la fuerza y la hermosura, por su sensatez, y aún más, por su astucia; no en vano constantemente le llama Homero el “fecundo en muchos ardidés”, la sagacidad es su característica, la cual le llevará a realizar un camino muy distinto una vez que se halle alejado del campo de batalla, de los campos de Ilión en los cuales gastó junto a sus compañeros diez años de su vida. Lo interesante es que en Odiseo encontramos un héroe de un tipo muy distinto al de Aquileo, bello, divinal, fuerte, embravecido, furioso y de pies ligeros éste, que es capaz de ufanarse de sus propios dones y de ser hijo de una inmortal, lo cual le lleva a acceder a momentos de profunda cólera, o a ensoberbecerse al grado máximo de amenazar a Agamenón, también rey y hermano de Menelao, o a llevar la crueldad en el campo de batalla a su grado más obscuro; pero fuerte, prudente, inteligente y astuto aquel, para quien su fuerza no proviene de un linaje divino, sino antes bien, de la consideración reflexiva de su actuar; Odiseo medita en su cabeza y en su pecho sus acciones futuras, de manera que doblega los ímpetus del aterido corazón para configurar su propio porvenir, no únicamente la resolución del momento. Odiseo es aún un héroe, pero un héroe mortal que a diferencia de Aquileo sabe que su única inmortalidad posible es la que le ganen sus acciones dignas de ser cantadas por los poetas, pero también sabe que su mortalidad es precisamente la fuente de riqueza más grande que posee, pues sólo por esta mortalidad vale la pena pelear en ingente guerra tras de la cual ha de volver a su tierra a gobernar sobre su pueblo y sobre su hogar, reuniéndose nuevamente con su amada y con su hijo. Por esto en Odiseo observamos una transformación muy ilustrativa, que va del héroe de la épica al héroe de la mundanidad, con esto

queremos decir que si en un primer momento su heroicidad vale únicamente en tanto que los campos de Ilión y la guerra en que está inmerso constituyen por completo su mundo, en un segundo momento su heroicidad habrá de hacerse valer no en los campos de batalla, sino en el mundo mismo, en el anchuroso Ponto que lleva su embarcación a los parajes más indómitos de la vida, y por ello su trayecto será mucho más apegado al mundo, el cual le puede llevar de vuelta a su hogar o perderle en el trayecto, y es aquí cuando el divinal Odiseo empieza a vivir el camino de la sabiduría.

## La Odisea

En la *Odisea* presenciamos en nuestro personaje principal un nuevo tipo de heroísmo que si bien en ciertos aspectos es heredero del de Aquileo, se destaca de éste por lo que ya hemos señalado con anterioridad: hay un tránsito del héroe de la épica, esencialmente guerrero, al héroe de la mundanidad, y por este motivo Odiseo será más el héroe que busque la sabiduría reivindicando en su travesía otro tipo de valores que distan de los guerreros (la heroicidad, o incluso la crueldad, el honor y la destrucción), sus valores por el contrario tienen que ver con la salvación, la conservación y la autoconservación de la vida, es por ello que el camino de nuestro héroe será el de un “arte de la vida”, y al finalizarlo será Odiseo un maestro en dicho arte. Lo que ahora está en juego es un dominio de la vida, que pretende, precisamente, consumarse en una “vida buena”: “La figura del héroe principal incorpora el espíritu moderno del modo más puro y pleno. Los oyentes contemporáneos podrían aprender de Ulises<sup>14</sup> a dominar la vida” (Fränkel, 2004, p. 99). Este dominio de la vida del cual será su propio maestro Odiseo implica un nuevo campo de aprendizajes, en donde no es la habilidad técnica la que puede engrandecer al héroe (como sí lo era en el campo de batalla), sino la astucia, que si bien implica una habilidad técnica, da prioridad ante todo a la prudencia, al sabio discernimiento que parte de un re-conocimiento del mundo y

---

<sup>14</sup> Ulises, nombre latinizado para Odiseo.

por ende, de la vida: “aprender a conocer el mundo como es, habérselas con las cosas del modo más ventajoso, y sacar cada uno adelante su vida” (Fränkel, 2004, p. 99); sólo conociendo el mundo puede uno, por lo tanto, conocer la consistencia de la propia vida, y a la vez sólo de esta manera, conociendo el mundo y la propia vida, puede uno aprender a vivir, vivir sabiamente.

La cosmogonía hesíodica nos revelaba precisamente un cosmos, un orden armonioso, justo y bello de la totalidad de las cosas, y la mayor Justicia el mantenimiento de dicho orden, por tanto, vivir conforme a esa Justicia cósmica se nos presentaba como la mayor sabiduría a la que pueden aspirar los mortales, y Odiseo es el modelo de dicha vida, es él el maestro de este arte del vivir bien, pero no logrará esto sin dificultades, pese a que las lecciones en que consiste esta sabiduría son bastante simples. De hecho la principal lección la hemos mentado ya una y otra vez, la totalidad de lo existente es un cosmos en armonía, y la sabiduría consiste precisamente en vivir armónicamente con dicha armonía cósmica, pero también, a la manera de los héroes enviados por Zeus –Heracles, Jasón, Perseo— en realizar dicha armonía en el plano de lo mundano y resguardar (y ante todo resguardarse) del surgimiento de las fuerzas de Caos, en especial de la constante *hybris* siempre latente, y esto implica en primer término conocerse a sí mismo, saber los propios límites, quién es el que se es y a dónde se pertenece, que en esto consiste precisamente la ordenación del cosmos, esa repartición de las dignidades que efectúa Zeus: darle a cada cual su lugar dentro de todo lo que es. Y a la manera de *La Teogonía*, *La Odisea* es menos una epopeya de aventuras o de acontecimientos fantásticos, que el relato mítico de un transcurso vital: el tránsito del Caos al cosmos, la ordenación de la vida, su final equilibrio bajo el reinado de la Justicia. En efecto, el viaje de Odiseo no es un mero acontecer plagado de aventuras, desdichas y pesares que ha de sufrir para finalmente cobrar venganza y hacerse justicia a sí mismo, de lo que aquí se trata es de la travesía de un héroe que debe aprender cuál es su lugar natural en el mundo, y vivir dentro de este orden, no como resignación, sino con la alegre aceptación de haber encontrado lo que le es más propio teniendo la certeza de que en ese modo de vivir se encuentra la máxima armonía: “todo comienza por

una serie de fracturas, una sucesión de desórdenes que va a ser necesario afrontar y calmar. Como en la teogonía, la historia parte del caos y termina en el cosmos. Ahora bien, ese caos original posee todo tipo de rostros distintos” (Ferry, 2009, p. 177), y serán precisamente estos rostros los que veremos a lo largo de los 24 cantos que componen el poema homérico. Lo primero será la llegada de Odiseo y sus compañeros al pueblo de los cícones, un pueblo de bárbaros donde entablan una nueva guerra y arrasan casi con la totalidad de esta raza guerrera, la cual sin embargo toma venganza cuando los aqueos descansan por la noche en la playa, con lo cual, además de perder una gran cantidad de hombres se ven obligados a huir. Tras escapar llegan a la tierra de los lotófagos, tierra en la que florece una extraña flor de la que se alimentan sus habitantes, dulce como la miel pero que le produce el olvido a quien la consume; allí pierden las mentes algunos de sus compañeros, pues tras imprudentemente haber probado el loto se aferran a esa tierra y olvidan que deben volver a casa. Después está la llegada a la isla de los cíclopes, en dónde la curiosidad de Odiseo los llevará a verse encerrados en la cueva del cíclope Polifemo, uno de los hijos de Poseidón, quien cruelmente devora de a poco a sus compañeros hasta que Odiseo traza un plan para escapar. Como es sabido, cuando el cíclope le pregunta su nombre a Odiseo después de que éste le ha regalado con vino, Odiseo le responde “Nadie”, nombre que dice más de lo que aparentemente muestra. Odiseo deja ciego a Polifemo con una pica, tras verse éste rendido al sueño por el vino, y urdiendo una nueva estratagema logran escapar él y sus compañeros, no sin antes ufanarse el magnánimo Odiseo por su artimaña y la victoria que ha obtenido sobre el cíclope. Sin duda aquí hay un arranque de soberbia por parte de Odiseo, cede a la desmesura, lo cual será castigado por los dioses, en este caso específicamente por Posidón, el padre de Polifemo, quien condena el viaje de Odiseo a Ítaca augurándole que, si logra regresar (pues, ante todo, es ayudado por otra divinidad, Atenea), no será sino después de bastante tiempo y regresará él solo, perdiendo en el camino a sus augustos compañeros. Y una serie de desventuras se desatan sobre Odiseo y sus acompañantes, en donde vemos cómo el héroe se aproxima por su insaciable curiosidad a tierras y seres extraños poniendo en peligro su regreso y su propia

vida, pero saliendo airoso a final de cuentas, no sin pérdidas, pero sí habiendo aprendido alguna lección que le será crucial. Así, tras peregrinar por el mar llegarán a la isla de los eolios donde el rey Eolo le hace un regalo espléndido, le regala una bolsa con todos los malos vientos que podrían desviar su curso, encomendándole que no la abra hasta que llegue a su patria. Pero sus compañeros de viaje, celosos por el regalo que le ha hecho el rey, abrirán la bolsa y desatarán los malos vientos que una vez más perderán su nave. Llegan a la isla de los lestrigones, unos gigantes violentos que tan pronto los ven les comienzan a arrojar enormes piedras que por poco hunden toda la flota. Luego llegan a la isla de una diosa menor, Circe, que usa la magia para convertir a sus compañeros en animales, pero Odiseo, ayudado por el dios Hermes que le recomienda comer de una planta para evitar el embrujo de la diosa, logra afrontar a Circe y amenazándola logra que revierta el encanto sobre sus compañeros convertidos en animales. Allí pasan más de un año, sumidos en banquetes majestuosos y Odiseo entregado al amor de la diosa hasta que es reprendido por sus compañeros y recuerda que debe volver a su patria, para ello tiene que hacer antes un nuevo viaje, esta vez al reino de los muertos, el Hades, para consultar al vidente Tiresias sobre el itinerario que deben seguir para regresar a su casa. Tras conocer las recomendaciones del vidente, vuelven a emprender el viaje y pasarán ante las sirenas, cuyo canto enloquece a los hombres y los pierden para siempre, pues estos se arrojan sin más a ellas, sin embargo Odiseo, astuto y asiduo de experimentar los secretos deleites del mundo, se las arregla para escuchar el canto de las sirenas sin arrojarse al mar, y así es el único mortal que logra escapar de ellas. Llegan a una isla por fin, donde pacen las vacas del Sol, Tiresias le había advertido a Odiseo que ni él ni sus compañeros podrían tocar una sola vaca, pues caso contrario, enfurecerían al dios que les depararía tempestades nublándoles su regreso. Odiseo lo advierte a sus compañeros, pero éstos desobedecen su mandato y se hacen un festín con las vacas sagradas. Al partir sus embarcaciones se ven despedazadas en el anchuroso Ponto. Los sobrevivientes tienen que vérselas con un nuevo terror, pasar por el escollo donde habitan dos peligros nefastos: Escila y Caribdis. Sólo Odiseo sale indemne de este



escollo, sacrificando a costa de su propia vida al resto de sus compañeros. Tras andar errante en un pedazo de embarcación por nueve noches, llega a la isla donde habita la divina Calipso, la diosa que se enamorará de él y que le mantendrá oculto por más de siete años. Pero con la ayuda de Atenea, quien intercede por él ante Zeus mismo, es liberado por la diosa y conducido al país de los feacios, donde finalmente podrá dar cuenta de todas sus cuitas y sus desventuras, así como revelar su identidad, su origen y su destino. Los feacios le proveerán de todo lo necesario para llegar a Ítaca, donde aún tendrá que afrontar unas cuantas pruebas más: mantener oculta su identidad bajo la apariencia de un mendigo para finalmente, junto con su hijo Telémaco al que previamente le ha revelado su verdadero carácter, hacer justicia en su hogar y asesinar a los cientos de pretendientes que desde hace veinte años degollaban sus bueyes y se servían magníficos festines, pretendiendo a su esposa, Penélope.

Terminemos hasta aquí este sumario relato de la travesía de Odiseo, pues lo urgente es que reparemos no en los detalles sino en el significado global de su experiencia, esto que ya hemos revelado que es más bien un viaje que va del Caos al cosmos: “el sentido profundo del mundo por el que transita el héroe no tiene nada que ver con la geografía. Es un mundo imaginario, por no decir filosófico, poblado de seres que no son del todo hombres ni del todo dioses” (Ferry, 2009, p. 186), cuyo sentido será la presencia de la *hybris*, la cual puede extraviar a Odiseo en el camino que lo conduce a su meta. Y la única meta de este viaje es el hogar, el *oikos*, la casa que él preside y donde vive junto a su esposa Penélope y su hijo Telémaco: “Para Ulises, la primera finalidad del viaje consiste en llegar a Ítaca para volver a poner las cosas en su sitio, para hacer que su *oikos*, su casa, vuelva a ser un cosmos –por lo que nuestro héroe es en verdad «divino»—” (Ferry, 2009, p. 180). La guerra aparece como la antítesis definitiva del hogar, por esa malhadada guerra ha perdido veinte años de vida alejado de sus seres queridos y de su lugar natural, por la guerra también se ha visto inducido a cometer los actos más atroces reivindicando los valores heroicos, los únicos que entonces eran vigentes; la guerra es, en suma, la máxima expresión del Caos dentro del ámbito humano y más específicamente para la vida de

Odiseo. Al partir de Ilión, sin saberlo, se dirige al cosmos que representa su hogar, y así al reencuentro de esa armonía perdida pero que será de mayor riqueza en tanto que ahora habrá tenido la experiencia del Caos a la par que la conciencia de su vivir errático que le llevará a dominar con maestría su propia vida como un arte. De esto dará cuenta precisamente cuando ha sido liberado de la amorosa prisión de la diosa Calipso, cuando ante los feacios asume el papel de aedo para cantar él mismo sus penurias, de las cuales se ha librado casi por completo:

Al cantar su propia travesía, Ulises abandona el anonimato en que lo había sumido el vagabundeo sin rumbo en tierras de habitantes inhumanos con los que no puede entablar comunidad y lo regresa a la condición de héroe porque este despertar anuncia el inicio de una nueva odisea, la de la lucha por recuperar lo que la guerra le arrebató: el reino de Ítaca (Farfán, 2014, p. 132).

Efectivamente, aquí tenemos las claves íntimas de este viaje del que da cuenta ante los feacios el propio Odiseo, en donde se percata de la errancia en la que se encuentra tras la guerra de Ilión, la cual le pondrá al borde del anonimato, uno de los peores rasgos para la vida en tanto que vivir con Justicia implica precisamente reconocer su lugar natural a partir de afirmarse en su propia identidad, en lo que uno mismo es, pues lo contrario es lo que caracteriza precisamente la muerte. Estar muerto es estar “sin rostro”, haber perdido el nombre, la identidad: “Todos los que abandonan la vida se convierten en «anónimos», pierden su individualidad, dejan de ser personas” (Ferry, 2009, p. 183). Una vida sabia no tiene sentido alguno si uno se entrega a la muerte, si uno pierde la identidad: “Esa despersonalización es lo que, a ojos de los griegos, caracteriza a la muerte, y la vida buena debe ser, en la medida de lo posible y durante el tiempo que se pueda, todo lo contrario a esa grisalla infernal” (Ferry, 2009, p. 183); sin identidad no es posible lograr la vida buena, y tampoco vivir en armonía con el cosmos, pues en primera instancia se estaría en falta con la comunidad a la que se pertenece y la cual lo constituye a uno íntimamente, no puede haber identidad si no se reconocen sus raíces, si no hay pertenencia a una comunidad, de ahí que sea tan importante

para Odiseo regresar a los brazos de su amada Penélope, pero también a su patria, Ítaca. Quien así vive, sin identidad o sin pertenecer a una comunidad, es desgraciado en sumo grado, pues estando vivo es como si no lo estuviera, y su andar sólo le puede traer penas y desasosiego:

La errancia y el vagabundeo es una desgracia, un infortunio, una pérdida de raíces y de identidad porque el que anda errante es un apátrida que no habita en una comunidad que lo reconozca y lo nombre, sino que vaga solo, exiliado de la humanidad, y, por ello, no es nadie (Farfán, 2014, p. 143).

Hay una condena para la vida errática, es la condena de perder la identidad y con ésta la vida (o al menos la posibilidad de una vida buena), es la condena de quien no puede siquiera intuir los acordes divinos del cosmos, entrever que hay una concordancia en todo lo existente y que todo, él mismo incluido, tiene un lugar al que pertenece y en el cual se puede desarrollar de mejor forma, es la condena de no ser nadie, o, por el contrario y con aún más precisión, justamente ser “Nadie”, como Odiseo mismo se nombra ante Polifemo tramando en su corazón trazas insidiosas y con mayor razón de la que él mismo cree; “Nadie” se llamará el héroe en tanto que se mantenga flotante en el mar indómito entregado a las desventuras que se acarrearán por su propia desmesura, y por siempre “Nadie” habrá de ser si olvida quién es, de dónde viene y a dónde va (puntos ambos que convergen, pues allí a donde Odiseo se dirige, es en verdad de donde ha partido). Pero “Nadie” tampoco puede sobrevivir por mucho tiempo, pues, ¿quién es “Nadie” en un mundo donde todo tiene su nombre y su lugar, su definición? ¿De dónde viene “Nadie”, a dónde pertenece? “Nadie”, pese a que se puede conceptualizar de algún modo, es uno de esos nombres con los cuales se menta lo que paradójicamente no puede ser nombrado, “Nadie” es como el nombre de Caos, ambos aluden a una indefinición, una falta de contornos precisos de tal forma que hasta cierto grado pueden serlo todo (posibilidad no menos exagerada o indefinida), así, “Nadie” es el nombre de aquel que se halla precisamente en el extremo opuesto del cosmos. Pero, cosa curiosa, lo que aquí vemos es que es

nuestro personaje quien se adjudica tal nombre, lo que nos arroja luz sobre algo bastante particular, y es que el hombre que se nombra a sí mismo “Nadie”, aún sin saberlo del todo, se arroja a sí mismo a la indefinición, a perderse a sí mismo en un acto de desarraigo, niega su tierra y su comunidad, y asimismo niega su identidad, pero esto es algo voluntario que sólo puede suceder por el hecho de creerse más allá de todo límite definitorio, ufanándose de no tener raíz alguna, o bien, por un acto que escapa a la conciencia y que se constituye en el arrebató propio del olvido; en cualquiera de los dos casos sigue tratándose de la *hybris*, pues ésta también sobreviene por la ceguera de los hombres (y el olvido constituye precisamente una de las más graves “cegueras” respecto a sí mismo). Lo decíamos ya, lo que amenaza a Odiseo en su viaje no son los monstruos fantásticos que le salen al paso, o más bien éstos son una manifestación de la *hybris*, pero no de ellos, evidentemente, sino de la del propio Odiseo, que, al enfrentarse a los monstruos marinos, a los cíclopes o a los lestrigones, al escuchar el canto de las sirenas o caer bajo el abrazo amoroso de unas diosas, está en realidad enfrentándose consigo mismo. Y es que por un lado las tentaciones son numerosas, las tentaciones de vivir como viven los númenes, o de saborear las delicias que sólo las divinidades pueden probar, o de escuchar el canto arrebatador que no fue hecho para oídos humanos, o de convertirse, él mismo, en un inmortal; y por otra parte se encuentra el riesgo de que le pase como a los comedores de loto, esos que tras probar la flor pierden en el momento la memoria y no quieren más que quedarse en esa tierra de eterno olvido, precisamente, le acecha el riesgo de que le acometa el olvido de sí, de su mujer y de su patria, pero sobre todo, de su lugar en el cosmos. Y es que, si el anonimato, esa pérdida de la identidad u olvido por parte de los demás sobre quién es uno, es lo que representa la muerte, el olvido de sí es aún peor, pues es condenarse a sí mismo al anonimato, es decir, a la muerte en la cual no hay dignidad ni honor:

Hay que saber de dónde venimos para saber quiénes somos y adónde tenemos que ir: a este respecto, el olvido es la peor forma de despersonalización que pueda conocerse en la vida. Es

una pequeña muerte dentro de la existencia, y el amnésico, el ser más desdichado de la tierra (Ferry, 2009, p. 183).

El olvido tiene múltiples rostros, puede presentarse como la eterna promesa de dicha; como el regalo bien intencionado que un ser extraordinario otorga; como simple pérdida de memoria; como un entregarse al sueño cediendo a la debilidad del cuerpo y relajando el estado de vigilancia que es preciso mantener a todo momento mientras se encuentra en esa travesía; como un extraviar las indicaciones que muy cautelosamente se le han hecho o inclusive olvidar cuál es su destino último. Pero como sea, cualquier manifestación del olvido es ante todo un olvido de sí mismo, de lo que uno es y de cuál es su lugar en el mundo, es la despersonalización que trae los reinos de Hades más cerca, donde todos los muertos son como sombras de rostro difuso que no se reconocen a sí mismos ni a los otros, a excepción de que intervenga algún elixir que les devuelva efímeramente la vitalidad. Y en el corazón de quien olvida, tarde o temprano empieza a crecer la congoja de haber perdido el rumbo de la existencia, quien olvida no simplemente no recuerda, sino que se pierde a sí mismo en tanto que se ha fugado de sí algo que antes le era constitutivo. Y Odiseo a cada momento tropieza con estos rostros múltiples del olvido, cada que su curiosidad lo lleva a unas islas en las que nada ha de buscar, como en la tierra de los cicones, o la isla de los cíclopes, o la isla de Circe, o la de Eolo. Y allí mismo, cediendo a su audacia y a su curioso carácter, se entrega continuamente a actos que ponen en peligro su retorno a Ítaca, cuando creyéndose afirmar a sí mismo, en realidad se olvida de lo que le es más propio, así ante Polifemo, por ejemplo, pero también en el episodio en que se encuentra con la diosa Circe y gasta un año de su vida allí, o bien en altamar, al pasar junto a las sirenas y querer escucharles cantar. Lo decíamos ya, lo que caracteriza a Odiseo a diferencia de Aquileo es la astucia, pero sobre todo la prudencia, el uso de la inteligencia antes que el ardoroso valor y la fuerza (aunque no por ello Odiseo es un cobarde); olvidarse de esto es peligroso, pues representa la posibilidad de caer sin más en los actos que son lo más contrario de la naturaleza propia, esto es, desconocerse a sí mismo.

Una tentación por sobre todas será la que exprese en mayor grado la faz del olvido, peligro para el héroe de no retornar nunca más a su hogar, de nunca más ser lo que se supone que es, y esta tentación será por sí misma la mayor afrenta con la que tiene que vérselas Odiseo, consigo mismo, por supuesto, pero por verse arrebatado por la tentación de dejar de ser para siempre lo que es, la elección será suya, y de lo que elija depende su vida. A Odiseo le es ofrecido un regalo que, a muy pocos mortales, afortunados o desgraciados, les ha sido concedido, un presente que ha sido durante largo tiempo la más grande codicia de los hombres, su meta última, y por lo cual envidian, adoran y temen a los dioses; a Odiseo le es ofrecida la inmortalidad. Tras escapar de la monstruosa Escila y la temible Caribdis, Odiseo llega penosamente a la isla de la ninfa Calipso, quien lo recibe y hospeda dándole todas las atenciones, sanando tanto su cuerpo como su alma, pero el asunto no podría quedar ahí simplemente, pues Calipso se ha enamorado de Odiseo, y éste, que tan augustamente se ha entregado noche tras noche en abrazos amorosos en el lecho de la divinidad, le ha hecho crecer en el pecho el ardoroso deseo de estar con él por siempre, de amarlo eternamente. Es así como, aún después de que el dios Hermes se ha dirigido hacia ella para transmitirle el mandato de los dioses del Olimpo, de Zeus especialmente, para que deje partir a Odiseo, quien ha permanecido encerrado en esa isla más de siete años, pues bien, aun así, le dice la diosa a Odiseo:

«¡Oh Laertíada, retoño de Zeus, Ulises mañero!

¿De verdad tienes prisa en partirte al país de tus padres  
y volver a tu hogar? Marcha, pues, pese a todo en buena hora;

mas si ver en tu mente pudieses los males que antes  
de encontrarte en la patria te hará soportar el destino,  
seguirías a mi lado guardando conmigo estas casas,  
inmortal para siempre, por mucho que estés deseando  
ver de nuevo a la esposa en que piensas un día tras otro.

Comparada con ella, de cierto, inferior no me hallo

ni en presencia ni en cuerpo, que nunca mujeres mortales

en belleza ni en talla igualarse han podido a las diosas.» (*Odisea*, V, vv. 203 – 213).

¿Por qué no, aceptar la inmortalidad, vivir eternamente joven junto a una diosa como la cual ninguna mortal es bella? ¿No es acaso el sueño de cualquier hombre? ¿Cómo resistirse a semejante tentación? Pero tras lo más evidente se oculta algo con sentido más profundo, pues no se trata aquí simplemente de la satisfacción de un deseo o de todos los deseos que pudieran surgir en una vida de hombre, alcanzando la inmortalidad y allegándose así a los bienaventurados; tampoco es una cuestión sobre el romance imposible entre un hombre y una divinidad, lo que está en juego es la propia vida que se debate entre dos fronteras insalvables: la mortalidad y la inmortalidad, y la elección que en este caso se le da de manera privilegiada a Odiseo, implica una manera de situarse en el mundo, de asumir la propia existencia, y como consecuencia de ello, la realización efectiva del viaje en el que se halla inmerso. Ante el fulgurante encanto de la diosa, Odiseo rechaza la oferta, aun cuando reconoce que su esposa en nada podría igualársele a Calipso; decide partir, pues bastantes lágrimas ha derramado ya sobre las costas de la isla sin poder marcharse a su patria llevado por el curso de las olas que lo sienten llorar. Odiseo, más allá del devoto amor por su esposa, reconoce algo esencial: él es mortal, es el que es, y pese a que podría ser algo distinto, sería a riesgo de dejar de ser él. Esto que parece una perogrullada en realidad no lo es, pues si la Justicia es estar en armonía con la totalidad de lo que es, y uno mismo forma parte de esa totalidad, entonces en primera instancia hay que estar en conformidad con lo que uno mismo es, con el “lugar natural” que le ha tocado en suerte en el cosmos, y a los hombres les fue deparado ser mortales, mientras que a los númenes, inmortales. Odiseo sabe esto, y aquí su decisión de mayor envergadura será decantarse por no dejar de ser aquello que es, asumir su propia vida desde su esencial mortalidad, pues reconoce que:

(...) el objetivo de la existencia humana no es, como pensarán pronto los cristianos, ganar por todos los medios, incluidos los más honestos y los más fastidiosos, la salvación eterna, conseguir la inmortalidad, puesto que una vida mortal venturosa es muy superior a una vida de inmortal malograda. En otras palabras, Ulises está convencido de que la vida «deslocalizada», la vida fuera de su hogar, sin armonía, fuera de su lugar natural, al margen del cosmos, es peor que la misma muerte (Ferry, 2009, p. 17).

El mortal que pretende elevarse a ser inmortal es desgraciado por renegar de su condición, por negarse a vivir como lo que es, pero también porque atenta contra la armonía del cosmos en el que los humanos han sido situados como mortales, y como mortales tendrían que aprender a vivir y lograr aprehender el sentido del cosmos que habitan. El mortal que se pretende inmortal vive un loco sueño por el cual puede ver su vida entera destruida; mejor es: “aceptar la condición humana, es decir, a pesar de todo, la finitud: un mortal que no acepta la muerte vive en la *hybris*, en una desmesura y una forma de orgullo que llevan a la locura” (Ferry, 2009, pp. 183 - 184), y en ésta, jamás podrá acercarse a la vida buena, a vivir sabiamente. No es sólo olvidarse de lo que se es, la inmortalidad convoca el desorden, la desfachatez de quererse igualar a los dioses y con ello romper uno de los acordes divinos por lo que otros compases de la armonía cósmica se verían también destruidos. ¿Qué sería de Penélope si Odiseo se volviese inmortal? ¿Qué pasaría con su hijo, Telémaco? ¿Y cuál sería el destino de Ítaca? Inmortal, Odiseo no tendría más razón de ser, perdería todo sentido gobernar entre los mortales y todo lo que posee, sus pertenencias y sus relaciones, se esfumarían ante el peso del aplastante tiempo, al cual sería inmune el propio Odiseo. Por eso la propuesta de Calipso no es tan vana como aparenta, pues únicamente le concedería a nuestro héroe la inmortalidad y la juventud eterna a precio de que él permanezca a su lado, los inmortales sólo pueden vivir entre los de su mismo género, mientras que lo mortal está condenado a desaparecer dejando apenas un levísimo rastro que bien pronto será devorado por el olvido. ¿Podría Odiseo presenciar cómo envejece su esposa, cómo muere y a su muerte le sigue la de su hijo, mientras él permanece siempre joven? ¿Podría tolerar impasiblemente el decaimiento de su Ítaca, sacudida por la perversión, patria en la que convivió con todos sus seres



queridos y que a él mismo le vio nacer? ¿Podría, sin más, aceptar dejar de ser el que es? Evidentemente sí, podría pasar todo esto, pero si el poema nos canta el retorno de Odiseo a Ítaca, la venganza que toma de los voraces pretendientes, el reencuentro hartamente emotivo con su amada esposa, y la final instauración de la paz entre los familiares de los pretendientes asesinados, es porque su propio carácter le hace ser un amante de la vida, con los riesgos que implica el aventurarse al descubrimiento de lo nunca antes sobrevivido por los mortales, pero con la prudencia necesaria para salir airoso de los embates de las criaturas que lo orillan a la desmesura, habiendo aprendido algo nuevo que se inserta dentro de la totalidad del cosmos; precisamente, Odiseo va conociendo el cosmos, reconociendo su belleza, su armonía y sobre todo la Justicia que todo lo rige, y en este reconocimiento de la configuración esencial de todo lo que es, no puede menos que reconocer su propio lugar en el cosmos, y tras saborear las dulces aguas de la promesa de la eterna vida, que le fueron brindadas directamente de los labios de una egregia diosa, rechaza la inmortalidad y acepta —reafirmando en ella— su condición de mortal con todas las obligaciones que dicha condición le impone: en primer término, llegar a su patria, su punto de partida que es asimismo su último punto de llegada, para implantar la justicia en su casa y entre sus conciudadanos, y finalmente aceptar su lazo conyugal con la mortal que ha escogido por esposa. Y en ese trayecto, conforme más va descubriendo la armonía de la totalidad y conociendo el cosmos, más se aproxima a la vida buena propia del sabio, en la que sus resoluciones gracias a las cuales elige la vida mortal, representan a la vista de los dioses, sólo un instante, pero un instante que para los hombres es acaso el único que vale la pena vivir: “lo que mueve a Ulises en profundidad es el deseo de volver a su país, de estar en armonía con el cosmos, pues dicha armonía vale más que la misma inmortalidad que le promete Calipso”, pues “si acepta su condición de mortal no es para ir a peor, sino para vivir mejor” (Ferry, 2009, p. 210).

Es así que la *Odisea* representa ese excepcional transcurso del Caos al cosmos, excepcional porque es realizado por un mortal que tiene que enfrentarse con seres que representan la *hybris*, pero no la latente en el mundo, sino la que

habita en su propio ser, y así, el combate último de este héroe es el que lleva a cabo en su propio pecho cuando se enfrenta a las tentaciones que el mundo le ofrece, pero primordialmente a los ímpetus de su corazón en el que ha de domeñar el coraje, el ansia de venganza, o el pálido temor que hace desfallecer los miembros, y así le habla Odiseo a su embravecido corazón: “«Calla ya, corazón, que otras cosas más duras sufriste / como el día que el ciclope, de fuerza sin par, devoraba / mis valientes amigos: tú allí te aguantaste y, al cabo, / con la muerte a la vista, mi ardid te sacó de la cueva.»” (*Odisea*, XX, vv. 18 – 21). Este dominio de sí es la inexpugnable fortaleza que sólo llega tras haber reconocido lo que es, manteniendo salvaguardada su identidad y rehuyendo de las posibilidades engañosas de ser lo que no es en un cosmos donde todo está regido por una Justicia divina, las más de las veces invisible, inaudible, ininteligible para los mortales que se gozan en la ceguera. Así, en las postrimerías de su navegación por el inacabable Ponto, Odiseo parece reconocer aquello que para los dioses es de lo más evidente, y que al principio del poema, el mismísimo padre de los dioses, Zeus cronida, expresa hacia los demás inmortales, teniendo en las mientes la terrible intriga que planearon Clitemnestra y Egisto contra el esposo de ésta, el rey Agamenón que regresaba de Ilión, y la posterior venganza por parte de su hijo, Orestes: “«Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses / achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos / los que traen por sus propias locuras su exceso de penas<sup>15</sup>.” (*Odisea*, I, vv. 32 – 34). De tal manera que quien se da cuenta de esto y conduce su vida procurando alejarse de todos los males terrenales o divinos, es el mortal prudente, cuya inteligencia radica en evitar la *hybris*; pero además, quien como Odiseo se esfuerza por retornar a su lugar natural en el cosmos, llevando a cabo el ideal de una vida buena en la que se es

---

<sup>15</sup> La voz de Zeus “altitronante” prosigue de esta manera, aludiendo aún a la historia de Agamenón en la cual se hace palpable el “hado funesto” que se acarrean a sí mismos los mortales: “Así Egisto, violando el destino, casó con la esposa / del Atrida y le dio muerte a él cuando a casa volvía. / No accedió a prevenir su desgracia, que bien le ordenamos / enviándole a Hermes, el gran celador Argifonte, / desistir de esa muerte y su asedio a la reina, pues ello / le atraería la venganza por mano de Orestes Atrida / cuando fuese en edad y añorase la tierra paterna. / Pero Hermes no pudo cambiar las entrañas de Egisto, aún queriéndole bien, y él pagó de una vez sus maldades»” (*Odisea*, I, vv. 35 – 43). Para una revisión más amplia del caso de Agamenón, revítese la trilogía esquilea de la *Orestíada* (*Agamenón*, *Las coéforas* y *Las euménides*), así como a los otros trágicos: Sófocles, con su *Electra* y Eurípides con su *Orestes*.

el que se es, pues bien, ése se convierte en un maestro en el arte de vivir, en un sabio. Y este sabio mortal será un ser excepcional, pues como muy pocos otros ha logrado reconocer la armonía que prima en el mundo, que este mundo es un cosmos, y que el cosmos –del cual uno forma parte— está gobernado por una Justicia divina; y en el arte de conducir su propia vida ha vencido (sólo gracias a haberlas saboreado) las tentaciones que descarrían a los mortales por la senda de la desmesura, ha vencido al olvido y a la sed de inmortalidad, puesto que:

El olvido bajo todas sus formas, la tentación de abandonar su proyecto de vuelta, es lo que le llevaría a renunciar a encontrar su lugar preciso en el cosmos. Pero la otra amenaza no es menor: como acabamos de ver, ceder al deseo de inmortalidad volvería a Ulises inhumano (Ferry, 2009, p. 185).

Pero Odiseo no olvida a su Ítaca, su hogar, que es el único sitio que le corresponde, y tampoco se entrega a la inmortalidad que le promete la diosa, se reconoce mortal y afirma su destino dentro de esa mortalidad, que es la que le ha sido otorgada a los hombres dentro de la armonía cósmica precedida por Justicia. Así, en la escena final, una vez que Odiseo ha instaurado nuevamente la justicia en su hogar así como en su propia vida, la otra, la armonía social que no le corresponde únicamente a él en tanto que implica a los otros habitantes de Ítaca – que bien lejos han de estar de reconocer que el mundo es un cosmos–, será declarada entre los hombres por Atenea, hija de Zeus, pues, al menos hasta aquí, la travesía de nuestro héroe ha finalizado:

«¡Oh Laertiada, retoño de Zeus, Ulises mañero!

Tente ya, no prolongues la guerra que a nadie perdona,  
no se irrite contigo el Cronión de la voz larga en ecos.»

Así dijo Atenea, gozose él de oírla, aquietóse  
y ella, Palas, nacida del dios que la égida abraza,

para siempre jamás puso acuerdo en los bandos contrarios  
simulando la voz de Mentor y su cuerpo y figura (*Odisea*, XXIV, vv. 542 – 548).

Podemos entender ahora, tras esta extensa revisión, cuál es la configuración del mundo de acuerdo a los antiguos poetas griegos, así como qué implica vivir conforme a Justicia, en armonía con el cosmos, visión que prevalecerá desde la incierta fecha en que se empezaron a cantar estas epopeyas (s. XIII o XII a.C., aproximadamente) hasta cerca del siglo VII o VI a.C.; y en *Odiseo* tenemos al preclaro varón que será arquetipo del hombre sabio, el que tras largo viaje, ha comprendido por fin el mundo en que vive y lo que su propia vida significa dentro de ese mundo, logrando la maestría de quien domina finalmente su propio destino y puede realizar su vida como una vida buena, es decir, vivir sabiamente<sup>16</sup>.

En lo subsiguiente, queda aún por elucidar qué significa todo este lenguaje mítico, qué valor tiene para nosotros, hombres póstumos de la modernidad, remitirnos a los antiguos poemas para extraer de ellos una cosmovisión, así como una lección de sabiduría, máxime cuando en estos poemas se habla de una manera harto distinta a la nuestra, no sólo idiomáticamente, sino ante todo en lo que corresponde a las estructuras de pensamiento en las que se expresa el lenguaje. Pues hay un momento en la antigüedad en que se da una presunta ruptura con la visión mítica del mundo, momento que marcará el porvenir cultural del pueblo griego e inevitablemente del pensamiento que se ha instaurado como hegemónico. A partir de entonces comenzará una sucesiva desvalorización del lenguaje mítico en beneficio de otra manera de hablar, es decir, de pensar, y nosotros somos los herederos tardíos de dicha ruptura que, ignorándola, no hablaremos más de cosmos, ni de divinidades, ni de la vida sabia, o al menos no lo haremos vertiendo nuestra vida entera en esos conceptos vaciados ya de sustancia; y precisamente, en ese distanciamiento de la vida y las palabras se ha querido ver la aurora de la filosofía. Nuestro siguiente paso será averiguar en torno

---

<sup>16</sup> Pese a la interpretación desarrollada aquí, cabe señalar con especial énfasis la interpretación alterna de Deleuze, desarrollada en el apéndice "Platón y el simulacro", en su *Lógica del sentido*, en donde demuestra cómo el platonismo es la "*Odisea* filosófica". Volveremos sobre ello al finalizar el capítulo.

a la veracidad de esta idea. Pero por lo mientras, para concluir estas líneas, escuchemos a uno de los poetas de nuestro tiempo que ha sabido ver en la *Odisea* algo más que la mera narración fantástica que un poeta ideó hace ya varios siglos; y mientras estos versos suenan, podemos suponer que el poeta nos dice con una claridad asombrosa: “¡No! Odiseo no ha muerto, Odiseo eres tú y soy yo, es cualquiera de nosotros, e Ítaca, cualquiera de las que haya, es el lugar al que pertenecemos”:

*Ítaca te brindó tan hermoso viaje.  
Sin ella no habrías emprendido el camino.  
Pero no tiene ya nada que darte.*

*Aunque la halles pobre, Ítaca no te ha engañado.  
Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia,  
Entenderás ya qué significan las Ítacas<sup>17</sup> (Cavafis, 1999, p. 32).*

### C) MYTHOS Y LOGOS

#### El lenguaje del mito

¿Por qué hemos acudido con tanta avidez a los mitos para saciar una sed que, por lo pronto, nos da una tregua? En todo caso, ¿cuál es el valor del mito? Homero y Hesíodo nos han legado en sus poemas una gran cantidad de mitos que no dejan de *hablarnos*, no podemos ser indiferentes a sus versos si disponemos el oído a *escuchar*, si al leerlos, lo hacemos no sólo con un interés momentáneo de entretener el tiempo que creemos sobrante, y por el contrario, nos sumimos en su maraña de formas para descubrir lo que subyace al estilo lingüístico con que se nos han transmitido dichos poemas; y lo que subyace es, esencialmente, lo mítico. De estas narraciones míticas hemos extraído la enseñanza de que el mundo es un cosmos, lo cual significa que es un orden armonioso, equilibrado y bello regido por

---

<sup>17</sup> Últimas dos estrofas de *Ítaca*, del poeta alejandrino Constantino Kavafis, escrito en 1911.

Justicia, y por otra parte, que la más alta forma de vivir del hombre en este cosmos y lograr así una vida buena, es decir, vivir sabiamente, consiste precisamente en vivir en armonía con la totalidad de lo que es, reconociendo el lugar que le es natural a cada cual en el mundo así como su esencial mortalidad. Pero ésta es solo una mirada a la esfera de los mitos griegos tal como se nos presentan en sus primeros exponentes que dejaron testimonio literario, mirada que necesariamente ha tenido que pasar por el crisol de las interpretaciones, así como por la plasticidad de nuestro lenguaje, para finalmente arrojar las mencionadas conclusiones. Pero si se ha recurrido en esta parte primera de la investigación a los antiguos mitos griegos, y se ha puesto especial atención en esclarecer su contenido así como sus supuestos extralingüísticos, es, por una parte, porque constituye el paso necesario en nuestro trayecto para ir a encontrarnos con el núcleo de nuestras indagaciones, y por otra parte, porque el contenido mítico que ha sido traducido a nuestra lengua puede tener –creemos– plena vigencia en este momento, de lo cual da cuenta el trazado lógico –con mayor o menor rigor– que en la primera parte se ha llevado a cabo. Pero justamente aquí surge la interrogante que como un dique quiere obstruirnos el curso de nuestro flujo continuo, aquí ha llegado el momento de tomar una decisión definitiva: o retroceder sobre nuestros pasos y buscar aquello que nos apremia por otra vía, o bien, sortear la dificultad que se nos presenta y una vez superada, entregarnos plenamente al ejercicio de la indagación profunda. Pues de lo que aquí tratamos, y la manera misma en que lo hacemos, dista bastante de aquello de lo que hemos hablado en las páginas precedentes; entonces, ¿por qué el mito? ¿Cuál es el valor propio de los mitos?

Debemos despojarnos de varias concepciones que sobre el mito y la mitología en general nos hemos formado, alejándonos de toda mirada que intente ver en el pensamiento mítico mera fabulación (pues, por principio, ¿no es fábula una fábula, y mito un mito?), al menos si queremos librarnos de toda reducción que nos achique las miras y nos relaje el entendimiento. Para no volver sobre nuestros pasos desdiciéndonos de todo lo señalado hasta el momento, pero para tampoco otorgar mayor virtud a los modernos en detrimento de los antiguos, así

como para poder dar ese siguiente paso que ha de llevarnos a la exploración postrera, debemos de analizar el sentido específico del mito y de lo mitológico, lo que podríamos llamar propiamente un pensamiento o un lenguaje mítico (recordemos que los tendones entre lo uno y lo otro son difíciles de discernir, si no es que indiscernibles e indistintos) que será justamente el punto de partida de otro tipo de pensamiento que presuntamente superó al lenguaje de los mitos, así como la luz supuestamente es superior a la oscuridad (todo esto en una imaginaria que gusta de las metáforas que otorgan prioridad a la visibilidad, como si fuese éste el sentido más elevado de los hombres). Efectivamente, una lectura desatenta de los mitos no pasa de ver en ellos una suerte de entretenimiento o, en el mejor de los casos, narraciones que en su conclusión llevan una enseñanza moral (y en este sentido son tomados ciertos pasajes como figuras alegóricas que, en la trama de la narración, son las únicas que tienen importancia), pero la propedéutica moral de nuestros tiempos no puede ver en los mitos sino un estorbo, una mediación innecesaria que, en tiempos de la instantaneidad de la información, resulta por lo demás aburrida y prescindible. En realidad ya desde Platón hay una tentativa por minar la influencia de los mitos en la sociedad, su valor y su consecuente difusión como un aspecto fundamental de la educación griega (pues no en otra cosa consiste la ya mencionada expatriación de los poetas que declara Platón en la República, siendo éstos como eran, hablantes o *pensadores* míticos), y no es casual que el primer filósofo que la tradición ha reconocido como sistemático y formal, haya sido quien primero triunfó sobre el *mythos* portando –como Zeus la égida– una forma de pensar superior, el *logos*. Pero por más que Platón esforzabase por instituir una filosofía eminentemente *lógica*, un gobierno sobre las bases del *logos* que excluyese todos los elementos de desorden y confusión (que él descubría en los mitos que cantaban los aedos y rapsodas), al mismo tiempo tomaba auxilio de elaboraciones míticas allí donde su discurso –*logos*– se veía en severos aprietos para explicar lo ulterior. Por otra parte, podemos recordar el juicio de Gigon que hacía de un poeta, Hesíodo, como el primer filósofo, por cuanto en su obra, cargada de mitos, se configuraban ya los temas que le serían esenciales

a la próxima filosofía<sup>18</sup>. Las relaciones entre mito y filosofía son más inextricables de lo que simplonamente se aduce, y aún más íntimas se tornan cuando entendemos que lo que está en juego son dos manera de pensar y de hablar, *mythos* y *logos*, que por más separadas que se nos hagan ver, procedan acaso de una fuente común o hacia ella converjan, como lo son, de la misma manera, las aguas de distintos ríos. Así que, en lo siguiente, abordaremos la especificidad del mito, las concepciones que pretenden superarlo, así como la posición que lo recupera como algo viviente y por lo tanto insuperable (pues ni siquiera entraría en ese juego del “progreso del pensamiento”), sólo así arrojaremos algo de luz sobre sus profundas relaciones con el *logos* (o acaso sea el aprender a ver en esa oscura relación).

Por donde habrá que empezar será por señalar esa extrañeza que les surge a los adeptos de la razón cuando escuchan a otros hablar sobre los mitos, o aún más, cuando se presentan los mitos mismos sin que haya nadie que hable *sobre* ellos, sino que se deja hablar al mito, pues –se preguntarán los “muy racionales”– ¿a qué traer al presente esos relatos arcaicos, producto de fantasiosas mentes que en su primitivismo aludían a las cosas del mundo bajo figuras alegóricas y burdas personificaciones? Está claro que tales señalamientos (primitivismo, fantasía, alegoría, infantilismo) sólo pueden ser emitidos desde una perspectiva que se pretende distanciada de aquello mismo que señala, y este distanciamiento, desde la óptica de la racionalidad supone un progreso que se define a sí mismo bajo los términos contrarios (lo racional, lo dialéctico, lo verdadero, lo maduro). Precisamente, para profundizar en los espesores del mito hay que señalar previamente esa antítesis radical en la cual se ha depositado –un tanto espuriamente– el nacimiento de la filosofía, nacimiento que algunos han mentado como algo “milagroso”, mientras que la mayoría conviene en darle a tal momento de alumbramiento el pomposo nombre de paso o tránsito “del mito al *logos*”, haciendo especial énfasis en la ruptura, el resquebrajamiento y final

---

<sup>18</sup> Cfr. *Supra* p. 13. Allí mismo se encuentra la afirmación de Nestle, para quien en Hesíodo se encuentra por primera vez una tendencia a la sistematicidad que asimismo se refleja en la regulación racional de la vida a la que aspira. Por otra parte, Gigon encuentra en la *Teogonía* los principios ontológicos que más tarde seguirá trabajando la filosofía: Verdad, Principio y Totalidad (Gigon, 1980).



separación entre lo uno y lo otro. Si se supone tal ruptura es porque se distinguen dos ámbitos claramente diferenciados, los cuales no obstante en algún primer momento hubieron de formar parte de un conjunto, así, la transición radicaría en un cambio de cualidad de ese conjunto, y lo que una rápida mirada descubre en tal transición es un sistema, un ordenamiento jerarquizado constituido por narraciones de carácter sacro hacia un ordenamiento menos jerarquizado, o en cuyo caso ya no lo será por los discursos sagrados sino que ahora lo será a partir de las ideas de proporción, equilibrio y racionalidad práctica. Tales nociones las señala Morey al caracterizar el mito como un relato que recoge las prácticas rituales de la vida social, contenidas en un sistema de representaciones, de manera tal que el mito se instituye como un principio organizador de la vida social al tiempo que establece las pautas para prescripciones dentro de la misma sociedad y un principio de inteligibilidad, es decir de discernimiento, por cuanto su contenido podía ser fácilmente asimilado por los oyentes (*cfr.* Morey, 1988, p.13). Cosa notoria es que, bajo la perspectiva de este autor, el mito apunta a un momento originario de la vida de la colectividad, lo que se narra en su contenido es el acaecer de acontecimientos primarios, esos que se sucedieron en los albores de los días y que han determinado que la vida de tal sociedad sea como es, de tal forma que todo acontecimiento en general que en adelante tenga lugar dentro de la comunidad será no menos que una repetición de ese eterno ciclo inaugurado en el momento originario del que da cuenta el mito. Por eso, para Morey la sociedad “tradicionalista” de la Grecia arcaica ve el decaimiento de los relatos míticos al tiempo que se da el derrumbe de su soberanía como pueblo, cuando los imperios micénico y minoico pierden su soberanía al caer bajo la invasión de los dorios, sus relatos originarios, los que les aseguraban su identidad —y su creencia en sí mismos—, se vuelven caducos, y en combinación con otra serie de circunstancias surge la necesidad de un nuevo tipo de pensamiento que dé cuenta de lo acaecido: “Así pues, es sobre la superficie de una vasta crisis de soberanía como se sientan las bases para el paso del mito al logos —las condiciones de posibilidad de la razón occidental” (Morey, 1988, p. 14). El pensamiento racional aparece como una defensa ante la catástrofe, pero también

parte de la construcción hesiódica, en la cual podemos ver una de las cumbres más elaboradas de la mitología antigua; sin embargo, justamente los filósofos – cuyo *logos* se revuelve contra el *mythos*– se volcarán contra Hesíodo, en tanto representante de un saber mítico, así pues: “Los primeros filósofos ordenaron la realidad directamente sobre el modelo hesiódico —aunque explícitamente contra él: pasando de los nombres de los dioses a las parejas de elementos (y propiedades) enfrentados” (Morey, 1988, p. 17). Así nos señala Morey (que para todo el razonamiento que aquí estamos desarrollando, hemos de tomar como representante de toda una corriente de pensamiento, “tradicionalista”, en torno al dichoso “milagro”) una primera distinción del *logos* respecto del mito, y es que los nombres de las divinidades, protagonistas primordiales en las narraciones míticas, son substituidos por elementos y propiedades de carácter “físico”, lo cual representa ya un cierto grado de abstracción de aquellas primitivas fuerzas divinas que operaban en el mundo. Seguido de esto, otras circunstancias son la adopción de la escritura<sup>19</sup>, que permite plasmar el habla en un material perdurable y más fácilmente transmisible, con el añadido de que se puede reflexionar (esto es, volver para reconsiderarlo) en torno de lo escrito; la invención de la moneda que como valor de cambio es al mismo tiempo un elemento de representación universal, lo múltiple se reduce a una sola cosa (nueva abstracción); la importación de técnicas astronómicas y geométricas desde Egipto y Babilonia, lo cual permitió al hombre situarse de manera laica en el mundo; y el desarrollo de la adivinación, que llegó a implicar una instancia de reflexión e interpretación del sentido del enigma (alstando con ello las bases pretéritas de una hermenéutica y una retórica). Estas circunstancias sociales e históricas serían las determinantes para que se separaran mito y *logos*, como efecto de una “evolución histórica” que de la misma manera tenía su correlato en una “evolución del pensamiento”. A partir de ese momento el pensamiento ya no surca por la pléthora de dioses que pueblan el cosmos, sino que se dirige a una sola cosa que es común al resto de los hombres y de los seres vivientes, el pensamiento acude a la búsqueda de un

---

<sup>19</sup> Aquí añade Morey, cosa digna de rescatar, que a raíz de la adopción de la escritura se da la incorporación del artículo neutro *tó* (lo): “que permite un mecanismo de sustantivación y abstracción (lo caliente, lo húmedo, lo bueno...)” (Morey, 1988, p. 19).

principio para la totalidad, principio que por ello ha de ser universal, y entonces: “Filósofo será quien se pregunte por ese principio (*arjé*); aquél que aspira a un saber universal que permita orientarse en el orden del acontecer” (Morey, 1988, p. 23).

Abstracción, racionalidad, reflexión, laicidad, serán los aspectos más externos de esa presunta ruptura –de la cual pronto nos habremos de poner a dudar–, marcando así la concepción de las diferencias entre una cosa y la otra (*mythos* y *logos*), dejando hasta nuestros días una marca que es todavía difícil de borrar –pero, si lo es, lo es sólo por la fe que le deparamos:

Por su origen y por su historia, la noción de mito que hemos heredado de los griegos pertenece a una tradición de pensamiento que es propia de Occidente y en la que el mito se define por lo que no es, en una doble oposición a lo real, por una parte (el mito es ficción), y a lo racional, por otra (el mito es absurdo) (Vernant, 2003, p. 170).

### *Mythos* como *lógos* originario

Efectivamente, el mito se define tradicionalmente en oposición a lo que es considerado “positivo”, y por ello adquiere al mismo tiempo un carácter intrínsecamente “negativo”. El *lógos*, identificado con la razón (específicamente Occidental) adquiere el sentido de la positividad, y si sus signos más evidentes son los de la abstracción, la racionalidad (como uso específico de la razón en la acción), la reflexión y la laicidad, el mito se impregna de un sentido negativo caracterizado por hablar de lo concreto, de las particularidades que se reducen a un ámbito cultural y a un momento de la evolución histórica<sup>20</sup>; es irracional (o,

---

<sup>20</sup> Tal será, en parte, el sentido que le dará al mito la escuela de antropología inglesa o la escuela de mitología comparada, pues las figuras míticas que aparecen en el relato serán apreciadas como expresión particular de cierta cosmovisión culturalmente determinada; así, los elementos míticos, simbólicos o no, responderán a una particularidad cultural que además de todo reflejan el estadio arcaico (“primitivo”) del pensamiento en tanto que la abstracción del lenguaje conceptual representa la posibilidad de elevarse a un plano universal (bajo el supuesto de que la abstracción es una de las operaciones más específicas de la razón, esa que todos poseen pero que no todos – culturas o individuos– desarrollaron plenamente).

como algunos doctos querrán ver, “pre-racional”), esto es, se reduce a lo que es considerado como absurdo frente a la razón, ya que no tiene cimientos sólidos que puedan justificarse lógicamente; es carente de reflexión en tanto que no se vuelve sobre sí mismo para explicarse, sino que siempre requiere de alguna interpretación externa a él; y por último, se trata de un relato que está encadenado al pensamiento religioso, fundamentalmente ligado a motivos rituales y con temáticas que hablan de lo sagrado, lo cual, por más elevado que haya sido sentido en la civilización que le dio origen, no pasa de ser una mera superstición, esto es, creencia sin fundamentos y que elaboran preferentemente las mentes débiles, aquellas que aún no alcanzan las luces de la razón para explicar el mundo. En resumen, y como bien señala Vernant, se considera que el mito es ficción, por una parte, y por otra que es absurdo; no obstante esta manera de considerar a los mitos, que desde antiguo se ha esforzado por separarlos del ámbito de la razón, ha tenido que desarrollar las más elaboradas teorías para justificar la existencia misma de los mitos y las mitologías, no sólo como una manera de demostrar la superioridad de la razón (que se afianza a partir de un atentado exitoso contra toda otra forma de pensamiento, demostrando su superioridad lógica y argumentativa), sino también y con mayor motivo para explicar esa incómoda paradoja que hace ver que junto a la razón coexiste la sinrazón, que en la cultura que da nacimiento a la filosofía y a la ciencia, formas supremas de la razón humana, hay, al mismo tiempo, una esfera de relatos fantásticos que se sitúan en el ámbito de lo absurdo y lo ilógico, por no decir incluso lo aberrante, y que además, estos relatos parecen haber dado nacimiento precisamente a filosofía y ciencia, así fuere como una manera en que lo uno se aparta de lo otro, en una vía negativa en la que la razón se desenvuelve sobre sí misma para vedarle la consistencia a los relatos míticos, y con ello la posibilidad de explicar algo, por mínimo que esto fuera. Así, a manera de ilustración, conviene que demos aquí un somero repaso por algunas de las perspectivas que en su tentativa de constituir una “ciencia de los mitos”, han abordado desde diferentes puntos de vista la cuestión del mito, justificando con ello la existencia de mitos y mitologías, no sólo en el pueblo griego sino también en diferentes civilizaciones

del orbe, para lo cual echan mano de una mitología comparada y con ello tratan de salvar ese paso invisible que va del “mito al logos” y que algunos denominaron como “milagro griego”, y sin embargo, como se deja traslucir, estas diferentes posturas interpretativas del mito justifican más lo que es el mito a partir de algo externo a él, y lo siguen situando como instancia previa de todo raciocinio “científico”, dejando el tránsito del mito al logos sólo a una apelación que necesariamente ha de apoyarse en “lo milagroso” (que por cierto, conviene señalar, no tiene menos esos tintes míticos, esto es, fantasiosos, que ellos le achacan a los mitos).

En un primer momento, para dar cuenta de los mitos podemos señalar las teorías animistas de E. B. Tylor y la de H. Usener. Tylor, en su *Primitive Culture* de 1871, parece ser el primero en fundar la teoría del animismo. A grandes rasgos, lo que ahí se explica es que el hombre “primitivo” llegó a la noción de “alma” como un ser invisible que existe en los cuerpos vivos, al comparar a éstos con los cuerpos muertos y asimismo observar el fenómeno del sueño, aquí ausentándose temporalmente dicho sustrato invisible de la vida, allá, perdiéndose definitivamente. El alma que los hombres primitivos habrían descubierto se habría erigido como principio explicativo de la vida, no sólo de la de los hombres, sino también de los otros seres vivos (animales, plantas, y fenómenos naturales), como consecuencia de esto se habría creído que todo tiene una personalidad, un carácter que se les podía mostrar a los hombres y que podía incluso ser superior a ellos. Aquí nace, al parecer de Tylor, la idea de los dioses, que son uno de los sostenes definitivos de todo relato mítico: “De tal suerte que un pensamiento enteramente natural conducía del concepto primitivo de alma a la idea de seres sobrehumanos y, finalmente, puesto que por definición el alma podía existir también sin cuerpo material, a la creencia en los dioses” (Otto, 2007, p. 22). Por otra parte, la concepción de Usener arroja una mirada bastante más compleja que la de Tylor, situándose también en la perspectiva animista, pero acuñando los conceptos de “dioses momentáneos” y “dioses particulares”. Para Usener, los hombres primitivos habrían concebido como dioses sólo a los fenómenos naturales más simples y de carácter momentáneo, los nombres de las divinidades

eran sólo una manera de objetivar los diversos fenómenos que acontecían a ojos de los hombres, y estos dioses tan pronto morían como cesaba el fenómeno observado; pero los “dioses particulares” irían cobrando mayor consistencia con el paso del tiempo (y seguramente con la consolidación del relato oral que transmitía su existencia) perdiendo de esta manera el sentido original de sus denominaciones, “de manera que podían considerarse nombres propios de personas, ya no confinados a la estrechez de un solo campo de acción, sino que podían extender cada vez más la esfera de su poder. Con ello quedaba abierto el camino hacia una evolución ascendente e imprevisible” (Otto, 2007, p. 23). En ambos casos estamos en presencia de una misma concepción, la del animismo, la cual encuentra en el hombre primitivo una manera de explicarse los fenómenos que en torno suyo suceden a partir de considerar que todas las cosas poseen un alma, y por ende, la idea de las divinidades no sería más que una manera de personificar todo aquello que de otra manera permanecería inexplicable; el animismo por tanto concibe a los mitos, narraciones donde se despliega la plétora de objetos y fenómenos personificados y mentados ya como dioses, como un error de una mente infantil, o en todo caso como una etapa en donde el pensamiento aún no encontraba las herramientas necesarias para explicar el mundo, y por tanto a esos hombres arcaicos y a sus mitos legítimamente se les podía aplicar el adjetivo de “primitivos”, así como —para no negar que los mitos eran expresión de un pensamiento— se acuñó también el concepto de lo “pre-lógico”

Por otra parte, la escuela de la mitología comparada (en donde se encuentran autores como Ludwig Preller, A. H. Krappe, o Paul Decharme) descubre el carácter propio de los mitos en una peculiar manera de emplear el lenguaje, que no obstante sería una manera errada, una especie de deformación de los vocablos propios para referirse a los fenómenos naturales: “La mitología es, esencialmente, un discurso patológico que se injerta y se desarrolla en el árbol del lenguaje, cuyo tronco tiene sus raíces en la experiencia original de los grandes fenómenos cósmicos como el retorno regular del sol o el estallido de la tempestad” (Vernant, 2003, p. 191). Esta postura se aleja del animismo en cierto aspecto, y no obstante coincide en otro. A diferencia del animismo, para la escuela de mitología

comparada no se trata de que los hombres primitivos hayan dotado de carácter y personalidad (un alma) a los fenómenos naturales, sino más bien de que las palabras para referirse a los mismos se fueron deformando progresivamente, hasta parecer que se referían a divinidades, seres sobrenaturales, cuyo origen no obstante sería la malsana evolución de la lengua. Por tanto, coincide con la teoría del animismo en que las mitologías serían un error de la mente primitiva, en un primer caso por fabulación a través del lenguaje, en el otro, por un incorrecto uso del mismo.

Para la escuela antropológica inglesa se tratará de la evidencia irrecusable de un estadio primitivo de la mentalidad humana, la mitología no será más que la expresión de un “estado salvaje del pensamiento” que sólo ha de superarse con la llegada de la civilización, que erradica todo estado de barbarie:

Las «extravagancias» mitológicas de los antiguos no corresponden tampoco a un desvarío en el desarrollo de las lenguas, sino a un estadio de la evolución social e intelectual de la humanidad, una etapa que todos los pueblos han atravesado y en la que se encuentran detenidos aquellos a los que se llama arcaicos (Vernant, 2003, p. 192).

La postura de esta escuela, entre cuyos representantes encontramos a especialistas como J. F. Frazer, J. E. Harrison, G. Murray o F. M. Cornford, se adhiere a la causa del evolucionismo antropológico, según la cual la humanidad va evolucionando a través del tiempo de una instancia inferior a un superior en la cual los representantes son los que mejor se han sabido adaptar al medio, gracias al desenvolvimiento de su inteligencia; visto así, el mito es la manifestación de lo primitivo que necesariamente había de perecer con la llegada natural de la razón.

Otra perspectiva es la de la escuela histórica filológica, desarrollada a fines del siglo XIX y comienzos del XX; como su nombre lo indica, esta escuela echa mano de ambas disciplinas, la historia y la filología, para estudiar el caso de los mitos y las mitologías, apuntando con ello a una concepción eminentemente científica del mismo en donde se le sustrae todo sentido y únicamente se le toma

como un “objeto” de investigación histórica, por esto, el método es esencialmente histórico y genético:

Su objetivo es establecer por medio de la filología y la cronografía el estado civil exacto de un mito, su origen y su recorrido: de dónde viene, dónde ha aparecido, cuándo se ha constituido, qué formas sucesivas ha revestido, qué puede saberse de su primera versión documentada y cuál debe considerarse como su arquetipo (Vernant, 2003, p. 194).

El mito se pierde, pues, en la historia, paradójicamente al situarlo históricamente, pues se le reduce entonces a una creación que puede ser fácilmente fechada, y se explica a partir de las circunstancias históricas que lo ven surgir, mismas que estarían implícitas a manera de contenido en la narración mítica; parece entonces que el mito no hace más que traducir un momento histórico de alguna cultura. De cualquier manera, subyace aquí la visión general de que el mito corresponde a una expresión alejada cualitativamente del mundo del investigador, el cual es efectivamente el mundo de la razón y la ciencia, y entonces el investigador histórico filológico de esta escuela se acercaba a los mitos como un antropólogo que realizaba sus estudios y elaboraba sus teorías para justificar de alguna manera su propia cultura, sesgando así la posibilidad de comprender rectamente el sentido del mito dentro de su propio contexto, no únicamente cultural sino también mental. Y es que, al objetivar el mito, se le hace ser algo que no es, pues su potencia viva queda como apresada en las laminillas microscópicas del investigador, y aquello que tenía que decir el mito queda silenciado en beneficio de la única voz autorizada para explicarlo: la del historiador. Ha sido ésta la actitud predominante durante cierto tiempo en relación con los mitos, consolidando así entre los no expertos la visión según la cual todo mito es fantasioso (y por ello irreal) y absurdo. Pero todavía habrá otras posturas que echando mano de la nueva antropología –la que a partir del postulado del relativismo cultural pretende entender cada cultura en sus justas dimensiones, perspectiva antropológica cuyo iniciador fue Franz Boas– acudirán a diversas teorías para dar una nueva explicación al mito; las que nacerán entonces ya no serán explicaciones que le



adjudiquen al mito un estado de primitivismo que se opone esencialmente a la civilización, la razón y la científicidad, sino que ahora buscarán el significado que pudo haber tenido el relato mítico dentro de su propio contexto, no reduciéndolo a un mero objeto lingüístico (como lo hacía la escuela histórica filológica) y por el contrario ampliando el campo interpretativo a sus conexiones con otras manifestaciones del espíritu. De esta manera, en el siglo pasado se estudian los mitos a partir de tres grandes teorías: el funcionalismo, el simbolismo y el estructuralismo (aunque aún cabría agregar una más, la de la psicología profunda o psicoanálisis, que principalmente en la vertiente de Carl Jung<sup>21</sup> pretende descubrir en los relatos míticos una serie de figuras arquetípicas, esto es, figuras simbólicas que residen en el inconsciente colectivo de la humanidad, teniendo su origen en tiempos inmemoriales y su vigencia aún en nuestros días. Sobre esta postura también diremos algo más adelante). Esbozaremos a continuación a grandes rasgos la premisa fundamental de cada una de estas perspectivas.

Para el simbolismo, el análisis de la esencia del mito parte de reconocer que éste se opone fundamentalmente en la manera de expresarse respecto al lenguaje prosaico, “laico” o “racional”, pues si el primero *habla* primordialmente a través de un lenguaje simbólico, el lenguaje de la “razón” (o lo que se ha considerado tal) se expresa a través de signos. El lenguaje sígnico se caracteriza por ser eminentemente conceptual, siempre referido a algo externo a él (esto es, un referente), a lo cual se liga mediante un entrelazamiento entre significante y significado, entrelazamiento que sin embargo es enteramente arbitrario, en tanto que cada significante es elaborado convencionalmente para expresar un significado, y a la vez esto se supone remitirse directamente al referente extralingüístico. Además, un signo sólo tiene plena cabida dependiendo de sus relaciones con otros signos, su valor radica en la relación que es capaz de establecer dentro de un sistema general de signos, y por tanto queda determinado por el sistema de la lengua en general, teniendo la “ventaja” de ser siempre “claro y distinto”, pues cada signo es unívoco y obedece a una normativa lógica dentro

---

<sup>21</sup> Para la actualidad, el representante de dicha vertiente es James Hillman (1926 – 2011), psicoanalista junguiano que desarrolló la psicología arquetipal.

del sistema de la lengua. Frente a esto, el símbolo es completamente lo opuesto, ya que no precisa de una realidad externa a él para significar, sino que la contiene en sí mismo, no se trata de la arbitraria reunión de un significante y un significado, sino de la unión de algo manifiesto y algo oculto a lo cual remite lo manifiesto; para el símbolo es más importante el sentido que el significado, de ahí que no pueda ser unívoco:

El símbolo conlleva, por el contrario, un aspecto «natural» y «concreto»; está vinculado en parte a lo que expresa. Esta naturaleza compartida por el símbolo y su contenido proviene, según la interpretación de los simbolistas, de que no se refiere a un objeto exterior a él, como en una relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Es en este sentido en el que el símbolo mítico puede considerarse «tautagórico»: no representa otra cosa, se presenta y se afirma a sí mismo. No es un saber que concierne a un objeto, es presencia en sí mismo (Vernant, 2003, p. 200).

Por lo tanto, la manera de interpretar el lenguaje simbólico ha de ser distinta de la interpretación referida al lenguaje conceptual de los signos, pues si éste último requiere de la intelección racional y encuentra en la definición la manera más grata de expresar su contenido, el símbolo, por el contrario, apela a la multivocidad, a la afectividad del receptor y a la voluntad expresiva con que va cargado el propio símbolo:

Al ideal de la univocidad del signo, opone el símbolo su polisemia, su aptitud inagotable para cargarse de nuevos valores expresivos. A la delimitación precisa de los signos y de las clases de signos, a su función distintiva, a la regularidad de sus combinaciones, se oponen la maleabilidad y la libertad de los símbolos que pueden deslizarse de una forma a otra y hacen confluir en una misma estructura dinámica los campos más diversos (Vernant, 2003, p. 201).

Esta manera de interpretar el lenguaje mítico ha dado lugar a considerar que los símbolos incrustados en la narración remiten necesariamente a algo superior, algo “por fuera” del mundo de referentes a los que remite el lenguaje de los signos, por

lo tanto, los símbolos darían apertura a un mundo de lo sagrado, lo divino, ya que ello sólo podría ser expresado a través, precisamente, de símbolos. Pero las investigaciones en torno a los mitos han encontrado varias dificultades aquí, siendo quizá la primera de ellas que en un mundo que se pretende esencialmente laico, la aperturación a lo divino por parte de los símbolos sería algo que ponga en duda el valor de los mitos o incluso la propia racionalidad de la época (y así, de una u otra manera, se termina cayendo en la común opinión de que los antiguos eran unos primitivos supersticiosos); además no quedarían del todo diferenciados el terreno de lo religioso y el de lo mítico, lo que supondría un problema mayor, pues para tener una cabal comprensión de los mitos habría que estudiar también los fenómenos religiosos con sus ritos y rituales, pero todo se “reduciría” entonces a hablar sobre la divinidad. Además, el mayor problema se encuentra en los términos de la interpretación, pues si el símbolo es polisémico, ¿quién es el que es apto para interpretar correctamente su sentido? Y si no tienen un solo significado, con mayor razón, ¿podrían tener un único sentido? La interpretación de los símbolos míticos a partir de esta escuela pareciera ser una cuestión intuitiva, corriendo con ello el riesgo de falsear el sentido del símbolo al insertarlo en una presunta simbólica universal, en la cual únicamente se requeriría de hacer un glosario de símbolos para tener el sentido acabado de los relatos míticos, no obstante, cayendo así precisamente en la univocidad que en un primer momento había logrado descartar el análisis. Otra cosa hay que señalar, y es que desde esta postura, basta centrarse en los símbolos para explicar la narración mítica, aunque claro está que no todo es símbolo dentro del mito, por lo que en todo caso se descompone la narración mítica en sus elementos simbólicos dejando de lado todo lo que sea mero ornamento o superficialidad, pero de esta manera se pierde la sistematicidad que podría encontrarse en una mitología (como la hesíodica, por ejemplo), en pos de un particularismo extremo. Además, con el análisis simbólico se pierde otro ámbito que no se puede menospreciar, el del contexto cultural en que nace el mito. Precisamente a esto atenderá el funcionalismo, queriendo encontrar en el mito lo que el análisis simbólico da por sentado; el funcionalismo apunta a una sistematicidad en la que el análisis recupera todos los elementos del

mito (no únicamente los símbolos) así como los elementos socioculturales en los cuales dicha narración se ha elaborado, para esta perspectiva, el sentido del mito no se encuentra en sí mismo ni en algo a lo cual remite, sino más bien en la realidad externa que lo sustenta. El mito, desde la postura funcionalista, es elaborado en un sistema (la mitología), pero este sistema se encuentra inserto en un sistema aún más grande, que es el de la vida social, por consecuencia se trata de elucidar su significado dentro del sistema social, apelando a la función que le es propia en el mismo:

Solidario del rito –relato oral y práctica gestual constituyen las dos caras inseparables de una sola y misma expresión simbólica–, tiene como función reforzar la cohesión social y la unidad funcional del grupo, presentando y justificando en una forma codificada, agradable de entender, fácil de retener y de transmitir de generación en generación, el orden tradicional de las instituciones y las conductas. Así, el mito responde, en un doble plano, a las exigencias de la vida colectiva; satisface la necesidad general de regularidad, de estabilidad y de perennidad de las formas de existencia que caracteriza la sociabilidad humana; y permite también a los individuos en el seno de una sociedad particular adaptar sus reacciones los unos a los otros, someterse a las mismas normas y respetar las jerarquías, de acuerdo con los procedimientos y las reglas al uso (Vernant, 2003, p. 203).

De esta manera el mito aparece nuevamente transportado fuera de sí, con el funcionalismo el significado del mito reside en el sistema social del contexto cultural en el que nace, reduciéndose a justificar en cierto grado la existencia de la sociedad, garantizando su cohesión y su funcionamiento. El mito no sería más que otra herramienta de las instituciones (o institución él mismo) con la cual se fortalece el sentido del propio sistema social, actuando en dos direcciones: hacia los individuos constitutivos de la sociedad, que gracias al relato mítico se identificarían con esa abstracción que es la sociedad, y hacia el sistema que rige el grupo social, como justificación del ordenamiento que implanta. Así que nuevamente estamos aquí ante un análisis que en cierta manera falsea la comprensión del discurso mítico, en este caso por transpolar el estudio hacia la realidad exterior, justificando el contenido del mito únicamente por referencia al

contexto sociocultural que pretende legitimar. El mito es funcional, nos dice esta perspectiva, pero eso deja de lado el análisis simbólico que efectivamente revela un lenguaje propio de los mitos, el cual hemos visto que se caracteriza principalmente por su oposición al lenguaje conceptual por medio de signos, pero además no explica la pervivencia de los recursos míticos hasta nuestros días, con lo que se volvería tarea imposible para nosotros aprehender su sentido en nuestro propio contexto social.

Desde la postura estructuralista, el mito es entendido como un sistema de comunicación, y es analizado siguiendo el modelo de la lingüística estructural, esto es, no atendiendo a su manifestación más evidente y concreta (que para el caso de la lingüística estructural es el fenómeno del habla), sino por el contrario, concentrándose en las reglas que posibilitan la concreción del acto del lenguaje (esto es, la lengua). El estructuralismo pretende encontrar en los mitos esas estructuras invisibles que posibilitan el uso de la narración mítica, salvando con ello la objeción de futilidad fantasiosa que se le hubiere podido achacar, al mismo tiempo que contempla al mito como una totalidad sistemática, en donde sus elementos o partes son puestas en relación entre sí, remitiendo a un sentido que no se agota en lo aparente y que a la par habla de la función propia del mito. Es este sentido oculto el que le interesa especialmente al estructuralismo, pues representa un conjunto de estructuras estables, valioso para interpretar un mito al enfrentarse a las múltiples versiones que del mismo se tienen:

En efecto el mito no es sólo un relato que desarrolla su cadena sintagmática según el eje diacrónico de un tiempo irreversible, a la manera en que las palabras se suceden en el discurso de un sujeto parlante, en el habla; es también, como la lengua, una disposición regulada de elementos que forman juntos un sistema sincrónico, un orden permanente que constituye el espacio semántico a partir del cual se produce el relato, sin que los usuarios del mito tengan más consciencia de él que de las reglas fonológicas y sintácticas de las que se sirven espontáneamente cuando hablan en una lengua (Vernant, 2003, p. 209).

Así el estructuralismo distingue en el mito dos niveles: el de la narración ordinaria que sigue un ritmo lineal, y el de las profundidades donde subyace la estructura propia del relato, estructura que posibilita su sintaxis y la significación de sus semantemas en relación a su ordenamiento dentro del relato, en este nivel más profundo se descubren los “elementos constitutivos” que son llamados “mitemas” por Lévi-Strauss, los cuales se encuentran en relaciones de oposición o de homología entre sí. El análisis del mito consistiría en identificar estos mitemas y en ordenarlos sistemáticamente haciendo patentes sus relaciones y la función que juegan dentro del mito, para de esta manera visibilizar la lógica inherente del relato mítico. En este nivel de análisis se puede prescindir de lo extralingüístico, es decir de los referentes o la realidad sociocultural en donde se sitúa el mito, ya que ésta sólo sería clarificadora en la utilización concreta del mito (nivel en el que se desempeña perfectamente el funcionalismo), mas nada podría decir acerca del núcleo interno del mismo, de su desarrollo y de su lógica profunda; del simbolismo se separa claramente por no limitarse únicamente a los elementos simbólicos, y pretender extraer de éstos un sentido universal, sino que se concentra en los elementos constitutivos –no necesariamente simbólicos– y las relaciones que mantienen entre ellos, relaciones que bien analizadas revelan la estructura gramatical que posibilita la narración mítica, por lo que unos mismos elementos no vienen a tener idéntico significado en mitos distintos, sino que éste queda determinado por las relaciones con otros elementos en esa gramática interna de los mitos.

Aún queda una perspectiva interpretativa más por revisar, se trata de la psicología profunda o psicoanálisis, que de la mano de Jung encontrará que los mitos son figuras que se encuentran en el inconsciente colectivo de la humanidad, y que se manifiestan principalmente a través del mundo onírico, con lo que los mitos vendrían a ser una elaboración individual que con el paso del tiempo se fueron anidando en el inconsciente, y por tanto, cada mito nos hablaría de potencias psíquicas, esto es, individuales, con lo que todo el sentido del mito se externaría en esas motivaciones inconscientes de los sujetos:

La psicología profunda afirma que, al analizar los sueños y estados oníricos similares de personas psíquicamente afectadas o enfermas, ha encontrado auténticas imágenes míticas; imágenes, pues, que podrían informarnos acerca del origen y la esencia del mito. ¡Pero más aún! Esas imágenes oníricas serían tan parecidas a las figuras míticas que nos han sido legadas del pasado más remoto, que resultaría imposible rechazar la idea de un misterioso resurgimiento de las mismas. Por eso se han llamado *arquetipos*, es decir, imágenes primordiales, y se cree que, sin saberlo el espíritu despierto, se habrían conservado a través de los milenios en el llamado inconsciente para resucitar, en forma de figuras oníricas, cuando el alma las necesite (Otto, 2007, p. 27).

La esfera completa del mito empezaría y terminaría en la *psyché*, por lo tanto no tendría ningún referente externo a sí mismo, pero, por otra parte, su sentido tampoco residiría en la propia narración mítica, sino que éste sería encontrado siempre en algún elemento o perturbación de la vida anímica del individuo, e incluso, el análisis concreto de los mitos terminaría descubriendo en cada elemento un símbolo que no remite –como en el caso de los análisis simbólicos– a algo superior a los signos y al propio mundo del relato, sino que remitiría a las profundidades de cada sujeto, elementos que se encontrarían en aquello que se ha dado en llamar “inconsciente”. Estamos por lo tanto ante una divergencia de posturas, pues si las perspectivas anteriores parecen admitir un mundo propio del mito, o bien un mundo social en que el mito se desenvuelve, con el psicoanálisis se parece abrir un mundo opuesto al del mito en tanto que ya no remite a la realidad externa ni a la realidad propia (lingüística, narrativa), sino que vuelca al hombre sobre sí mismo y reduce los elementos y las estructuras del mito a la vivencia particular de cada individuo, descifrable, sin embargo, gracias al postulado de un “alma colectiva”, universal. Sin embargo, no podemos del todo suscribir los análisis psicoanalíticos, pues una vez más pretenden explicar el mito a partir de lo que no es mito, si bien postulan ciertas estructuras míticas en el inconsciente, finalmente disuelven la narración mítica en una serie de conceptos psicoanalíticos a los cuales se remiten sus elementos constitutivos. Pero sin duda que el psicoanálisis encuentra su justo lugar entre estas teorías (simbolismo, funcionalismo y estructuralismo), pues con ellas comparte una dirección de

pensamiento que se aleja de las primeras consideraciones en torno al mito. Así pues, si para la teoría animista, la escuela de mitología comparada, la escuela antropológica inglesa y la escuela histórica filológica el mito se explicaba como un producto propio de unas mentes primitivas (e. e. retrasadas), necesario no obstante para el ciclo de evolución de los pueblos de la humanidad, y además su sentido o significado se explicaba siempre por recurso a algo externo al relato mítico, para el simbolismo, el funcionalismo, el estructuralismo y el psicoanálisis la perspectiva será bien distinta, pues en primer lugar el mito ya no es concebido como un error o un infantilismo del intelecto humano, y en segundo lugar, al menos a grandes rasgos, cada una de estas teorías interpretativas pretende explicar el mito a partir de sí mismo, o al menos en un sentido centrífugo, en que lo externo o ajeno necesariamente tiene su eje de rotación y atracción en el mito. No podemos adherirnos fielmente a ninguna de estas perspectivas, pues hacerlo sería atentar contra la esencia misma del mito (que se resiste a ser explicado unívocamente, pues, recordemos, su sentido es polisémico), y no obstante debemos reconocernos como deudores de ellas en tanto que aperturan el horizonte de comprensión sobre los mitos, disolviendo así los prejuicios más burdos según los cuales el mito es fantasioso y absurdo. Lo que estas teorías nos revelan, por lo menos, es que el mito posee una lógica propia, que definitivamente hay dos líneas interpretativas, la primera, la más superficial, la que se atiene únicamente a la narración textual, a la semántica del mito; la otra, más profunda, y que tras la aparente narración descubre algo subyacente que remite a un sentido y una configuración sustantiva, una estructura de la cual es manifestación el mito o un sistema al que el mito alude. Por lo tanto, desde estas perspectivas interpretativas, el mito es elevado por lo menos a la altura del pensamiento llamado racional, señalando el hecho de que no se explica por un estadio primitivo de la inteligencia humana, sino por una configuración distinta de la misma, y por consiguiente responde a un *uso* diferente del pensamiento. Y lo que es más, por tratarse de un uso diferente del pensamiento, éste no necesariamente aparece *detrás* de nosotros, los modernos, *detrás* del así llamado pensamiento racional, como una especie de antesala necesaria para llegar a la racionalidad abstracta del



concepto, sino que –a partir de los planteamientos señalados– podemos comenzar a entender la vigencia del lenguaje mítico aún en nuestros días, baste para ello advertir el uso cotidiano que hacemos de los elementos míticos, tanto de los de nuestra propia cultura arcaica como de los de la mitología griega (nótese por ejemplo con qué frecuencia pronunciamos o le escuchamos a alguien hablar de “el talón de Aquiles...”, o incluso en el ámbito más “formal” de las diversas ciencias, “el complejo de Edipo” o la naturaleza “proteica”), es decir aquello que Charles Perelman llamaría “metáforas dormidas” y que revelarían en las lenguas maternas la pervivencia de elementos míticos transmitidos culturalmente a través de las generaciones, implicando hasta cierto grado, sin que nos demos cabal cuenta de ello, una peculiar forma de comprender el mundo, heredera de los más antiguos mitos de las culturas que nos precedieron. Este núcleo cultural común hace patente hasta cierto grado la subsistencia de un modo de pensar mítico, si bien, velado por el dogmatismo de la razón; esta evidencia apunta para alguien como Luc Ferry a la “profundidad filosófica” que poseen los relatos míticos, en cuyo seno llevan lecciones de sabiduría de actualidad inestimable (*cf.* Ferry, 2009, pp. 19 – 24).

Ahora, en lo que prosigue, nos resta señalar por una parte el momento mismo en que se da semejante pasaje ya aludido, el del *mythos* al *logos*, pues se ha hecho casi proverbial sin ahondar mínimamente en las causas de semejante tránsito; una vez localizado dicho momento nos será más claro discernir si efectivamente hay una ruptura, una *superación*, y tras esto podremos adentrarnos más propiamente en la interpretación del mito por sí mismo, sólo así quedará justificada la antesala de nuestra investigación.

La ruptura entre el *mythos* y el *logos* es únicamente una consecuencia de un hecho más originario que nos revela la original igualdad entre lo uno y lo otro, la palabra mítica se opone a la palabra *lógica* pero tan sólo a partir de identificarse en un punto común: ambas son *palabra*. Sin embargo, ambas son de un talante bastante distinto, como ya hemos podido vislumbrar con las teorías explicadas anteriormente, pues mientras que la del mito es esencialmente palabra simbólica, la del *logos* es una palabra conceptual, es signo. Pero en algo más radica esta

diferencia, aspecto que ya hemos mentado en los inicios de este capítulo al marcar la transición de la poesía épica fincada en la tradición oral, a una poesía de carácter literario, esto es, escrita. El mito deviene de una tradición fundamentalmente oral, transmitida a través de generaciones y con numerosas variantes a lo largo de su transcurso, esto a pesar de que los mitos griegos nos sean conocidos, precisamente, por lo contrario, por haber sido recabados por medio de la escritura gracias a diversos autores que fueron plasmando una versión más o menos definitiva de los mismos, en donde los motivos se fueron haciendo cada vez más invariables. Por otra parte, lo que propiamente se empieza a llamar un discurso del *logos* se plasma en la escritura, iniciando quizá con los mismos poemas hesiódicos, en donde la mitología presentada se adjudica una sistematicidad que evidencia un recurso lógico. Pero también tenemos los primeros “poemas filosóficos”, seguidos de los tratados de los sofistas y finalmente los diálogos platónicos, en los que se consolida el *logos* como palabra propia de la razón, llegándose a identificar por ende con la verdad. No obstante, debemos de insistir en ese aspecto que pasa disimulado las más de las veces, *mythos* y *logos* no son, al menos originariamente, sino una y la misma cosa: palabra, y esto en el sentido más amplio del término, aquel que remite a un discurso elaborado para expresar algo:

En griego *mythos* designa un discurso formulado, ya se trate de un relato, un diálogo o la enunciación de un proyecto. El *mythos* pertenece, pues, al orden del *legein*, como indican los compuestos *mytholegein*, *mythologia*, y no contrasta, en principio, con los *logoi*, término de valores semánticos vecinos que se refieren a las diversas formas de lo que es dicho. Incluso cuando las palabras poseen una fuerte carga religiosa, que transmiten a un grupo de iniciados en forma de relatos sobre los dioses o los héroes, saber secreto prohibido al vulgo, los *mythoi* pueden llamarse también *hieroi logoi*, discursos sagrados (Vernant, 2003, p. 171).

Así pues, los *mythoi* y los *logoi* coinciden en tanto discurso, y remiten de igual manera al ámbito de lo que es dicho, si bien cada uno se ocupa de una forma distinta de decir. Pero este decir se verá radicalmente diferenciado cuando los

griegos adopten la escritura, pues esto les brindará la posibilidad de desarrollar diversos géneros de literatura, así como de expresar las ideas de forma prosaica, lo que conlleva ventajas diversas sobre la oralidad, como por ejemplo la mayor flexibilidad de la composición, así como una organización más precisa que facilitará el análisis del discurso, cediendo a la posibilidad de refutar o ser refutado. De igual manera y con mayor importancia, habría que apuntar que el desplazamiento de la oralidad a la escritura supone (como ya lo mencionamos páginas atrás) un cambio en el pensamiento, tanto en sus estructuras como en sus concepciones, por lo que ahora se entenderá el mundo de acuerdo con las cualidades de la escritura, con un pensamiento analítico y conceptualizador cuyo núcleo será la noción de racionalidad:

En y por la literatura escrita se instaura este tipo de discurso en el que el *logos* no es ya únicamente la palabra, en el que ha adquirido valor de racionalidad demostrativa y se opone, en este plano, tanto en la forma como en el fondo, a la palabra del *mythos*. Se opone en la forma por la separación entre la demostración argumentada y la textura narrativa del relato mítico; se opone en el fondo por la distancia entre las entidades abstractas del filósofo y las potencias divinas cuyas dramáticas aventuras cuenta el mito (Vernant, 2003, pp. 172-173).

En la escritura se consolida sobre todo la *función* de la palabra, pues si el valor del *mythos* radicaba en lo que podía ser interpretado a partir de él, ahora, con el *logos* que se demuestra a sí mismo, se trata de exponer las razones frente a un interlocutor o frente a un auditorio para legitimarse a sí mismo, aspira a ser un discurso fuerte que establezca la verdad a partir de los mejores razonamientos demostrativos, los cuales pueden ser entendidos por todos (no únicamente por algún intérprete calificado) pero también elaborados por cualquiera, por tanto, el *logos* se inserta en el reino de lo que es común, y por ello tendrá su apogeo en la plaza pública, en la asamblea deliberativa, donde los diversos contendientes habrán de hacer valer sus razones frente a otros semejantes. Arribamos así a los orígenes de la filosofía, la cual ostenta en sumo grado la pretensión del *logos*, si la filosofía comienza a distinguirse de los mitos es precisamente en nombre del *logos*

del cual se vale para argumentar y dar explicaciones del mundo, mas de este *logos* hemos dicho ya que se caracteriza por ser una forma distinta de expresar la palabra, que plenamente se distingue a partir de la adopción de la escritura, en la cual encontrará su medio de expresión, por ello la filosofía en gran medida nace con la escritura como una forma literaria, pues “no sólo es una actitud y un nuevo punto de vista, es también un género expresivo —una forma de escritura que se diferencia claramente de otros géneros, anteriores o contiguos” (Morey, 1988, p. 21). Hasta este punto, lo que hemos dicho parecería confirmar —con otras razones— el punto de vista común según el cual habría habido un desprendimiento, una superación del *logos* en oposición al *mythos*, ruptura que escindiría ambos reinos definitivamente, haciendo de la filosofía la mayor expresión del *logos* progresando así inmejorablemente sobre las concepciones primitivas que exponían los mitos, y todo esto gracias a la escritura, que habría permitido a la palabra y al pensamiento volcarse sobre sí mismos para exponer a detalle sus razones argumentadas, analizar sistemáticamente sus motivos y comenzar a emplear un lenguaje de signos, de conceptos, en donde cada cosa es la que es y por lo tanto hay una menor posibilidad de caer en errores interpretativos. La abstracción, la univocidad, la racionalidad, la reflexión y la laicidad se establecen entonces como características del *logos*, mientras que los *mythoi* representan las cualidades opuestas, menos eficaces para allegarse a “la verdad”. No obstante, no vale acercarse a la naturaleza de los mitos a partir de esta definición negativa, pues se parte de lo que ya se ha puesto como positivo, es decir, lo presupuesto a lo cual se opone el mito, aunque esto presupuesto viene a ser un desarrollo posterior y por lo tanto tendría que definirse negativamente en relación con el mito. Pero más vale acercarnos al mito no a partir de su definición (lo que sería caer una vez más en el error de definir aquello que es opuesto al lenguaje de las definiciones), sino a partir de sus notas más características, sus rasgos esenciales que encuentran resonancia en la función del pensamiento, y esto, por un lado, porque el *mythos* es también palabra, y por otra parte, porque a pesar de pertenecer al ámbito de la oralidad, los mitos griegos que han sido conservado hasta nuestros tiempos, con todo y sus múltiples versiones, lo fueron

sólo gracias a la escritura, a los mitógrafos que tomaron los mitos vivos de la tradición y los reelaboraron bajo un carácter escrito, sin perder por ello la esencialidad del mito, su sentido, únicamente trastocando el medio expresivo gracias al cual se pueden dar a conocer (apertura de sentido a la cual contribuye favorablemente el hecho de que no haya sido una sola la versión puesta por escrito). De esta manera, todos los mitos que conservamos de la antigüedad griega, y para nuestro caso, específicamente los elementos míticos de Homero y Hesíodo, se encuentran plasmados de manera escrita tal como la *Historia* de Heródoto o los *Diálogos* de Platón, y por tanto se comienza a disolver aquella afirmación que ve en el paso de la oralidad a la escritura la ruptura definitiva entre los mitos y la razón, antes bien, éstos se continúan, se perpetúan con su peculiar carácter gracias a la escritura. Claro que la escritura del *logos* –se nos recordará– pretende distinguir lo verdadero de lo falso, y lo logra dando razones a través de un discurso argumentado, sobre los objetos de los que habla, así como razón de sí mismo, por lo que un discurso acorde al *logos* es capaz de defenderse, de sustentarse por sí solo<sup>22</sup>, hablando con claridad y definiendo justamente sus propios elementos. El mito, por el contrario, pareciera no valerse por sí mismo, aún en su forma escrita no da cuenta de sí, sino que requiere de la interpretación ajena para elucidar su sentido, además de que está lleno de motivos absurdos, inverosimilitudes y sobre todo inmoralidades que perturban y escandalizan a la razón. Pero si esto es así, si el carácter del mito es escandalizador, lo es no tanto por la manera *en que habla*, sino por aquello *de lo que habla*, no pudiéndolo hacer de otra forma más que aquella en la que lo hace. Ciertamente los mitos hablan en sumo grado de lo *sagrado*, lo *divino*, pero bien visto y comprendiendo lo uno y lo otro como elementos fundamentales de la vida del antiguo griego, salta a la vista que aquello de lo cual hablan los mitos es de la propia vida considerada bajo una óptica privilegiada, la vida cotidiana como algo supremo y maravilloso, y es esto, la maravilla, lo que impulsa el desarrollo del pensamiento mítico –esa peculiar manera de aprehender la maravilla– así como lo es también del impulso a

---

<sup>22</sup> Pese a lo que ya hemos señalado respecto a la afirmación de Platón en el *Fedro*, según el mito de la invención de la escritura.

filosofar; y si la vida provoca este maravillarse es porque es contemplada desde un punto de vista que va más allá de lo inmediato, más allá del aparente acontecer de los fenómenos, y, efectivamente, tanto los mitos como la filosofía se sumergen en las profundidades de aquello que la opinión común considera “realidad” para descubrir lo subyacente a los fenómenos y lograr así la comprensión de la propia vida, gracias a la cual, ha de asumirse una manera distinta de vivir. Que no nos confunda el hecho de que esta comprensión a la que se llega pueda ser aludida como “de las cosas divinas”, pues está claro que lo divino no se restringe a la consideración presuntamente laica y racional del *logos*, mucho menos del *logos* moderno, por ello, tampoco ha de extrañarnos que sea el mismo Aristóteles quien reconozca el parentesco entre los mitos y la filosofía, sobre todo con la filosofía primera (e. e. la *Metafísica*), la cual se ocupa precisamente de las primeras causas, y que por ello no puede ser menos que una “ciencia divina”, de tal manera que el lenguaje mítico viene a ser continuado en su labor de búsqueda de sentido por la filosofía, la cual lo traspone “purificándolo” de sus elementos absurdos e inmorales pero sólo para apelar a esa misma verdad inmanente que yacía en su seno.<sup>23</sup> Desde esta perspectiva, el lenguaje del mito es alegórico, y la diferencia entre mito y filosofía sería sólo una cuestión de gradación, en tanto que la filosofía aparece como un desarrollo más acabado del lenguaje mítico, presentando su verdad ya no mediante alegorías sino a través de conceptos:

Desde la perspectiva de Aristóteles, reconocer que hay en el mito un elemento de verdad divina equivale a decir que el mito prefigura la filosofía, al modo como el habla infantil prepara el lenguaje del adulto y sólo tiene sentido en relación con él. El mito sería entonces como un

---

<sup>23</sup> Sobre este parentesco entre mito y filosofía, o mejor aún, entre el filósofo y el “amante de los mitos” en Aristóteles, vale la pena recordar este pasaje de la *Metafísica*: “Que no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres –ahora y desde el principio– comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito [*philómythos*] sea, a su modo, «amante de la sabiduría»): y es que el mito se compone de maravillas” (*Met. A. I. 982b. 11-19*).

esbozo de discurso racional: a través de sus fábulas se percibirá el primer balbuceo del *logos* (Vernant, 2003, pp. 186-187).

Y, sin embargo, aún desde esta postura de consanguinidad se sigue asumiendo que el mito es de alguna manera inferior al *logos*, en tanto que representaría su estado previo, su etapa infantil, y así, una vez madurado el mito se sitúa en la perspectiva del *logos*, la racionalidad preclara que ya no habla fantasiosamente. Pero esto en el pensamiento aristotélico, en donde se hace urgente la necesidad de consolidar su filosofía y por ende su método, apartándolo de las tentativas de los antiguos teólogos (poetas míticos que desarrollaron discursos sobre los dioses). Evidentemente lo más simple es reconocer a los antepasados como infantes que apenas trazaban los primeros esbozos de la razón, la cual se desarrollaría en la época contemporánea de Aristóteles, pero esta visión se arrodilla ante la concepción de progreso y evolucionismo, la cual supone que hay una línea en la cual la dirección de progreso es unívoca, unidireccional, y que todos los que están detrás del momento presente se encontraban en un estado de atraso. Pero para refutar esto, basta con poner el acento en el suceso que marca el nacimiento del *mitologizar* y del *filosofar*, la aparición de lo maravilloso, la contemplación de lo insólito, de aquello que provoca asombro ante lo cual ni mito ni filosofía darían una “mejor” respuesta, que no puede haberlas al presenciar la maravilla, pues el maravillarse sucede siempre en el instante, y en el instante no hay cabida para respuestas mejores o peores, sino sólo respuestas. Y así, el mito surge como una respuesta del espíritu a lo insólito, pero otro tanto hace la filosofía, con lo cual sus barreras vienen a dejar de ser infranqueables, y, lo que es más, a decir de Olof Gigon, ambas son una manera de “esclarecimiento por analogía”, puesto que ésta sería la forma más antigua de dar cuenta de las cosas, de establecer un contacto con el mundo contemplado por vez primera de manera distinta. Así por un lado se dio la analogía personal, consistente en traducir lo insólito a categorías personales, en analogía al mundo del hombre, mientras que por otro lado se dio una analogía objetiva, esto es, una analogía tomada de los

acontecimientos de la cotidianidad del hombre, que poco a poco iría derivando en la creación de conceptos abstractos para aludir a ello:

(...) o bien todo se hace persona, como lo somos nosotros mismos, o bien todo se convierte en objeto, como lo que tenemos delante de nosotros. Hesíodo se decidió por la primera posibilidad, pero la filosofía griega, en su conjunto, se ha decidido por el segundo camino, y ha entendido todas las cosas y, en última instancia, también a la misma persona humana, dentro de la categoría del mundo de los objetos familiares y a disposición del hombre (Gigon, 1980, p. 44).

Por lo tanto, mito y filosofía, *mythos* y *logos* estarían hablando de lo mismo e incluso por la misma vía, la de la analogía (tengamos en cuenta que, a su modo, toda palabra es una analogía respecto de aquello que pretende nombrar, en tanto que nunca se identificará con aquello a lo que alude, únicamente le puede ser análoga, semejante), aunque con distintos recursos (uno simbólico y el otro conceptual) viniendo a corroborar así los pliegues diversos y flexibles del lenguaje, demostrando sus múltiples posibilidades de las cuales mito y filosofía son sólo algunas. Esto es lo que respecta a la forma de *mythos* y *logos*, en donde queda comprobado que no hay ruptura alguna (así como el agua no se rompe, sino que sólo toma múltiples formas variadas dependiendo del contenedor en que se encuentre), el discurso oral y escrito, mítico y filosófico, son en el fondo lo mismo, una elaboración que a través de la analogía y valiéndose de diversos recursos pretende dar respuesta al problema de lo insólito, a lo maravilloso que avasalla la vida, y –esto hay que recalcarlo– tanto *mythos* como *logos* no se agotan en la mera contemplación de lo asombroso, no se quedan estáticos en el pasmo (como estática será la escritura que traduzca la experiencia), el mito “posee realmente una esencia incomparable: es *dinámico*, posee poder, interviene en la vida plasmándola”, por lo que no se trata de relatos que sirvan para entretener o para aleccionar, sino fundamentalmente de “productividad genuina, aquí surgen figuras imperecederas, aquí se vuelve a crear al hombre” (Otto, 2007, p. 31), pero otro tanto debemos reconocerle al *logos* de la filosofía, pues recordemos que originalmente ésta surge como una manera de contemplar el mundo pero también



–y con mayor razón– de vivir de una manera distinta, de lograr un cambio en sí mismo o en el interlocutor para vivir acorde a la concepción de esta nueva mirada, es una actitud, una *actividad* que lleva finalmente a la *recreación* del hombre, lo cual nos lleva al segundo aspecto, el contenido del mito, que gracias a las aportaciones estructuralistas hemos podido reconocer dos niveles en la narración, el primero lineal y aparente y un segundo nivel profundo y no consciente, que aunque por mucho que ahondemos en la estructura lingüística del mito, quizá no acabemos de comprender del todo. En el fondo los mitos hablan de una sabiduría, un saber vivir que se plasma en una “vida buena” y en una “existencia armoniosa”, y esta sabiduría, según hemos podido ver en las concepciones mitológicas analizadas, consiste en vivir en armonía con el cosmos, conclusión a la que se llega únicamente tras haber edificado una visión completa del mundo y de la vida. La *recreación* del hombre que subyace en las motivaciones de la narración mítica acontece sólo tras haber dibujado la estructura del mundo, tras esbozar el sentido de la vida dentro de ese mundo y tras indicar los pasos posibles a seguir para vivir en armonía con dicho mundo respetando las leyes vitales, pero a ello también aspira originariamente la filosofía, antes de escindir el *logos* en una parte ética, otra lógica y otra física, la filosofía *desea* la sabiduría, ese saber vivir en armonía con la totalidad de lo que es:

(...) en primer lugar y ante todo, la mitología, tradición común a toda una civilización y religión politeísta, no es por ello menos una filosofía hecha relato, un intento grandioso con intención de responder de manera *laica* a la cuestión de la vida buena por medio de lecciones de sabiduría vivas y carnales, vestidas de literatura, poesía y epopeyas, y no anunciadas dentro de argumentaciones abstractas (Ferry, 2009, p. 26).

Podemos extraer por tanto, a grandes rasgos, el contenido de la mitología griega, aquello de lo que habla tras la línea narrativa aparente: se ponen en juego una doctrina de la salvación laica, donde no hay un Dios (a la manera cristiana o monoteísta, donde Dios mismo es la respuesta a los problemas de la existencia) sino varias divinidades que son manifestación del cosmos existente, pero poco se

interesan por los destinos humanos; y una sabiduría para los mortales que coincide con la meta de la salvación, en donde debemos de entender que se trata de salvarse de todos los miedos y las incertidumbres que les impiden a los mortales llevar una “vida buena”, y justo en este sentido podemos entender los mitos tal como los epicúreos y los estoicos entendían la filosofía: como un *phármakon*.

*Mythos* y *logos* no son, pues, opuestos, no hay una ruptura entre lo uno y lo otro y por lo tanto podemos rebatir ahora el tan mentado “paso del mito al *logos*” que la tradición ha consagrado como momento en que surge la filosofía, desprendimiento del lastre de lo absurdo en pos de una racionalidad omnipotente. Decíamos ya que el mito no escandaliza tanto por la manera en que habla sino por aquello de lo que habla, y que aquello de lo que habla es de la vida *vivenciada* desde una perspectiva sagrada, para el mito todo cuanto *hay* es divino (y tal es el sentido de las teogonías-cosmogonías) pero entendiendo siempre por tal cosa lo que es el mundo mismo, no algo allende a éste; así al hablar de cosas supremas, sagradas, los *mythoi* no pueden ser entendidos de otra forma más que como *hieroi logoi*, y si lo sagrado es al mismo tiempo lo más originario, lo que es desde el principio de los tiempos y subyace al sempiterno devenir del mundo, el *mythos* habrá de ser el *logos* originario que da cuenta de la primordial configuración del cosmos. Por supuesto que sería errada la opinión de que son lo mismo, pues entonces no se explicaría cómo es que mitología y filosofía se desarrollan como maneras diferentes de dar respuesta a un mismo problema, y sin embargo resulta valioso recuperar aún una concepción más según la cual la filosofía, específicamente la platónica, es, a su modo, una mitología.

Tal es el parecer de Gilles Deleuze, quien descubre en las entrañas del platonismo su vital motivación; la teoría de las Ideas de Platón no sería otra cosa más que el esfuerzo de una “voluntad de seleccionar”, es decir producir la diferencia entre el reino de las cosas y sus imágenes, el original y la copia, el modelo y el simulacro. La “voluntad de seleccionar” latente en el fondo del platonismo se llevaría a cabo a través de un método de división, cuyo aspecto más superficial sería el de dividir un género en especies contrarias, pero que de

manera profunda consistiría en una selección de “linajes”, un “distinguir pretendientes” (distinguir lo que es puro de lo impuro, lo auténtico de lo inauténtico), por tal motivo, a esta dialéctica de la rivalidad (*amphisbetesis*), dialéctica de los pretendientes en donde se trata de distinguir el verdadero pretendiente de los falsos –que en ello consiste esencialmente el platonismo–, la llama Deleuze la “*Odisea filosófica*”. Esta *Odisea* pareciera encontrar su límite en el mito, que aparece como para interrumpir el empeño dialéctico de Platón cuando arriba a algo que no puede explicar siguiendo el *logos*, no obstante –señala Deleuze– el mito no interrumpe, sino que es el “elemento integrante de la misma división”:

Lo propio de la división es superar la dualidad del mito y de la dialéctica, y reunir en sí la potencia dialéctica y la potencia mítica. El mito, con su estructura siempre circular, es, ciertamente, el relato de una fundación. Es él quien permite erigir un modelo con el que los diferentes pretendientes puedan ser juzgados (Deleuze, 1989, p. 256).

Por tanto, el mito dentro del platonismo actuaría como criterio selectivo a partir del cual hay una participación electiva por parte de los diversos pretendientes, el mito se erigiría, pues, como el “modelo inmanente” o el “fundamento-prueba” que establece el parámetro por medio del cual se juzgan los pretendientes y se mide su pretensión; así, lejos de ser una ruptura en la continuidad del *logos* platónico, un recurso estilístico o incluso un recurso suplementario que presta ayuda cuando la razón no puede dar cuenta de algo, el mito sería el fondo mismo de sus diálogos y de sus teorías, pues en el mito se encuentra el fundamento dialéctico que produce la diferencia a partir de lo semejante (la Idea). Y si es cierto que toda la filosofía posterior a Platón lo sigue en lo más elemental, tanto en los contenidos como en las formas, ¿no podremos decir que toda filosofía, a su manera, es una *Odisea*? Y no sin menor sospecha, habríamos de preguntarnos, ¿qué mitos subyacen en toda “*Odisea filosófica*”?

Largo es el trayecto que hemos seguido hasta aquí, y el riesgo que nos amenaza es el de ser como el nómada del desierto cuya vocación es el extravío, pero al menos mantiene ciertos horizontes a la vista; claro que si en verdad estamos ya siendo nómadas, tenemos que hacer como éste y de vez en vez volver la vista atrás para ver los pasos que hemos dado, el rastro que hemos dejado y que ha sido nuestro devenir hasta el punto en el que ahora nos hallamos. Por lo demás, el camino que se ha seguido hasta este momento era el necesario para la travesía que aún nos aguarda, y bien vale que volvamos un poco la mirada y recordemos lo que hemos encontrado, sólo así, podremos liberarnos de ello más adelante.

La indagación que he realizado en torno al *mythos* y su respectiva relación con el *logos* ha sido un pasaje indispensable, como ya lo anunciaba al inicio de la misma, dado que, por una parte, he acudido al pensamiento griego arcaico en busca de las raíces de lo que vendrá después, pero también distinguiendo allí la subsistencia de una suerte de *sabiduría* que ha sido bastante ilustrativa, todo lo cual sin embargo se plasma en un lenguaje poético, o más propiamente *mítico*, del cual había que dar cuenta para discernir la riqueza contenida en esos cantos y narraciones, no fuese a sucedernos como a quien, por solo visibilizar lodo y barro, no alcanza a distinguir las betas de oro que hay en el fondo. Pero por otra parte, es en el llamado pensamiento “presocrático” donde se sitúa de manera casi dogmática el nacimiento de algo a la vez que el deceso o cuanto menos la escisión respecto de otra cosa, el *logos* hace su aparición excelsa en estos personajes que se separan con mayor o menor fuerza del lenguaje mítico, cayendo éste en un progresivo olvido que se consolidará con el triunfo de la razón, el nacimiento de la filosofía y de las ciencias. Por supuesto que esto es simplificar demasiado la cuestión, y sin embargo los manuales al uso funcionan a base de simplificaciones semejantes; por mi parte he creído que era más fundamental revisar la relación entre el *mythos* y el *logos*, puesto que algo había ahí que bien podía ser explicado con ese milagroso salto que algunos convienen en aceptar, o bien, ahondar en aquello que reluce con especial fulgor cuando se revisan los mitos griegos y a la vez se le hacen ciertas preguntas a las filosofías portadoras del *logos*, tras del cual parecen portar también motivos míticos. No obstante, como

aquí no se trata de una investigación especializada en torno a esta relación, los límites han sido bastante definidos y el ejercicio ha señalado lo esencial: que no hay ruptura, ni evolución o progreso o superación entre lo uno y lo otro, que ambas responden a maneras de pensar y ante todo, de hablar, y que dicha función (poética, por un lado, y discursiva, por otro, sin que se excluyan entre sí) no implica ninguna aproximación definitiva o absoluta respecto de aquello de lo que hablan, es decir, si es verdad aquello de que los mitos y la filosofía misma nacen cuando el hombre experimenta la maravilla ante lo indecible, lo que le supera a sí mismo, y pretenden dar una respuesta a ello, ni el lenguaje lógico ni el lenguaje mítico se acercan más, el uno que el otro, a dar cabal cuenta de aquello por lo que se habla, pero sin que nos interese por ahora una cuestión de gradación (cuál se aproxima más o habla con mayor “verdad”). Tras lo cual, podemos situarnos ahora en un terreno más plástico y menos rígido, sabiendo que ciertamente no hay saltos milagrosos sino únicamente inexplicables o que no alcanzamos a explicar, lo que hay es tránsito, y ahora que hemos señalado que no hay un paso del mito al *logos*, tras haber revisado la cuestión de la sabiduría en los mitos antiguos, tal como se nos presentan en dos grandes exponentes, Homero y Hesíodo, y sin querer adentrarnos aún en el *logos* ya definido tal como comenzará a partir de Platón, lo que aquí no interesa es precisamente ese tránsito. Y es que, ciertamente los así llamados presocráticos no hablan míticamente, aunque no por ello haya una ruptura respecto del mito, pero, por otra parte, tampoco hablan *filosóficamente*, ¿qué hay, pues, en ese tránsito? Volveremos sobre esto unas líneas más adelante. Por ahora, conviene redondear lo hasta aquí expuesto.

Hemos, ciertamente, hablado de Homero y de Hesíodo como suponiendo una especie de unidad entre ambos, aunque claro, ya se ha señalado que Homero parece ser más un nombre genérico que un personaje concreto que haya sido *autor* de las dos grandes epopeyas que se le atribuyen; por otra parte, Hesíodo se encuentra en una situación muy especial respecto de los demás poetas que le precedieron, pues el sí se constituye más o menos como un autor (la alusión a las Musas nos impide considerarlo plenamente así), además de que tiene el privilegio

de poner por escrito sus poemas, aunque por supuesto, seguramente reelaborando lo que la tradición oral cantaba en sus días. Sin embargo, la pugna que aquí conviene esclarecer es más esencial, pues ciertamente pareciera que hemos dibujado una suerte de continuidad entre la *Teogonía*, los *Trabajos y los Días* y la *Odisea*, ¿el eje común? El hombre sabio. ¿Es la misma la imagen del hombre sabio en Homero que la imagen que nos esboza Hesíodo? Tal como lo hemos revisado, Odiseo corresponde propiamente al hombre sabio, aquel que tras la travesía que dura veinte largos años ha logrado conquistarse a sí mismo y forjarse como un maestro en el arte de la vida, no sin ultrajes, claro, no sin actos vergonzantes, y sin embargo la sabiduría excluye toda noción de “pecado” y Odiseo tiene, al retornar a Ítaca, la posibilidad de llevar una “vida buena”, en armonía con el cosmos. Por otra parte, Hesíodo no nos habla del hombre sabio en una primera instancia, sino del hombre justo, y por más que hay atisbos de la posibilidad de que el hombre justo viva acorde a la Justicia divina (esto es, atendiendo a los ciclos naturales del cosmos), en última instancia el llamado a la medida y a la proporción queda subordinado a un seguimiento de la humana justicia, es decir, la obediencia a las leyes (recordemos que en su época recién se habían constituido las *póleis*, cuyo sostén fundamental eran precisamente las *nomoi*, las leyes). Y es que entre la justicia humana y la Justicia divina hay un eco, una resonancia, pero no una igualdad; la posibilidad de ser sabio, en *Trabajos y Días*, es decir, de vivir conforme a la Justicia divina, queda supeditada al seguimiento de la justicia humana. Pero es precisamente en los *Trabajos* en donde trasluce la sabiduría, el alto entendimiento de los ciclos del cosmos, la atenta escucha que permite saber cuándo trabajar la tierra y de qué modos para procurarse el sustento que Zeus habría ocultado a los mortales desde la terrible insolencia de Prometeo, y en ello hay efectivamente un vivir acorde al cosmos, por muy endeble que este sea. Entonces, efectivamente, no es el mismo el hombre sabio que se nos hace patente en los *Trabajos y Días* y en la *Odisea*, y sin embargo, la *Teogonía* arroja la clave esencial en el meollo del asunto, pues a partir de ésta es posible reconocer en ambos modelos una misma idea de sabiduría. Ahora, precisamente, ¿en qué consiste la sabiduría? ¿Cómo es que nos

hemos atrevido a saborear tal término en nuestros labios, sin precisar antes su definición? Y, más inquietante aún, ¿por qué audacia nos vemos impelidos a una búsqueda incierta, depositando en el corazón la fe por algo que aún no conocemos? Ya lo hemos dicho, y recién ahora en esta mínima revisión que aquí se apunta respecto de Homero y Hesíodo quedará mejor dicho: la sabiduría, al menos la que los cantos de los poetas nos han permitido escuchar, aquella que hemos afirmado que es sólo posible para los hombres en tanto que sólo su aturdimiento y falta de sensibilidad respecto del cosmos permite paradójicamente el aprender a distinguir sus acordes divinos, consiste en vivir en armonía con la totalidad de lo que es, a la par que reconocer el propio lugar dentro de ese cosmos (el “lugar natural de uno”) y asumir la esencial mortalidad que a cada quien le constituye. Pero una pregunta brota naturalmente de este suelo sobre el que hemos andado: ¿hay *una* sola sabiduría? Y junto a esta, otro cuestionamiento germina, amenazando el suelo fértil: ¿es siquiera posible la sabiduría para nosotros, mortales descarriados? Para lo primero, ciertamente, no hay una sola visión de la totalidad de lo que es, y lo que hemos aprendido en este trayecto es que la sabiduría mana de un reconocimiento de esa totalidad. Para lo segundo, no queda más que volver la vista al camino, y echar a andar, pues precisamente esa fe en el corazón nos mueve a buscar lo que aún no encontramos (y acaso, a encontrar lo que no buscamos).

### Los que iniciaron “este tipo de filosofía”

Una vez demostrada la falsía de ese salto milagroso que va del *mythos* al *logos* debemos señalar el punto diferencial entre las mitologías arcaicas y ese otro modo de pensamiento que permitirá el paso a lo que a la postre se dará en llamar “filosofía” (que precisamente aquí aparecía el nudo problemático entre lo uno y lo otro, entre la palabra de los *mythoi* y la palabra del *logos* apropiada por los filósofos para contrarrestar los efectos nocivos de mitologías y propedéuticas, pues recordemos que durante siglos, la poesía homérica aún pervivía con un fuerte sentido didascálico mientras que el proyecto de Platón, aquel en quien

podemos reconocer rigurosamente a un “filósofo”, incluía una pedagogía que tenía por requisito el destierro de las pasiones lejos del cuerpo ideal del ciudadano y, por consiguiente, del Estado). No pretendemos rastrear aquí la génesis de la filosofía, si bien ya se han señalado algunos momentos indicativos que pueden tomarse por pautas que marcan ese origen (sobre todo el momento de la adopción del alfabeto fenicio y la transmutación del pensamiento a través de su expresión en forma escrita, lo que supone un desdoblamiento del sujeto pensante, y por tanto un acto reflexivo en donde parece que lo que se dice –por medio del *logos*– es capaz de sustentarse a sí mismo), lo que sí nos interesa, más que cualquier esfuerzo genealógico, es el descubrimiento de ese ámbito donde florece un pensamiento que ciertamente se distingue del pensamiento mítico, aunque no por las razones comúnmente aducidas. Ni evolución o progreso, ni racionalidad como superación de la frivolidad fantasiosa de poetas es lo que marca esta distinción, ya lo hemos dicho y vale la pena repetirlo aquí: mito y filosofía no son distintos en virtud de una instancia superadora, correctiva, no se oponen tal como (presuntamente) las emisiones guturales y balbuceantes del estólido a la clara jerga del erudito, no es el sin-sentido en oposición al sentido ni lo quimérico que precede (lógicamente pero también históricamente) al discurso de lo real; lo uno y lo otro están intrínsecamente entrelazados en virtud de un procedimiento de analogía que es la respuesta natural ante el pasmo de aquel que se maravilla en la contemplación desnuda de las cosas (y aquello que maravilla puede ser lo que causa asombro y despierta el deseo en el pecho, o por el contrario, lo que aterroriza y hace estremecer), al tiempo que aquello de lo que hablan se mueve a niveles distintos (por la propia manera de hacerlo, el mito a través de un lenguaje simbólico, polisémico, mientras que la filosofía lo hace por un lenguaje unívoco, conceptual) pero no pueden más que encontrar un punto de común enlace en la finalidad última de sus palabras, que es la transformación del hombre a partir de esa peculiar manera de contemplar y encarar el mundo, el mito y la filosofía buscan por igual lograr el ideal de una “vida buena” (o lo que, más tarde y ya en el espacio filosófico se dirá como “vida virtuosa”), una vida salvada de los miedos que carcomen al común de las gentes y que pueda desarrollarse en armonía con



la totalidad de lo que es, totalidad que previamente ha sido demarcada gracias al esfuerzo intelectual del filósofo o del poeta. Pero entonces, si es claro que no hay diferencia entre mito y filosofía en un nivel formal, y si sólo persiste una diferencia en el nivel de contenido, pero aún ésta de la manera más superficial, sigue en pie el gran cuestionamiento que no podemos eludir, ¿en qué se diferencia lo uno y lo otro? Evidentemente del simbolismo a la abstracción encontramos un primer elemento que sin embargo no es tan decisivo, pero no deja de ser algo a tener en cuenta, sobre todo porque el lenguaje del *mythos* y el del *logos* aparecerán bajo esta luz como lo totalmente opuesto, lo que ha suscitado las controversias que ya nos hemos encargado de revisar. Pero, si queremos tener una mayor claridad al respecto (la cual nunca deja de ser una claridad difusa, en tanto las condicionantes que ya mentábamos al inicio de este trabajo), es indispensable remitirnos allí donde aparece más tajantemente la oposición, que, paradójicamente, es donde se nos revela la proximidad más asombrosa, nos referimos a ese pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles que ya hemos citado a pie de página<sup>24</sup>, y en el cual se nos hace saber que ya el de Estagira consideraba que el “amante del mito” (*philomythos*) es a su manera un “amante de la sabiduría” (*philosophos*), con lo que poetas míticos y filósofos vienen, de cierta forma, a emparentarse. Sin embargo, si los unos se desprenden de los otros, será porque, en definitiva, los amantes de la sabiduría inician un nuevo tipo de pensamiento, inician un “tipo de filosofía” que será precisamente la que a Aristóteles (y por consiguiente a la tradición aristotélica, aún en sus fusiones con el platonismo, lo cual no es decir poco, si la filosofía que ha permeado hasta nuestros días es de cuño platónico-aristotélica) le interesa. Aquí surge un nuevo enfoque que es preciso problematizar, pues ahora se trata de establecer la diferencia entre los mitos y aquello que hay después de ellos y que se diferencia de éstos, pero a la vez, lo que se va a diferenciar propiamente de la filosofía por más que alguien tan eminente como Aristóteles insista en encontrar allí el inicio de la filosofía. Es precisamente al pensamiento que se encuentra en ese abismo (entre lo uno y lo otro) que la presente indagación se encuentra dirigida, por lo que el de ahora no

---

<sup>24</sup> Nos referimos al pasaje de la *Metafísica*. A. I. 982 b. 11 – 19. Véase n. 23

es un paso menor, por el contrario, es indispensable para situarnos por completo allí, en ese ámbito, y buscar lo que nos interesa: la sabiduría de los que pensaron desde el abismo.

Aristóteles alude a estos pensadores abisales en varios pasajes de sus obras, pero de manera proverbial lo hace en el libro "A" de su *Metafísica*. Encontramos la primera referencia en ese pasaje que ya hemos citado, en donde se compara al *philomythos* con el *philosophos*, donde, hablándonos de la suprema sabiduría como objeto de la ciencia suprema, nos dice de ésta que no es una ciencia productiva a la manera de las demás ciencias, y que ello "resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron", acto seguido localiza el origen de esa actividad filosofante en la maravilla ante lo que causa extrañez, en un primer momento, y posteriormente ante las perplejidades causadas por "cosas de mayor importancia". Conviene señalar aquí un par de cosas. En primer lugar, el mote con que se señala a estos pensadores como "los primeros que filosofaron" (*Met. A. I. 982b. 11*) indica que quien así se expresa tiene una clara idea del ejercicio filosófico, suficiente para descubrir a aquellos que lo realizaron por vez primera, pero si esto es así, es porque él mismo es un practicante de tal ejercicio, es alguien que filosofa. En segundo lugar, menciona que el motivo primero del filosofar fue el maravillarse, pero esto fue sostenido por un maravillarse ante cosas de mayor envergadura, y ahí señala entre éstas "las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo"; no se habla más aquí de divinidades, aunque claramente se remite a ese ámbito que los mitos consideraban propio de los dioses, es decir, todo aquello por encima del hombre y que de alguna manera se le opone, aquello que no está a la mano (lo que Gigon denomina, "ámbitos de realidad no-disponible para el hombre"), a la vez que se habla del Todo, mismo que una cosmogonía como la hesíodica pretendía capturar, exponiendo una visión total del mundo (de lo que es a través de las genealogías de los dioses). A partir de esto, podemos encontrar nuevamente ese insalvable parentesco entre los poetas míticos y los filósofos, pero aún más cuando, en otra parte, Aristóteles expresa que: "Hay, por lo demás, quienes piensan que también los más antiguos, los que teologizaron por vez primera y mucho antes de la

generación actual, tuvieron una idea así acerca de la naturaleza” (*Metafísica*, A. III. 983b. 27-30), y pasa a continuación a mencionar a los “progenitores de todas las cosas”, Océano y Tetis según los poetas (por ejemplo, según unos versos de Homero), que, como principios acuáticos coinciden con lo que uno de “los primeros que filosofaron” habría dicho, por más que finalmente Aristóteles no acepte del todo este paralelismo. Pero hasta la fórmula no deja de ser simétrica, y ya entre “los que teologizaron por vez primera” (es decir, aquellos que hablaron sobre los dioses y la composición del cosmos divino, esto es, los poetas míticos) y “los primeros que filosofaron” descubrimos una simetría que parece diferenciar más a estos últimos respecto de aquel que habla (el de Estagira), que de los primeros. Lo cual nos lleva a reparar en los dos puntos que señalamos con respecto al pasaje aristotélico. Quien alude a “los primeros que filosofaron” es, decíamos, a su vez alguien que filosofa pero que se encuentra alejado de ese primer momento, la consecuencia de esto es que Aristóteles se posicionaría a sí mismo dentro de la línea de aquellos a quienes alude y por tanto no puede menos que encontrarse en un estadio posterior de ellos, esto es, habiendo progresado o cuando menos desarrollado lo que aquellos postularon (siendo por consiguiente al revés: “los primeros que filosofaron” se insertan mediante esta estratagema dentro del ámbito aristotélico, y no el propio Aristóteles en el de ellos), con lo cual se establece una separación entre ellos y él, entre ese primer ejercicio del filosofar y el suyo propio, separación que no es definitiva sino más bien de continuidad pero que no obstante consolida ya una diferencia (mientras que, insistimos, la otra, la de “los primeros que filosofaron” en relación a “los que teologizaron por vez primera”, se desdibuja). Por otro lado, en lo relativo al segundo punto, aquello ante lo cual se maravillaron aquellos que primero filosofaron, es lo que más tarde se vendría a conocer genéricamente como “investigación de la naturaleza”, es decir, según el pensamiento griego, lo que trata sobre la totalidad de las cosas, al menos desde la perspectiva aristotélica. Pero aquí cabe resaltar que, de acuerdo con Aristóteles, esta investigación sobre la naturaleza, es decir, sobre todas las cosas que *son*, no está desligada de ese otro gran motivo que es la perspectiva genética, es decir, la explicación del devenir de todo lo que es a partir de sus orígenes, lo

que en la jerga aristotélica será la explicación de las causas. Insertada esta fraseología en la *Metafísica*, donde se trata de una sabiduría suprema (o primera), la investigación de esta ciencia consiste declaradamente en encontrar las causas supremas o primeras de todo cuanto es, y así, “los primeros que filosofaron” habrían desarrollado esta investigación en un estado embrionario previo a las investigaciones aristotélicas. Así, en otra parte y ya más expresamente en relación con su propia construcción filosófica, dice que: “De los que primero filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material” (A. III. 983b 6-7), y más adelante, de éstos, de “los que primero filosofaron” comienza a introducir sus “teorías” que responden a lo que él mismo instituye, la doctrina de las cuatro causas primeras de todo cuanto es, y llega al extremo de ubicar al primero que inicia “este tipo de filosofía”: “Por lo que se refiere al número y a la especie de tal principio, no dicen todos lo mismo, sino que Tales, el introductor de este tipo de filosofía, dice que es el agua” (A. III. 983b. 18-20).

“Los primeros que filosofaron” vienen por una suerte de abstracción a caer en un mismo grupo, así que si bien se localiza a un “introductor de este tipo de filosofía”, por tal abstracción todo ellos vienen a ser considerados como los que iniciaron “este tipo de filosofía”, pero haciendo patente, como ya decíamos, que al llevar a cabo una investigación de la naturaleza los más encontraron principios de “naturaleza material”, lo que se aviene muy bien con la causa material de Aristóteles pero dejando de lado las restantes causas, al tiempo que por esta misma razón su investigación no puede aparecer sino como parcial, lo cual expresamente dice Aristóteles en otra parte: “En efecto, la filosofía primitiva, precisamente por su juventud y por hallarse en sus principios [y al comienzo], parece balbucir acerca de todas las cosas” (A. X. 993a. 14-15). Así que la filosofía propia de “los primeros que filosofaron”, de los que iniciaron “este tipo de filosofía”, la de las causas primeras o primeros principios de todas las cosas, no es, a los ojos de Aristóteles (y por consiguiente a la mirada de la posteridad) más que una “filosofía primitiva”, con lo que se condenaban ya sus palabras y razonamientos al olvido o cuando no, a la pasiva atención que deja inmune, la misma que se le

presta a los balbuceos de niños que recién están aprendiendo a hablar y que a lo sumo causan una discreta risa, pensando que tales niños algún día habrían de llegar a convertirse en hombres maduros y razonables que digan cosas serias. Y éstos, “los que primero filosofaron”, estos niños del abismo no son otros que los que con la tradición llegamos a conocer hasta nuestros días como “presocráticos”.

Los presocráticos son precisamente los que habitan ese abismo entre los mitólogos y los posteriores filósofos, por mucho que quiera verse en ellos a filósofos o cuando menos a los que inician cierto tipo de filosofía, y es que, precisamente, ellos se separan de los poetas míticos, no sólo por el lenguaje que utilizan sino también por los fines que parecen guiar su vida, así como de los filósofos posteriores, en especial de Platón y la subsecuente tradición, a pesar de que el mismo Platón se haya visto forzado a recuperar las temáticas presocráticas como material necesario para su propio ejercicio filosófico, ya fuere como asimilación, ya como algo que era preciso silenciar. Pero el término mismo es problemático, pues se encuentra en él una delimitación precisa que, no obstante, bien analizada, es bastante problemática. Como el término indica, los presocráticos habrían sido aquellos que precedieron a Sócrates, lo cual puede entenderse en un sentido cronológico –en lo cual hallamos ya demasiadas dificultades, pues varios de los que caen dentro de tal denominación son contemporáneos o incluso le sobreviven a Sócrates– o bien en un sentido filosófico, es decir, estableciendo el pensamiento socrático como un parteaguas en el devenir de la filosofía griega, sentido en el que no nos encontramos en menores apuros, pues habría que distinguir, cuanto menos, entre un Sócrates socrático (o histórico) y un Sócrates platónico, divergencia que dificulta saber realmente la consistencia del pensamiento socrático.

Sin embargo, no debemos dejar pasar por alto que el término “presocráticos” es un artificio moderno y que fue especialmente diseñado como una categoría historiográfica:

El término «presocráticos» es una creación moderna. Su utilización más temprana de la que tenemos conocimiento figura en un manual de historia universal de la filosofía que J. A. Eberhard (el destinatario de una famosa carta de Kant) publicó en 1788 y que tiene una sección titulada «Filosofía presocrática» («vorsokratische Philosophie») (Laks, 2010, p. 13).

Ahora bien, de acuerdo con André Laks esta idea de que hay un corte significativo entre Sócrates y sus predecesores no viene dada por la modernidad en la invención del término “presocráticos”, sino que se remonta a la Antigüedad, y distingue sobre ello dos perspectivas. Por un lado la perspectiva socrático-ciceroniana, de acuerdo a la cual la filosofía de Sócrates implicaba un abandono de una “filosofía de la naturaleza” en pos de una “filosofía del hombre”, en donde se constata por tanto una ruptura con los presocráticos; pero por otro lado, la perspectiva platónico-aristotélica que adjudicaba que entre Sócrates y los presocráticos había un tránsito de una “filosofía de las cosas” a una “filosofía del concepto”, lo que implica una continuidad entre aquel y éstos, sin embargo, tal continuidad, como lo hemos podido ver ya en Aristóteles, le adjudica al término mayor (el posterior en el tiempo) un progreso, una suerte de crecimiento que finalmente viene a culminar, precisamente, con Aristóteles. De tal forma que los presocráticos aparecen, bajo esa línea divisoria en la que Sócrates es la pauta, como una “anticipación”, una “preparación”, un estadio “inferior” del pensamiento filosófico, aunque cosa curiosa es que, por mucho que en nuestros días haya ganado definitivamente terreno la acepción de “presocráticos”, no se entiende este término en relación con el pensamiento socrático, más bien, su “inferioridad” filosófica va necesariamente ligada a la “superioridad” aristotélica. Que como conjunto, los presocráticos no son tanto diferenciados por su condición de *físicos*, es decir por dedicarse al estudio de la naturaleza en oposición al estudio del hombre que habría llevado a cabo Sócrates, sino antes bien, por esa condición de “balbuceantes” que se han desprendido de los esquemas míticos y están aprendiendo a usar el *logos*, pero que aún no logran del todo pensar razonablemente las cosas que son, adjudicándoles de vez en vez propiedades personales y violando los principios básicos de la lógica, intuyendo los primeros principios pero quedándose a medio camino entre la explicación parcial y relativa y

la explicación total y absoluta. Sócrates sería por lo tanto sólo el personaje que convencionalmente se ha señalado como el padre fundador de la filosofía (en lo que es indiscernible de Platón) puesto que se dedica por vez primera a los temas humanos, terrenales, los cuales parecían descuidados por aquellos que presuntamente sólo observaban al cielo, pero en realidad la distinción se mantiene tajantemente respecto de Aristóteles, quien también quiere fundar una filosofía (y un tipo específico del ejercicio del filosofar), lo cual sólo puede lograr distinguiéndose de los predecesores pero forzosamente asimilándolos a su propio esquema, de manera tal que parece que hablan de lo mismo, aunque él como instancia superadora y por ende, consagrada. Así, Aristóteles insiste una vez más en otra parte: “Y aunque sobre ellos hemos tratado suficientemente en la *Física*, tomaremos, con todo, en consideración a los que antes que nosotros se acercaron a investigar las cosas que son, y filosofaron acerca de la verdad. Es evidente que también ellos proponen ciertos principios y causas” (A. III. 983b 1-3). Los presocráticos son entonces “los que antes que nosotros se acercaron a investigar las cosas que son”, los predecesores, los infantes del pensamiento:

En un sentido más amplio, la anterioridad de los presocráticos se entiende no sólo con respecto a Sócrates y Platón, lo que puede comprenderse dada la unidad del pensamiento socrático-platónico, sino, sobre todo, y de manera más significativa, con respecto al propio Aristóteles: es que aquellos a quienes nosotros llamamos presocráticos son incontestablemente los principales actores (aunque no sean los únicos) del primer relato teleológico de la historia de la filosofía, asignada en el primer libro de la *Metafísica*: éste es el sentido profundo de la denominación «primeros filósofos» (Laks, 2010, p. 44).

Por eso, de alguna manera hay que reconocer que los presocráticos no pueden ser propiamente filósofos, pues la filosofía sería la consumación del platonismo o del aristotelismo, a pesar de que se vean insertos en esa trama teleológica que los hace aparecer como precedentes del tipo de filosofía por excelencia, la que busca las causas primeras de todo cuanto es, y es precisamente por eso que los presocráticos no pueden ser otra cosa más que “los primeros que filosofaron”, o

más auténticamente, “los primeros filosofantes”, sin ser propiamente filósofos, a la manera en que aquel que se lanza a alta mar no es el mismo que arriba a tierra firme, ya constituido por el viaje, tal como Odiseo no era el mismo hombre que partió sobre el Ponto rumbo a Ilión que cuando retornó tras veinte años de travesía a su patria en Ítaca; “los primeros que filosofaron” son el tránsito mismo, siempre que tal tránsito sea entendido sin un punto de anclaje, sin un destino prometido, y de ellos trataremos en lo siguiente, pero entendiendo que “los primeros que filosofaron” no estaban haciendo filosofía, y que por esa misma condición de transeúntes, de pensadores abisales, no pueden ser subsumidos ni entendidos a partir de la filosofía aristotélica (a la que ciertamente le marcarían las pautas para su desenvolvimiento, pero sin tratar lo mismo que ésta, mientras que por el contrario, la filosofía aristotélica no puede sino caer en el abismo del pensamiento “presocrático” y vérselas de una u otra manera con tal pensamiento y sus propias pretensiones de edificar una filosofía primera), ni de filosofía alguna. Acudamos, por tanto, al pensamiento de “los primeros que filosofaron” antes de cualquier filosofía, ¿encontraremos ahí la sabiduría?



## II. LA SABIDURÍA DE “LOS PRIMEROS QUE FILOSOFARON”

### 1. DE LA INSUSTANCIALIDAD DEL MUNDO

#### Todo es agua

Para aquel que pretende dar cuenta del mundo, de la vida, en algún momento se vuelve inevitable la pregunta por el origen, pregunta vana que inquiere a la manera hesiódica con un “¿qué fue lo primero que existió?”, y de aquí salta a la otra pregunta, ¿cuál fue el principio?, preguntas ambas históricas y, por ende, científicas, que pretenden un saber atemporal que no obstante se hallará siempre presa del tiempo. Y, curiosamente, se pretende que ese principio solicitado sea la inauguración del tiempo y de las cosas, sin caer en la cuenta de que un principio tal no podría ni estar en el tiempo ni pasar a formar parte del mismo, a riesgo, claro, de que deje de ser tal principio. Por nuestra parte, basta estar prevenidos contra esta trampa y, si no la podemos evitar del todo, al menos sí denunciemos la paradoja cada que nos salga al paso, sólo así estaremos incursionando en lo que aquí nos atañe, el pensamiento de los que, sin ser propiamente filósofos, filosofaron por vez primera.

¿Qué fue lo primero que existió? Esta pregunta histórica (o más justamente genealógica) es la propia de un arquitecto que inquiere por la sustancia o materia primera, el suelo o tierra primordial sobre la cual habrá de levantar sus asombrosas edificaciones siempre manteniendo el orden –la armonía– de los materiales que utiliza en su empeño; y a la par y para la posteridad, obedeciendo a esa necesidad de dar cuenta de lo que ha hecho (siempre después de haberlo concluido), como quien busca ganar credibilidad y admiración, pero sobre todo asegurarle firmeza a su constructo, responde a la pregunta sobre cuál fue el principio de lo edificado. Y en ese movimiento de desdoblamiento, de reflexión, vemos cómo el pensamiento se vuelve sobre sí mismo pero en su imagen paralizada en el tiempo, en lo que ya ha hecho y no en lo que es, y así, en la reflexividad se habla no tanto de lo que es sino de lo que fue o de lo que se quiere que sea, y por ello la construcción y con mucha mayor razón sus principios no son

ya lo que se dice que son, ni, menos aún, lo que se dice que fueron. Así pues, resguardándonos de caer en la vana pregunta histórica, aludimos más bien a lo que es, justo ahora, ¿cuál es su principio? ¿Tiene principio acaso? Pero hablando de lo que es, debemos entender que no nos referimos a esta hoja o a esta tinta, ni siquiera al acto de escribir o al pensamiento que le precede, sino a *todas las cosas*, esto es, todo lo que es, o con mayor propiedad, todo lo que está *siendo*<sup>25</sup>. Entendido de esta manera, se verá entonces que preguntamos por el principio de todo lo que es y gracias al cual ello es lo que es, quedando relegada a segundo término la cuestión del origen, es decir, del haber venido a ser, aunque no podremos sin embargo deshacernos de esta cuestión.

¿Qué es el principio de todo lo que es? En severos aprietos veríase el edificador que tuviera que explicar a sus escuchas el principio fundamental de su constructo, y cuando al preguntarle uno de aquellos cuál era el sostén fundamental del edificio levantado, el edificador respondiese que los cimientos que componen la estructura, los elementos más básicos, indispensables, pero también invisibles para la mayoría (a no ser que estuvieran adiestrados en el arte de la arquitectura y contasen con los instrumentos necesarios), que estos cimientos no son más que agua. “¿¡Cómo!?” Exclamarían exaltados hasta los más inexpertos en el arte. “¿Cómo puede el agua ser sostén, fundamento, principio de esta construcción que luce y se siente tan firme?” Y es que, puede construirse sobre o desde el agua, pero siempre el material que sostiene la estructura es algo más, otra cosa que no depende sólo del agua, e incluso cuando el agua se vuelve la base de artificios flotantes, éstos están constituidos por su propia materia y sólo requieren del agua en segundo término, para ser funcionales. Tras estas

---

<sup>25</sup> En el vocabulario de la *méta physiká*, la expresión es conocidísima, cuando al referirse al objeto de dicha ciencia, Aristóteles proclama que trata del “ser en tanto ser”, con lo cual queda como un estigma la idea de que lo que estudiaban los filósofos antiguos era “el ser”. Pero un examen lingüístico de esta expresión vence tales ideas, al corroborar que no se trataba allí de *to einai* (el ser) sino de *tó ón*, que es el participio presente del verbo “ser” (el cual, ya desde las interpretaciones antiguas fue malversado y mal interpretado al sustantivarlo; mientras que la fórmula sustantivada, cuando aparece, no lo hace como núcleo del discurso en cuestión). Noticia preclara de esto nos la da Cordero: “Una traducción literal de *tó ón* sería ‘lo ente’, pero en ella se pierde el carácter dinámico que posee el término ‘ón’ en griego. Para encontrar un equivalente hay que recurrir a paráfrasis, por ejemplo, ‘lo que es’, o, mejor aún, ‘lo que está siendo’” (Cordero, 2008, p. 49).

objecciones, se le tomaría a este ingenio por un bromista o por un loco, y probablemente lo sería si se limitara a hablar sobre cuestiones de la materia, edificios y cimientos. Pero cobra un muy otro sentido en boca no de un arquitecto, sino de un observador habitante del gran constructo del mundo (el filosofante). Tal es el caso de un milesio que nos habría legado pensar lo siguiente: “el principio de todas las cosas es el agua”. Aunque allí hay mucho de intromisión teórica, por lo cual, si queremos aproximarnos lo máximo posible al sentido de esta observación, tendríamos que reducirnos a lo siguiente: “todo es agua”<sup>26</sup>.

Vale hacer unas consideraciones previas; hasta aquí hemos mencionado muy descuidadamente dos nociones que son fundamentales en el desarrollo de nuestros planteamientos, aunque sin delimitar exactamente su referente, mas, como a continuación se verá, se trata de nociones que están al alcance de todos (esto es, de cualquiera) y que sólo se convertirán en patrimonio de especialistas cuando se empiece a desarrollar determinada jerga filosófica y a pensar en sus términos. La primera es eso que hemos mencionado como “todas las cosas<sup>27</sup>”, o bien como “todo lo que es”. Estas formulaciones son bastante indeterminadas, en tanto que no hay un tema propiamente dicho, y a la par no hay un complemento o predicación; si se pretende tomar a las “cosas” o a “lo que es” como sujeto de enunciado, se verá que no pueden ser sujeto alguno en tanto que su definición implica, paradójicamente, la indefinición. ¿Qué es una cosa? Esto o aquello. Pero si es esto (por ejemplo un bolígrafo) ha de admitirse que entonces, o bien no es un bolígrafo en realidad sino una *cosa*, o bien lo es pero entonces no es una *cosa* (a menos que se le intente equiparar ontológicamente con otras “cosas”, de la categoría no sólo de objetos, sino de situaciones, emociones y seres innombrables), o por último, admitir que lo es y no lo es, es decir, es un bolígrafo y

---

<sup>26</sup> Arist., *Met.* I 3, 983b: “Debe de haber, pues, alguna naturaleza única o múltiple a partir de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella. No todos dicen lo mismo sobre el número y la especie de tal principio, sino que Tales, quien inició semejante filosofía, sostiene que es el agua (y por ello también manifestó que la tierra está sobre agua)” (Citado en Eggers y Juliá, *Fragmentos I*, 18, p.15). No obstante, los estudiosos han reconocido el carácter elaborado que implica esta transmisión aristotélica, por lo que la mayoría coinciden en sugerir para tal enunciación formas más simples del estilo de “todas las cosas son agua” (Solana, 2009, p. 21) o “todo procede del agua (*panta ex hydatos estin*)” (Barnes, 1982, p. 18).

<sup>27</sup> Lo que en griego se dice como *pánta tà ónta*, esto es el plural de *to ón*. Véase las consideraciones previas respecto a esto en n. 25.

a la par una cosa, no pudiendo resolver la contradicción arguyendo que la definición menor cabe dentro de la mayor, y así bolígrafo queda implicado dentro del género de “cosas”, pues “cosa” no es ni definido ni otorga definición. Ahora bien, se puede contraatacar diciendo que las cosas son todo lo que es, pero al llegar a esto una nueva dificultad nos sale al paso, pues, ¿qué es lo que es? ¿Qué implica “ser”?<sup>28</sup> Por el momento baste decir que esta nueva dificultad no se resuelve sustituyendo a lo que es por el “existir”, pretendiendo que lo segundo sea definición de lo primero; pero también bástenos eludir todo este embrollo recurriendo a la vieja patraña realista de afirmar que todo lo que vemos y tocamos, o en suma, percibimos por medio de los sentidos, es lo que es (asimilando ya desde aquí, falazmente, “lo que es” con “la realidad”). Pero una nueva oscuridad se nos presenta al hablar de “todo lo que es”, o bien, de “todas las cosas”, que no han de ser el mero conjunto o reunión de todo eso que percibimos, sino también e inevitablemente, de lo que no percibimos en el momento actual, de lo sido y lo por ser. Por otra parte, nos hemos referido precisamente al “principio” de todas las cosas, de esta totalidad inconmensurable, y el principio le sugiere a cualquiera la idea de un comienzo, una inauguración, un nacimiento por medio del cual aquello de lo que se habla se inserta en la línea del tiempo. Mas, tratándose de todas las cosas, este principio no puede ser más que uno, en tanto que debe haber dado comienzo a la multiplicidad de ellas, y en segunda instancia, debe haber estado antes de cualquier otra generación y ser él mismo ingenerado, principio por tanto único y eterno, lo que nos conduce a la siguiente consideración, y es que, si de alguna manera es el principio de todo lo que es, y es eterno, ha de mantenerse aún actuando en la totalidad de lo que es, y en ese caso no sólo es el principio,

---

<sup>28</sup> Respecto de este razonamiento, podemos retomar nuevamente a Cordero, quien nos señala que “el ‘objeto’ de estudio de los primeros filósofos fue –podríamos decir con ironía– una sola cosa: todo. ‘Todo’, tanto en griego como en español, es un falso singular, pues se refiere a ‘todas las cosas’” (Cordero, 2008, p. 47); y más adelante: “por comodidad, traduciremos siempre la expresión ‘*tá ónta*’ por ‘las cosas’, con la salvedad de que se trata de cualquier tipo de ‘cosa’, es decir, de cualquier ‘ente’” (Cordero, 2008, p. 49). Ahora, precisamente aquí hundimos el dedo en la llaga, pues si por las cosas entendemos cualquier ente, es decir, y según hemos visto, lo que está siendo, los razonamientos presocráticos nos mostrarán justamente que en tanto “entes” o cosas que están siendo, no pueden ser nunca definidos (lo que implicaría su estatismo), sino que por el contrario han de ser algo más, indefinido (como con mayor precisión se verá en el caso de Anaximandro), y las definiciones que los doten de identidad, de “ser”, lo harán sólo de nombre (y concepto).

sino también lo principal en las cosas que hay<sup>29</sup>. Al considerar todo esto, no estamos lejos de iniciar el cuestionamiento del mundo, ejercicio que, como ya se vio, llevó a alguien como Hesíodo a plantear una genealogía en la cual la totalidad de lo que es se fuese derivando, desde un estado informe y caótico –monstruoso, voraz– hasta un cosmos armonioso, equilibrado, justo y bello, esto es –con evidente tintes morales– el reinado de la luz que condena a las tinieblas a las fosas subterráneas de la tierra. Según esta perspectiva, el principio es el Espacio Vacío, gobernado por Justicia e Inteligencia a través de Zeus, y por eso todo lo que es, no puede ser más –ni menos– que lo que es: es un cosmos.

Que lo primero que hubo fue el agua. ¿Hay verdad más eminente que ésta para las antiguas cosmogonías?<sup>30</sup> El agua como elemento primordial, como materia oscura en cuyas fosas reside la vida y la subsiguiente generación de todo, sustancia imposible de desentrañar, con misterios inagotables en su seno. El agua como una divinidad sobre la cual reposa la Tierra, o que la rodea por completo formando los mares, o bien, como la antigua pareja que en amorosa unión procreó la totalidad del mundo. Incluso nuestros conocimientos modernos no cesan de admitir en el agua el principio de la vida, y de localizar en esos inconcebibles océanos prehistóricos los elementos que en su conjunto darían nacimiento a los ínfimos microorganismos de los cuales provendría la vida vegetal y animal, y a la postre, el ser humano; y allí van también los navíos espaciales surcando el espacio estrellado e invadiendo planetas en busca del elemento líquido que revele

---

<sup>29</sup> Aristóteles considera que “los primeros que filosofaron” lo hicieron, como sería su propia labor filosófica, en términos de “principios”, y que además, estos principios eran de carácter “material” (vale recordar aquí que la “ciencia de los primeros principios” o “causas primeras” postulaba en efecto cuatro principios, de los cuales, uno era material). Ahora, una definición brevísima de lo que entendía Aristóteles por “principio” la da él mismo: “Aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia mientras cambian los accidentes, dicen que es el elemento y el principio de las cosas que existen” [Arist., *Met.* I 3, 983b] (Eggers y Juliá, p. 15). Posteriormente para ese “principio” se utilizaría dentro de la terminología filosófica el vocablo de *arkhé*, cuyo uso, que es claramente aristotélico, pasaría a popularizarse y a equipararse incluso más tarde con el término de “el ser” (*to ón*). Por otra parte, como anota Cordero: “El término *arkhé* reúne los dos sentidos que la palabra ‘primero’ tiene en casi todos los idiomas: principio y principal” (Cordero, 2008, p. 38).

<sup>30</sup> Recuérdese, como ya lo había hecho Aristóteles, que los “primeros en teologizar” habían colocado a Océano y a Tetis como padres de toda generación. Encontramos motivos similares en las diversas teogonías órficas, así como en las cosmogonías de diversos pueblos del orbe, tal como en las de Mesopotamia, Babilonia y Egipto (Cfr. Solana, 2009: 7–13).

la existencia de vida en ese planeta, o, más decididamente, la posibilidad de habitarlo cuando agotemos éste de aquí. Mas, con lo que hemos anunciado en el párrafo anterior, la cuestión cambia mucho al afirmar no una tesis histórica o genealógica, sino un postulado de raigambre filosófico: el principio de todas las cosas es el agua. No se trata sólo del origen, de ese núcleo primigenio a partir del cual se originaron las cosas, sino de qué es lo que las cosas han sido desde el principio, qué son las cosas ahora mismo. Ciertamente la visión genealógica nos concede un primer acercamiento al postular que lo primero que hubo fue el agua, y que de allí surgió todo lo demás, pero el siguiente paso consiste en considerar por qué todas las cosas (y no sólo tal o cual organismo) han obtenido su ser del agua, y por qué el agua es el principio por el cual las cosas, ahora mismo, son lo que son. Y al enfrentarse a esta cuestión, alguien tan científico como Aristóteles se verá forzado a recurrir a otro elemento, o más propiamente dicho, una propiedad: lo húmedo<sup>31</sup>. En efecto, desde esta perspectiva el agua se reconoce como principio en virtud de lo húmedo que se observa en diversos seres como elemento necesario, concepción que implica un alejamiento de las nociones míticas y por la cual el de Estagira le convierta a quien así habla en el primer filósofo (que vendrían a ser esas sus cualidades como tal: el desarrollo de un pensamiento no mítico, la contemplación del mundo traducida en conceptos y una sistematización de ese elaborado complejo conceptual). Desde luego podemos admitir esta perspectiva, aunque tendríamos que objetar que la imagen del mundo que aquí está en juego no tiene su virtud por ser consecuencia de un así llamado “método filosófico” o “científico”; según esto, se podría llegar a plantear una visión así del mundo gracias al razonamiento inductivo (elementalmente verificando empíricamente las premisas), observando que el alimento de todas las cosas es de naturaleza húmeda, e incluso allí de donde vienen a ser, esto es sus semillas o la sustancia seminal, y más aún, corroborando que inclusive el calor nace de la humedad; en segundo lugar, de estas observaciones uno podría racionalmente “elevarse” a la observación de que el agua, como sustancia, es el principio de lo

---

<sup>31</sup> Arist., *Met.* I 3, 983b: “Tal vez llegó a esta concepción tras observar que todas las cosas tienen un alimento húmedo y que el calor se produce y se mantiene en la humedad (ya que aquello a partir de lo cual se generan las cosas es el principio de todas ellas)” (Eggers y Juliá, 18, p. 15).

húmedo, luego entonces –y como último paso– la conclusión lógica es que el agua, siendo principio de lo húmedo, y esto a su vez siendo alimento natural de todas las cosas, pues bien, sería el agua el verdadero fundamento último de todo cuanto es. Pero, a decir verdad, ¿quién se plantearía la cuestión de semejante manera? ¿Quién, en su sano juicio –o en su madurez intelectual– se aventuraría a afirmar, tras unas someras observaciones realizadas, que el principio de todo cuanto es, es el agua, siendo que en realidad sólo encontramos la humedad en ciertas cosas y bajo condiciones muy específicas? ¿No corresponde tal afirmación a la más infantil etapa de la ciencia? Y no obstante se le aplaude, pues, como el pequeño que comienza a aprender la lengua de sus mayores y emprende sus primeras tentativas por comunicar, emitiendo palabras deformadas, a veces inexistentes, a veces refiriéndose a alguna otra cosa de lo que tal palabra significa, el adulto no puede menos que reír y escuchar con gracia los primeros balbuceos del infante, divertido por su manera de decir las cosas. ¿Pero y si el niño no ha querido decir lo que el adulto ha creído comprender? De admitir esta duda, entonces habría que pensar que quienquiera que afirme que el principio de todas las cosas es el agua, o más, que todo es agua, no se está refiriendo a la conclusión lógica de un procedimiento experimental, que no pretende hacer la más burda generalización desde la observación de unas cuantas cosas que suponen su tesis, de la misma forma que habría que caer en cuenta que si los antiguos afirmaban que el origen de todo habían sido las aguas primordiales, no lo hacían porque las tomaran bajo personificaciones excelsas, y que el parto del mundo no era entendido literalmente como un alumbramiento por parte de una pareja divina, masculina una, femenina la otra. La diferencia a ojos científicos es abismal, pasar de la personificación al llamado “elemento natural”, de lo personal a lo abstracto, de la metáfora al concepto, de la fábula a la ciencia...<sup>32</sup> Y en aras de salvaguardar esta concepción, se insiste en ver en la proclamación del agua un sentido

---

<sup>32</sup> Así para Solana, lo digno de valor en Tales es eso: “que su elemento primordial, el agua, no es una divinidad personal (como Océano, Caos o Noche), sino una realidad natural” (Solana, 2009). ¿Pero no está asimismo viciada la concepción de lo “real” y de la “naturaleza”? Para nosotros, modernos, la observación de la naturaleza se opone a lo que allí se llama muy burdamente las “personificaciones” de los elementos, las divinidades, cuando en verdad, para el modo de pensar antiguo, la naturaleza misma era un conjunto de divinidades, era divina en sí misma. Siendo así, no puede en modo alguno residir en ese tránsito la diferencia que introduce Tales.

científico, tal como la observación de la humedad en los seres vivos, o bien, más modernamente, en los tres estados del agua, como si esta observación hubiese desatado la idea de que aquello que puede transmutar en los tres estados conocidos de la materia, viniera a ser el principio de todo<sup>33</sup>. Pero, si dejamos de lado estas propuestas (que una vez analizadas no dejan de mostrarse un tanto absurdas), no queda más que preguntarse a las buenas, ¿por qué alguien afirmaría que todas las cosas son agua? ¿Qué significa al observar, al pensar, al *experimentar* este mundo, que todo es agua?

Ciertamente incurrimos en un error si pretendemos que todas las cosas sean agua, cuando ellas se nos aparecen tan sólidas, tan consistentes, tan variopintas en su amplia multiplicidad de formas, que tal afirmación no puede provenir más que de un entendimiento romo. Pero el error no reside tanto en la afirmación sino por el contrario en la manera en la que elucidamos el sentido de tal enunciación. En primera instancia, cabría preguntarse qué es el agua, ¿qué cosa es esa? Pero acto seguido y tras lo que hemos dicho, tendríamos que reconocer que, al ser el principio de todas las cosas, el agua misma no puede ser una cosa, pues de serlo, bajo ninguna circunstancia podría ser el fundamento (de la misma manera que, si se afirma que la tierra reposa sobre el agua, tiene que llegar a pensarse que ésta a su vez no puede ser de la misma naturaleza o *consistencia* de la tierra, ni de ninguna de las cosas que sobre ella yacen, pues de serlo necesitaría a su vez de algún fundamento, un sostén sobre el cual reposar). Lo mismo pasa si se pretende entender al agua como “materia”, ya que se trata de que, como principio, dé fundamento a toda la materia existente, y pese a que pueda subyacer en toda la materia, el agua en sí no puede ser materia alguna<sup>34</sup>. ¿Qué es, pues, el agua? Quizá no se ha reparado lo suficiente en algo más

---

<sup>33</sup> Tal es el caso de Barnes, para quien “pueden darse otras explicaciones (se observa que el agua es el único de los componentes del mundo que suele encontrarse en estado sólido, líquido y gaseoso)” (Barnes, 1982, p. 18).

<sup>34</sup> Por ejemplo, Fränkel asevera que: “Cometemos un malentendido si entendemos las afirmaciones de estos filósofos griegos primitivos en el sentido de que la «materia fundamental» del mundo es la materia agua, la materia aire, o la supuesta materia fuego. El concepto de «materia» sólo apareció mucho más tarde en oposición al de «forma» o «fuerza». La categoría principal de la época arcaica es más bien la de cualidad” (Fränkel, 2004, pp. 249-250). Tendríamos que preguntarnos, por consiguiente, ¿qué es eso que tiene la cualidad del agua (o de tal elemento)?



básico, pero por serlo, más fundamental y revelador, que no se trata tanto del elemento semántico “agua” —el cual, entendido justamente como semantema se inserta dentro del ámbito de las cosas de las que se habla, es decir, precisamente de todo lo existente, de las cosas con las cuales estamos en trato a diario, por mucho que a ellas aludamos desde diversos espectros ideológicos o teóricos, y todo aquello de lo que hablamos es precisamente de lo que se trata de dar cuenta al proponer un “principio”; se trata por el contrario de la estructura sintáctica de la afirmación<sup>35</sup>, de entender por qué una multiplicidad de elementos, los más variados, los nunca del todo contados (pero sí cuantificables) vienen a ser uno, pero no numérico ni cuantificable, en tanto que no hay desdoblamiento posible de este uno para emprender la cuenta<sup>36</sup>. Dicho de otra manera, ante lo que estamos es ante la afirmación de que todas las cosas son una sola<sup>37</sup>, que sin embargo no es cosa a la manera de esas de las que se habla, sino que es precisamente aquella de la que no se puede hablar, en tanto que todas las cosas se suponen múltiples, coloreadas por determinadas cualidades, con notas bien específicas que las diferencian unas de otras, mientras que esa sola cosa no admite ningún color ni ninguna nota, y por consiguiente, ninguna definición o determinación. Aquí se nos presenta una suerte de oxímoron, en tanto que se afirman dos aspectos contradictorios de lo que es: a un tiempo variado, múltiple, plural, diferenciado, y justo en ese mismo instante, uno, indiferenciado, innombrable (pues, como ya se ve, las cosas “existentes” son aquellas de las que se habla, aquellas que ya son *idea*). Pero hay que insistir en lo siguiente: no se trata de una unidad, de la reducción de la multiplicidad a una unidad, en todo caso no de la unidad numérica, pues ésta esconde ya la posibilidad de desdoblamiento, o mejor dicho, tiene la *necesidad* de la fragmentación, de la cuantía, de otros elementos numéricos que se le opongan y le doten de identidad; por el contrario la unidad no numérica no

---

<sup>35</sup> Según lo estamos viendo, atribuida a Tales de Mileto.

<sup>36</sup> Así lo hace ver claramente García Calvo. *Cfr.* García, 2001, p. 136.

<sup>37</sup> Nietzsche logró, en su momento, dar cuenta, no del todo cabal, del movimiento esencial de Tales, asegurando que éste iba más allá del mero aspecto científico (como usualmente se le suele situar): “lo que movió a esta generalización fue una proposición de fe metafísica, que tiene su origen en una intuición mística, y que la encontramos en todas las filosofías, junto al intento siempre renovado de expresarla mejor: se trata de la proposición: «todo es uno»” (Nietzsche, 2011, p. 579).

alude a nada, no representa ni es representada, en definitiva, no es algo definido<sup>38</sup>. ¿Por qué habría de tomarse en serio una afirmación tal? Una afirmación que, definitivamente, imposibilita toda otra afirmación de las cosas, llámese “mundo”, “realidad”, “naturaleza” o “cosmos”. ¿Cómo entender esto? ¿No será que, el que afirme tal noción, está en sí mismo falto de entendimiento? Todos vemos cosas, nos llega una variedad de olores, paladeamos infinidad de sabores, escuchamos sonidos melifluos y otros aterradores, palpamos la tierra, las hojas, las piedras y otras pieles, percibimos un mundo en donde hay un increíble suceder de acontecimientos, siempre nuevos, siempre distintos, y nos maravillamos a cada instante con los nuevos lanzamientos tecnológicos y sufrimos por las imprevisibles “catástrofes naturales”; ¿cómo se puede afirmar que todas esas cosas, son una sola? Y sin embargo, todas esas cosas dejan de serlo y empiezan a ser algo cuando hablamos de ellas, cuando las nombramos y convenimos en lo que se trata, apresamos todo lo que es en unos sacos que hemos hecho a medida, cerramos con los más duros lazos esos sacos y con marcadores de tinta indeleble les escribimos en el exterior una palabra y su definición, y cada que vemos uno de esos sacos hablamos de éste y armamos conversaciones y teorías, credos y sistemas, creyendo que sabemos de lo que hablamos por referirnos a lo que hemos escrito en los sacos, y sin embargo, no nos percatamos de que, lo que en esos sacos guardamos, no es más que agua, agua que se escapa por entre la tela. Y, siendo así, la cuestión misma del principio se torna ardua de concebir, pues ¿cómo habría de haber un principio (en el sentido de comienzo u origen) para todas esas cosas que sin embargo son una? Por otra parte, tomando al principio como lo principal, lo vigente y permanente en cada cosa, entramos en menores dificultades, pero no en nulas, pues suponer que hay una unidad subyaciendo en el corazón de las cosas es no obstante suponer que esa unidad

---

<sup>38</sup> La cuestión de la definición y la indefinición es algo que en sumo grado se corresponde con la de lo finito y lo infinito; en efecto, lo infinito (o lo sin-fin) es aquello que asimismo ha de ser indefinido, por más que semánticamente se le inserte dentro del campo de las palabras con significado. Esto, como se verá, es una de las cuestiones cruciales al tratar de lo *ápeiron* y lo *aóriston*. Simplicio, por su parte, nos transmite un comentario en el que da cuenta de este carácter infinito, si bien él lo reduce a una cuestión solamente física, por así decirlo: Simpl.; *Fís.* 458, 23-25: “Algunos, suponiendo que hay un elemento único, dijeron que éste es infinito en tamaño: así el agua para Tales” (Eggers y Juliá, 20, p. 17).

tiene un límite, aquel en el que se diferencia de la cosa, con todos sus atributos no principales (o “sustanciales”, si se quiere). ¿Cómo concebir un mundo así? ¿Qué es eso (que ya ni siquiera es, en sentido estricto, mundo)? Tal vez no haríamos mal en retomar semánticamente el término, sin olvidar lo que hasta aquí hemos expuesto.

Agua, elemento fluido, inestable en su misma estabilidad, carente de forma y que sin embargo ha de ser todas las formas, cualquier forma posible, pues su ser reside en su transformación, y éstas sus transmutaciones no están nunca definidas sino sólo medianamente determinadas por el contenedor al cual, a su vez, el líquido le da su existencia. Todo es esa agua que pasa en las riberas, o que corre disimuladamente en las calles citadinas, agua que inquieta se bambolea en los mares o que apacible yace en las lagunas y se vuelve entonces espejo del cielo; agua que siempre encuentra su cauce abriéndose paso por entre las barreras que se le interpongan, y en cada choque no fenece, sino que se esparce, expansión irremediable e imprevisible. Todo es el agua que en los ignotos mares canta una canción incomprensible pero bella, todo –y todos (nosotros) – agua que, cual lágrimas o lluvia cae estrepitosamente sobre esas olas inmensas, perdiéndose por siempre en las profundidades de lo indiferenciado, o tal vez no por siempre, pues no hubo siquiera un jamás. Pero hay algo más, en esa agua sin fin que rodea toda la tierra conocida, en esa agua que es todas las cosas a la par, mora lo divino. Lo divino es, como ya lo habíamos vislumbrado en el capítulo precedente, todo aquello que no está a disposición del hombre, lo que excede el ámbito humano, aunque claro, la mayor pretensión del ser humano ha sido precisamente dominar todo lo que en un primer momento se le aparecía como ingobernable, como insólito, y la única manera que ha tenido para disponer de todo ese ámbito divino ha sido dotándole de un nombre, generando primero así a sus diosecillos con nombres propios y posteriormente “desmitificando” (o racionalizando, o secularizando, o como se quiera ver) y nombrando a cada cosa con un nombre propio; a través de esta artimaña se ha creado un mundo de cosas de las que puede disponer, y se crea el reino del hombre sobre la tierra (no importa que ese hombre asuma el soberbio nombre de “Dios”); pero lo que con

ello ha hecho no ha sido dominar por sobre lo divino, ni siquiera amaestrarlo o al menos ganarse su favor, se ha construido, sí, un edificio, palacios magnánimos en los cuales habita y desarrolla su vida y su muerte, castillos que ha creído de marfil (o, cuando ha sido modesto, de arena), pero nunca se dio cuenta de que construía con agua, y que incluso esas fortalezas dentro de las cuales ha habitado y que había erigido encima de todo, no eran sino el todo encima de él, y él mismo un residente de lo divino.

Cuando nuestro observador habitante del mundo asevera “todo está lleno de dioses”<sup>39</sup>, nuevamente hay que entender que habla de todas las cosas, y que en cada cosa está identificando un dios, o más propiamente, una divinidad, es decir, está reconociendo que hay una multiplicidad de cosas, de seres, que lo que es es múltiple y variado, diferenciado entre sí, y de alguna manera determinado; pero por otra parte afirma que toda esa multiplicidad de cosas que *son* está poseída por diversas divinidades, y si es sensato, ha de reconocer que cada divinidad es precisamente lo que, como humano, le sobrepasa, lo que no le pertenece por ser ajeno a su ámbito, lo que se le escapa a las amarras del lenguaje, esto es, en último término, lo innombrable. Nuevamente el hombre sensato se aparece y afirma, en primera instancia, que las cosas son lo que son, y que eso que son, lo podemos definir, delimitar e incluso manipular; en segunda instancia, que en todo caso sólo se puede admitir sensación, pensamiento o quizá hasta –exagerando– conciencia en ciertos seres vivos “inferiores” a los humanos; y en tercer lugar, afirmará que ciertos elementos inertes de la naturaleza poseen diversas fuerzas, naturales también ellas, que les hacen *expresar* diversas cualidades, tales como el movimiento o la fosforescencia, pero que ello no implica que estén vivos, sino que sólo reflejan la acción de las fuerzas elementales que mueven el universo, y esas fuerzas son algo impersonal, objetivo, invariable y necesario. ¿No son esas mismas “fuerzas naturales” algo vivo? Estos hombres de “realidad” ignoran que, de cierta manera, les dotan a aquellas fuerzas de las mismas cualidades con las que los antiguos concebían a sus dioses, aunque

---

<sup>39</sup> Arist., *Del alma* I 5, 411: “Y algunos dicen que el alma está mezclada en el todo, de ahí también quizá que Tales haya pensado que todo está lleno de dioses” (Eggers y Juliá, 24, p. 18).

ahora con la pretensión de poder desentrañar por completo su mecanismo, su núcleo y por lo tanto tener cierto dominio sobre ellas; pero esto sólo lo logran a fuerza de darles un nombre, desarrollar una semántica y una sintaxis dentro de la cual se vuelvan calculables y entonces se trata para ellos de entender lo que sucede gramaticalmente, en su propia lengua. Por el contrario, quien exclama que todo está lleno de dioses reconoce que en cada cosa hay una fuerza desconocida e incontenible<sup>40</sup>, y ante todo, que todas las cosas, de alguna manera, son *vivientes* (y aquí cabría reparar en la relación entre “lo que es” y lo que “vive”, pues efectivamente, aquello que es, o que *está siendo*, puede serlo sólo en tanto que está vivo), y lo propio de lo viviente es el movimiento<sup>41</sup>. Por tanto, si todas las cosas están llenas de dioses es porque todas son *vivientes*, y a su vez, si todo tiene vida es porque *todo se mueve*, o en todo hay movimiento<sup>42</sup>. Esta tesis tiene ahora que compaginarse con la precedente, y entender las dos formulaciones en su justo sentido, como dos perspectivas que hablan de lo mismo, de lo que es. “Todo es agua” y “todas las cosas están llenas de dioses”; en la primera se nos hace patente un oxímoron, en la segunda parece resolverse tal contradicción a favor de uno de los términos, pero sólo para alejar las cosas del ámbito de dominio del hombre, que es el ámbito de su lenguaje. Podríamos, pues, glosarlo un tanto de la siguiente manera: todas las cosas son una sola, agua habitada por lo divino, o si el término nos asusta, agua viviente<sup>43</sup>. De admitir esto ¿cómo vivir en un

---

<sup>40</sup> O, como lo habrían dicho seguro los antiguos, tiene un alma, una *psykhé*: Esc. A Platón, *Rep.* 600a: “También dice que, en cierto modo, las cosas inanimadas tienen alma, a partir de la observación del imán y del ámbar... y que el cosmos está animado y lleno de divinidades” (Eggers y Juliá, 25, p.18).

<sup>41</sup> Cabe entender estas líneas en relación con la nota anterior. En efecto, la *psykhé* presupone a un tiempo la vida y el movimiento, pues para la manera griega de concebir las cosas, donde hay vida hay *psykhé*, y a su vez, hay movimiento: “la asociación del movimiento con la vida es una certeza para la manera griega de concebir la realidad, incluso antes de la invención de la filosofía” (Cordero, 2013, p. 33). Aleccionador resulta, al respecto, la manera de traducir *psykhé* de Jonathan Barnes, que lo traduce no por alma sino por “animador”, en el sentido activo, es decir, lo que propicia la vida y el movimiento, lo que actúa animando (Cfr. Barnes, 1982, p. 13).

<sup>42</sup> A su vez, cabe señalar el sentido más básico de la *psykhé* o de la vida: “Si los grandes distintivos de la animación son la facultad de percibir y la capacidad para moverse o para provocar movimiento, la *psychê* o el animador serán esencialmente una fuente de percepción, o perceptor, y una fuente de movimiento, o motor” (Barnes, 1982, p. 14).

<sup>43</sup> En un juicio convincente, siguiendo la tesis expresada por Aristóteles, dice Guthrie: “La orientación del pensamiento que insinúa Aristóteles es la que vincula el agua a la idea de la vida: la humedad en cuanto parte necesaria del alimento y de la simiente, y el hecho de que el calor vital, el calor de un cuerpo vivo, es siempre calor húmedo” (Guthrie, 1994, p. 42). No obstante, cabría

mundo así? Un mundo, véase, en el que todas las cosas que pensamos que son lo que son, nos son más que agua, es decir una sola cosa, y que si intentamos concebirlas aún en su multiplicidad y diferencia, son lo fluido, lo informe, y por tanto vendrían a ser indistinguibles unas de otras, y, suponiendo que todavía pudiésemos hablar de varias cosas, todas ellas colmadas por un algo divino. La tentación de caer en el culto no es endeble, pero erraríamos si vemos en la religión una manera de vivir en este mundo (e inevitablemente hay que plantearse tal cuestión), al menos si tenemos cierto afán de salvación, pues, ¿salvación de qué? Lo que aquí se nos revela es que todas aquellas cosas con las cuales mantenemos el trato más directo, las demás personas, nosotros mismos, no somos más que una unidad indiferenciada, pero unidad contradictoria en tanto que a la par es todas las cosas que son; ¿cómo vivir, pues? Tal vez lo primero sería despojarse de la soberbia que le lleva al hombre a considerarse en posesión de todas las cosas (y con las cosas, también de las demás personas), aprehender la divinidad que hay dentro de todo lo viviente, *escuchar* su inaudible voz<sup>44</sup> y vivir conforme a la naturaleza del agua, flujo constante que se rompe en tantos cauces cuantos puede haber, siendo siempre algo más de lo que ya es, sin estancarse ni llegar a conformar una *sustancia*, esto es substrato o *identidad* que carga con unos atributos o propiedades, y si el mundo es eso, si uno mismo es eso, olvidar la pretensión de dominarlo todo, de poseerlo todo, rechazar lo muerto y venerar lo vivo.

A manera de corolario, tendríamos que imaginar a quienquiera que haya proclamado tales cuestiones, dejando sus palabras fluir, siendo agua ellas también diluyéndose en la corriente del viento, que ya al llevarlas a los oídos de los escuchas, las ha hecho otras; y las palabras continuaban su curso sin atropellar

---

cenurar que justamente lo vivo se deduzca de lo húmedo, y que a su vez el agua quede subordinada a esa propiedad.

<sup>44</sup> Cic., *De nat. Deor.* I 10, 25: “El milesio Tales, el primero que investigó estas cosas, dijo que el agua es principio y que dios es ésa inteligencia que hace absolutamente todas las cosas a partir del agua” (Eggers y Juliá, 28, p. 19). Tenemos que entender más bien “la divinidad” en lugar de “Dios”, por la carga teológica de esta última denominación. Por otra parte, podemos aceptar esta aseveración con la reserva de entender que no es del todo certero pensar en la divinidad como agente y el agua como la materia a través de la cual actúa; sino que, por el contrario, el agua misma, imbuida de la divinidad, actúa desde sí y en sí misma, revolviéndose a la manera de los reflujos marinos.

nada a su paso, mutando en su misma sonoridad, diciendo poco a poco algo distinto de lo que originalmente se hablaba, hasta concluir en ese estado de divino reposo en el que se hacen cristalino espejo que refleja el cielo; y ese que hablaba, al callar suelta las palabras y con ellas el mundo, lo suelta todo, como quien se ha dado cuenta al abrir su puño que el agua que había apresado, se ha escurrido por entre sus dedos.

### Lo *ápeiron*

Quien sube a una torre o a una montaña, observa desde allí la totalidad de las cosas –esto que llamamos mundo– y entre todo el caótico vaivén que ante sus ojos se sucede, de a poco va entreviendo patrones, signos, señales de un orden que fue inventado (aunque él o ella lo diga *descubierto*) y que, por un salto temerario del pensamiento, se postula que este orden ha sido perenne, que desde el *origen* las cosas estaban determinadas a ser lo que son, y ello no por ninguna voluntad divina, sino por las inviolables leyes de la naturaleza, esas abstractas señoras cuya única representación es numérica. Por otra parte, alejado de las prístinas alturas de esos lugares de observación, se encuentra también otro observador, sujeto que desde las depresiones más acentuadas, desde las fosas más olvidadas de esta tierra, observa, o acaso sea más acertado decir que *olfatea, escucha, palpa* la totalidad de las cosas que también a él se le aparecen enfrente, y de vez en cuando, cada que las tinieblas se retiran momentáneamente de por encima de su cabeza, eleva la vista y contempla los tenues parpadeos de las estrellas, la lujuriosa sonrisa de la luna, el escudo invencible del sol, y también, en todo ello, encuentra un orden, y presiente –tal como el hombre de alturas– que está por encontrar el principio de todo lo que es, que está por revelar su más íntima constitución, incluso la de sí mismo; nada le importa que lo que descubra sea intangible, invisible, o en todo caso, que para poder verlo y sopesarlo tenga que servirse de unos ojos que no sean los suyos, así tenga que usar prótesis en sus órganos para poder captarlo y medirlo de mejor manera, pues lo que le importa en última instancia son los *cálculos* y que las fórmulas coincidan

impecablemente entre sí. Por tal motivo, encuentre lo que encuentre, invente e imagine lo que sea que imagine, ello será algo bien definido, bien determinado, ostentará un pomposo nombre que podrá ser suplantado (para el vulgo, esto es, para los consumidores del gran mercado) por alguno más significativo y fácil de recordar que quizá sea un homenaje a la perínclita raza de los promotores del progreso, y sin darse cuenta, él o ella, mujer u hombre de las alturas o de las profundidades, insertará una nueva cosa en el mundo de las cosas, desde la cual, paradójicamente, tratará de justificar todas las demás, olvidando que lo que está dentro del reino de las palabras puede hablar y dar cuenta de todas las demás palabras, pero no de lo que está por encima o por debajo de ellas; pero, ¿y si nada más hay allende a las palabras? Entonces todo es convención, todo son unas telas engastadas las unas en las otras, pero que a fuerza de usarse se encuentran ya roídas y descoloridas por el tiempo, y sin embargo cada tanto algún personaje les inserta a algunas de ellas unos cuantos encajes hermosos como para disimular de esta forma su miseria, y así las siguen usando, muy orgullosos los hombres y mujeres, creyéndose en posesión de los más dignos atuendos y, lo que es peor, creyendo que con esos hilachos ocultan su desnudez. Pero siempre podemos suscribir la postura contraria y decir que sí, que hay algo más allá (o más acá) de las palabras, pero entonces, paradójicamente, lo que de ello queramos decir será un absurdo, una nimiedad, ¡la gran necedad! A menos que... A menos que nos sirvamos de la paradoja misma para hacer estallar las palabras, y con ellas, los tristes despojos de nuestras creencias con los que aún nos arropamos.

El científico y el filósofo, lo mismo que el teólogo, se preguntan por la esencia de las cosas, y mientras unos pretenden encontrar ese fundamento (a manera de descubrimiento pragmático) en el seno de la materia y las relaciones de ésta con las distintas energías observables, otros lo encuentran en la vasta tela de los conceptos abstractos y otros más en la revelación de un ser encarnado en las estructuras de conceptos *malformados*, en la fe, ese salto a ciegas hacia el abismo donde se tiene la certeza de ser acogido, porque la fe vuelve posible lo imposible... Pero es que lo imposible siempre fue posible para la ciencia, para la filosofía y para la religión, desde el momento en que creyeron adueñarse de la



inefabilidad, así fuese dándole el epíteto de “lo imposible”, delimitando de este modo las fronteras de su próximo reino, pues sobre lo imposible es más fácil reinar que sobre *nada*. Lo imposible no es más que el nombre de lo que ya se sabe qué es, y sabiéndole, se torna no solamente posible sino *real*; dicho de otra manera, todo lo que se concibe como imposible entra ya en el ámbito de las posibilidades, que es el reino de las concepciones humanas, de lo definido y determinado, y es así que entonces se vuelve posible lo imposible: pensar un origen, un principio, el fundamento primero de todo lo que es, un nacimiento y una muerte.

Es de este modo que en cierta ocasión, mirando en callada reverencia el luminiscente espectáculo del trémulo firmamento durante una noche silente, apenas perturbada por el rumor del viento a través del cual respira la noche y por la tierna brizna que delata las lluvias por venir, azuzado por la jovial pasión curiosa, alguno se dio en pensar que semejante magnificencia era a la vez –como toda belleza– esplendorosa y cruel, pues pese al increíble espectáculo de los astros iluminando a este planeta, que por otra parte se engalana bajo las condiciones precisas para permitir tales observaciones, éste, planeta de la vida, de la única por nosotros conocida, no es más que un ínfimo punto en el vasto espacio donde fulguran esas estrellas alejadas por millones de años luz de nosotros, tan sólo un punto en el inmenso universo conformado de elípticas, planos, cuerpos y dimensiones aún desconocidas, y allí se le mostró a nuestro apasionado precisamente la crueldad: ¿qué hay más allá de nuestros cielos? Infinitos cielos más de los que no podemos decir otra cosa distinta al hecho de que *son*, acentuando con ello la nimiedad del nuestro; pero bien pronto, trocada esta admiración y este pasmo en una seriedad orgullosa, este “alguno” se puso a fabricar instrumentos para ver más allá y poder así marcar los límites últimos del universo, como si visualizando esos límites pudiera sentirse más seguro dentro del abismo y menos pequeño en su puntito flotante, y de esta manera, comenzó a creer que ya no se encontraba errante en la deriva de los espacios insondables, sino siguiendo unas órbitas bien precisas y seguras. Pero si también algún niño observaba, él, en términos más inocentes, admirado por la inmensidad del inacabable cielo, se preguntaría si lo que ve es todo, o si hay algo más allá, y

entonces, sabiéndose también en un puntito insignificante pero maravilloso, se preguntaría sobre qué reposa éste, en qué se sostiene, sobre qué pilares se asienta el mundo para no perderse en el vacío del más allá, pues si hay algo más allá, si nuestro mundo no es todo lo que hay, preciso es que éste se asiente sobre algo, y que eso en lo cual se sostiene sea a la vez punto de delimitación de las fronteras terrenas y condición necesaria para la vida, revelando que habitamos *dentro* de la totalidad y que esta totalidad tiene sus límites bien marcados; como quien dice, que todo es un *cosmos*: un orden equilibrado y justo. Sin embargo, bien pronto caería en la cuenta, siguiendo el curso de sus disquisiciones, de que por mucho que le encontrara un sostén a este planeta, ese sostén tendría a su vez que estar reposando sobre algo más, pues ¿cómo se mantendría por sí mismo? Si tal fuese el caso, el planeta también podría sostenerse por sí sin necesitar de ninguna otra cosa, pero a la vez esto implicaría que no hubiera nada además de éste, es decir, que el planeta fuera la totalidad. ¿Cuál es entonces el sostén último del universo? ¿Sobre qué pilares está asentado, y dónde se localizan? Y estos pilares, ¿cómo nacieron?, ¿de dónde provienen?, ¿por qué *son*? Por otra parte, este niño llevado por el ímpetu de su inocente curiosidad llegaría a darse cuenta también del gran problema que era pensar el universo (o al menos el planeta) como una totalidad, pues si es todo, ¿se trata de un todo *abierto* o *cerrado*? Dicho de otra manera, ¿la totalidad del universo es *finita* o *infinita*? Si fuese finita –se diría el niño– sería precisamente una totalidad, pues abarcaría cada elemento existente, y por lo tanto estaría *determinada*, con unos confines muy claros y precisos, de tal manera que los confines serían justamente la indicación de que nada queda fuera de la totalidad; pero por otra parte, si es una totalidad así, cerrada, delimitada, siempre cabe preguntarse, como ya lo hacía en relación con el sostén del planeta (sostén que, decíamos, demarca a su vez una frontera o límite *con* y *del* planeta), ¿qué hay más allá de los confines? Y, por consiguiente, asumiendo como provisional este insoluble problema, los pilares del universo, ¿tuvieron su origen *dentro* o *fuera* de la totalidad? El origen, ¿se encuentra dentro de lo que tiene fin, o en lo sin-fin? Quizá entonces el niño se pondría a pensar cosas más importantes, dejando a un lado estas severas consideraciones,

imaginando la luna como una gran pelota con la cual podría jugar una tarde de verano con sus amigos, o las intrépidas carreras en torno al sol y los demás planetas en las que le gustaría participar.

Desde otro lugar, alejado del bullicio del teatro en el que se desarrolla la comedia humana, otro observador, un niño también, se hace las mismas preguntas, pero su ánimo le impide renunciar tan pronto haberse encontrado con los dilemas, y, por el contrario, se entrega a ellos, sabiendo que no podrá salir sino hasta después de haberlos penetrado hasta el fondo. Este filosofante al cual no le interesa construir ninguna filosofía, se plantea las mismas preguntas, hasta llegar a cuestionarse sobre lo primero que existió, y sobre cuál es el principio de todo lo que es. ¿De dónde ha venido a ser este universo? ¿Por qué es justo ahora? ¿Qué es todo lo que es? Y, siguiendo un trayecto parecido al del niño juguetero, llegaría a la conclusión opuesta: lo que es, no puede ser todo lo que es, no sólo porque a cada instante están surgiendo nuevos seres, tan sólo en nuestro mundo (por no hablar de las miríadas de seres que surgen en los rincones más impensables del universo), por lo que parecería que lo que es, es sin fin, sino principalmente porque si se piensa una totalidad efectivamente ésta tendría que ser delimitada, demarcada, de tal modo que sus confines la confirmen como conjunto cerrado, pero habiendo algo más allá de tales confines, este conjunto no sería total, o en todo caso la totalidad no sería finita, sino precisamente infinita, esto es, esencialmente, sin fin ni límite alguno. Pero, una totalidad *abierta* o sin-fin, ¿es aún una totalidad? Y aquí nos aparecen los dos sentidos de lo sin fin: un sin fin de elementos, pero primordialmente, un sin fin de lo que es o en donde *hay* lo que *hay* (en lo cual, como veremos a continuación, los elementos mismos se tornan imposibles); siendo así que si lo que *hay* (y ello en donde lo *hay*) es sin fin, no puede haber una totalidad, pues al no estar acabada (finalizada), no puede decirse que lo que *hay* lo es todo<sup>45</sup>. Ahora bien, el principio es lo que daría cuenta de

---

<sup>45</sup> García Calvo desarrolla más prosaicamente y por extenso estos razonamientos, poniendo especial atención en la insoluble contradicción entre lo sin fin, lo finito y la totalidad, atendiendo precisamente a la cuestión del sostén de la tierra, que se entiende, de igual forma, como su fundamento (no sólo físico o empírico, sino también metafísico o teleológico). La cuestión del fundamento, entendida sobre todo como “del principio”, lleva a contradicciones patentes. Para

todas las cosas, lo que las cosas mismas son, y explicaría por una parte o por otra la totalidad, sea ésta finita o infinita (dejemos por un momento de lado la aporía que ya hemos anunciado, que la totalidad es imposible de casar con la infinitud, aunque ciertamente no nos podremos deshacer de ella); entonces, a uno de aquellos primeros filosofantes se le presentaría la evidencia de que todas las cosas, vegetales, animales, minerales, astros y artificios humanos, en definitiva, todo lo que es, se desvanece tarde o temprano bajo el aplastante tiempo, que todas las cosas dejan de ser, se corrompen y mueren, en fin, que nada es para siempre (por mucho que haya cosas que duren más allá de la temporalidad de la vida humana), de ahí que el principio para las cosas no pueda residir en las cosas mismas, al menos no en su configuración particular y concreta, sino que en todo caso se debe a estructuras más íntimas dentro de la materia, a una suerte de esencialidad que es más primordial que las cosas particulares, algo que no perezca cuando las cosas desaparecen, pues de desaparecer también ese principio, sería imposible que nuevas cosas vinieran a existir; de este modo se apunta ya la estructuración lógica de las cosas bajo un género y sus especies, admitiendo además una esencia o sustancia particular, pero sobre todo, lo que se busca es la esencia primera o la sustancia primordial por la cual son posibles las cosas, y siendo que esta sustancia primera no puede ser de la misma *naturaleza* que las cosas, ha de ser no sólo diferente sino incluso lo contrario; la conclusión lógica a la que se llega, es, pues, evidente: el principio de todas las cosas, su sustento y fundamento es una cierta sustancia no percedera, sin fin, infinita, y por lo tanto, *una* (encontrando nuevamente ese razonamiento universal que como principio de las múltiples cosas existentes postula una unidad primigenia)<sup>46</sup>. En

---

seguir los razonamientos aquí esbozados, *cf.* García, 2001, pp.140 – 144; así como su razonamiento semiformalizado esquematizado en la p. 145.

<sup>46</sup> Se ha considerado que se conservan unas cuantas líneas literales del “tratado” de Anaximandro, además de unas palabras sueltas. La historia de la conservación y transmisión de este “fragmento” (impropiamente llamado así) nos la da Cordero (véase *La invención de la filosofía*, capítulo II, apartado II, especialmente incisos “a” y “c”). Retomamos de él, pues, el “fragmento” literal, que en la mayoría de las ediciones está marcado como “Simpl. *Fís.* 24. 13-25”: **“Aquello a partir de lo cual se produce la generación para las cosas es también aquello donde se produce su destrucción, según la necesidad, pues ellas se rinden mutuamente justicia y castigo por las injusticias, según el orden del tiempo”** (Cordero, 2008, pp. 52-53) [negritas reproducidas del original, señalando precisamente la supuesta cita textual de Anaximandro]. Por otra parte, precisamente en lo que precede a esta cita literal, los comentarios de Simplicio concuerdan con los

este trance brotan numerosas preguntas que le cortan el paso a una afirmación tan lógica, pero a la vez tan temeraria: esta sustancia infinita, ¿de qué está constituida?, ¿cómo se formó?, ¿por qué de esa unidad primigenia surgieron las múltiples cosas que *hay*?, ¿cómo sucedió?, ¿en dónde está, justo ahora, ese principio infinito? Lo primero que habría que puntualizar es que este principio infinito no puede ser ninguna de las cosas que nosotros vemos a diario, no puede estar constituida por ninguna cualidad material o energética con las cuales estamos en contacto; pero además, si vamos más allá de la “experiencia cotidiana”, también tendríamos que aseverar que no puede ser ninguna de las cosas conocidas, sean macroscópicas o microscópicas, es decir elementales, por lo tanto, ni de la naturaleza de las cosas palpables ni de las cosas invisibles pero inteligibles, (como moléculas o átomos, y sus diversas partículas constituyentes), pues cada una de estas cosas, cada uno de aquellos elementos son algo constituido de manera finita (por más que se diga que en última instancia, la materia no se destruye, sino que se transmuta, negando con esto su desaparición o paso al no-ser, pues con ello no se salva de la ambigüedad de que lo que subsiste es mera materia bruta, indefinida, materia que no se sabe lo que es y en la cual a lo sumo se conservan las estructuras *teóricas* de su configuración, pero no las cosas y ni siquiera sus elementos básicos; otro tanto pasa con la energía y su disipación en el espacio), y perteneciendo todo ello, todas las cosas, así sean elementales, al reino de las cosas, es decir, de lo nombrable, el principio no puede pertenecer a ese mismo ámbito<sup>47</sup>, el principio –nos recordaría enérgicamente el filósofo– no es nada que se pueda decir, por ello no cabe más que aludir al

---

de otros autores, al afirmar que el principio que habría propuesto Anaximandro era cierta “*physis ápeiron*”, que se suele traducir como naturaleza ilimitada o infinita: Simpl., *Fís.* 41, 17-19: “Anaximandro... postuló como principio... a una cierta naturaleza infinita” (Eggers y Juliá; 87, p. 37). Pero precisamente lo *ápeiron* ha sido motivo de variada disputa en torno a su sentido y su significado. Como ya mencioné, las traducciones más usuales son *ilimitado* o *infinito* (siendo otras traducciones más o menos aceptadas las de *indefinido* e *indeterminado*), aunque, como se verá, éstas no dejan del todo claro el asunto, pues no se sabe –ya desde antiguo– de qué tipo de infinito se habla. Precisamente esta cuestión pretende quedar elucidada en el desarrollo del trabajo.

<sup>47</sup> Por cierto, ya Diógenes Laercio, en su miscelánea de vidas de los filósofos apuntaba eso: (12 A 1) D. L., II 1: “Afirmó que el principio y elemento es lo Infinito, sin definirlo como aire, agua, o cualquier otra cosa” (Eggers y Juliá, 101, p. 40). Claro que allí se refería Diógenes a los elementos entonces conocidos por ser los elementos constitutivos de todas las cosas, pero en todo caso, habría de entenderse no sólo que lo Infinito es distinto de estos elementos (agua, tierra, fuego y aire), sino precisamente de todo elemento que se postule como constitutivo de las cosas.

mismo de forma negativa, de ahí la esencial privación de la palabra empleada para alejarnos de todo ámbito de definición<sup>48</sup>: es algo *in-finito* (y máxima soberbia pero también exactitud de aquel que pudiera decir todas las cosas, todas las palabras de todos los idiomas que hay, habidos y por haber, anteponiéndoles este prefijo destructivo: “-in”, pues éste estaría entonces diciendo precisamente y por vía negativa lo que el principio es). De ahí entonces que tal principio infinito no esté constituido por nada más que por sí mismo, siendo lo que garantiza el ser de todo lo demás, y no siendo como ninguna cosa, no ha tenido entonces origen (de la misma forma que no tendrá fin), sólo así cumple cabalmente su papel como principio, puesto que el principio no puede a su vez ser originado<sup>49</sup>. ¿Cómo de este principio infinito, unidad ingenerada, surgen todas las cosas, múltiples y variopintas? ¿Por qué de lo uno vienen muchos? Y si todas las cosas vienen de lo infinito, ¿no permanecen de igual forma en esto, en tanto que el infinito no puede dejar de ser? Con lo cual, la cuestión del sostén del mundo parecería resolverse de una buena vez, ya que efectivamente, el mundo todo, el universo entero reposaría en lo infinito, y su aniquilación no sería más que el desfallecer de lo particular, de lo limitado que en un acto de destrucción vuelve a lo infinito<sup>50</sup>. Así

---

<sup>48</sup> Bastante interesante es el punto de vista de los estudiosos, quienes han descubierto que *ápeiron* era un adjetivo que se empleaba en la épica arcaica, precisamente como “ilimitado” o también “infinito”, aunque advierten que con este calificativo no aludían los poetas a lo que carece de límites, sino por el contrario, a lo que tiene unos confines demarcados pero los cuales, por ser amplísimos, son imposibles de recorrer, de “profundidades insondables”. En ello coinciden por ejemplo Eggers Lan, Gigon, Guthrie, Bernabé e incluso Barnes. No obstante, sus posturas se separan; por ejemplo Eggers y Juliá consideran que Anaximandro empleaba el término en su viejo sentido poético (cfr. Eggers y Juliá, 2003, p. 6), mientras que Bernabé es más razonable al introducir la duda, ¿lo seguiría utilizando de igual forma Anaximandro?, y acto seguido nos alerta: “En todo caso, se trata de un vocablo carente de una identificación positiva, que se refiere a algo «que no se parece a nada de lo que conocemos», falta de una definición en términos más concretos” (Bernabé, 2008, p. 51). Como se verá, esto concuerda precisamente con lo que apunto más abajo: que, en última instancia, el infinito coincide con lo indefinido, y así, la física se confunde con la lógica.

<sup>49</sup> Aquí señala una objeción Gigon, quien se esfuerza en emparentarlo con Hesíodo, arguyendo además que ambos tienen una visión *personificada* (o por “analogía personal”) del cosmos: “Por el contrario, ni en Hesíodo ni en Anaximandro podemos suponer todavía el concepto de lo no causado, porque los dos orientan su perdurabilidad por el ser de los dioses, que nacen y son inmortales” (Gigon, 1980, p. 70). No sería, pues, que no hubiese un origen para sus principios (el Caos y lo *ápeiron*), sino más bien que éste es incognoscible. Pero salta así Gigon la evidencia del principio: que éste ha de ser ingenerado, con las subsiguientes consecuencias que ya de ello extraeré.

<sup>50</sup> De extraña opinión es Guthrie, para quien la sentencia no estaría diciendo que los contrarios, esto es, los elementos constitutivos de todas las cosas, broten de lo *ápeiron*, ni mucho menos que

pues, el principio de todo lo que es, es lo infinito, y al perecer, todas las cosas retornan a él; la existencia de las cosas particulares y múltiples no es más que este tránsito entre lo infinito, así como la vida no es más que este venir a ser (desde un momento en que no se era) dirigido hacia un dejar de ser (en donde es imposible ya la corrupción, pero también la vida como ser particular).

Y aquí el símil del nacimiento de un ser vivo, pongamos por caso de un hombre, es bastante esclarecedor respecto de las otras interrogantes —al menos para el sano sentido común, que, evidentemente, no es el de un pre-filósofo. Si las cosas finitas son las que han venido a existir, las que han nacido y un día perecerán, su ser les viene dado por una pareja de progenitores que, mezclados el uno en el otro, configuran seminalmente la próxima creatura a nacer; los progenitores, estos dadores del ser, no son en sí mismos el principio último de la vida, pero sí la causa más inmediata, y su especificidad está en conformar una pareja de contrarios (hombre-mujer) gracias a la cual, y sólo mediante esa conjunción, surgirá nueva vida, que a su vez estará definida por una polaridad que reproducirá el papel de uno de los dos progenitores. Pero estos progenitores a su vez debieron provenir de algún lado, y tras extender largamente la cadena de genealogías por fuerza ha de llegarse a una fuente común de la cual hayan podido surgir ambas partes contrarias, pero bajo la condición de que esta fuente sea una y no esté conformada por ninguna polaridad<sup>51</sup> (caso contrario, ya se ve, se extendería interminablemente la cadena de las generaciones). Por lo tanto —sigue el sano sentido común— en esta fuente habrían de residir ambos progenitores en un estado primario, no desarrollado aún pero en potencia<sup>52</sup>, no distinguidos el uno

---

se reabsorban en ello, sino tan sólo estaría refiriendo a las transformaciones mutuas de los elementos en el orden actual del tiempo (cfr. Guthrie, 1984, p. 87), haciendo totalmente desechable la noción misma de *ápeiron*, pues no se ve cómo las cosas pudieran nacer meramente de sus contrarios, ya que aún suponiendo tal generación como algo simultáneo, faltaría esa unidad de la cual pudieran brotar al tiempo, y por el otro lado, las cosas tampoco perecen en aquellas otras cosas de las cuales han recibido su ser, esto, como más abajo se apunta, no es destrucción, sino sólo transformación.

<sup>51</sup> Señala Gigon: “Lo ilimitado es, por nombre y esencia, uno. Lo limitado y perecedero es plural. Frente a lo uno sin límites se halla lo ilimitadamente múltiple” (Gigon, 1980, p. 73).

<sup>52</sup> “Es plenamente hesiódico el volver a poner como principio lo más vacío, simple e informe. El proceso del devenir cósmico es cumplimiento, desdoblamiento, adquisición de formas. Lo ilimitado es una especie de unidad dialéctica de Nada y Todo. Se llega a él, prescindiendo de todas las cosas singulares, de todos los límites de las formas, por una abstracción, y hasta negación,

del otro y acaso mezclados, y sería sólo gracias al movimiento de la fuente mediante el cual cada elemento de la paridad vendrían a la existencia como elementos distintos y opuestos, surgiendo así la primera pareja que bien serían los progenitores primeros de toda la subsiguiente generación. Tendríamos que imaginar entonces una gran fuente, la fuente universal, fuente infinita de la vida en cuyas aguas que fluyen una y otra vez se da todo el movimiento de lo que es, siendo sus aguas infinitas la sustancia única que posee las semillas de todas las cosas, esto es, también una infinidad de pares de opuestos que sin embargo en las aguas se encuentran mezclados, confundidos y sin limitación alguna, y lo propio de estas aguas fluyentes es revolverse en sí mismas hasta elevar su torrente hacia los conductos por los cuales habrán de verterse, ya distinguidas, las aguas con características bien definidas y cada una contraria de las demás. Fuente infinita de agua ilimitada, indiscernible sustancia que en su seno revuelve todas las paridades del mundo por venir, movimiento perpetuo que eleva y descende el flujo líquido del ser haciéndole estallar en millares de chorros por sus diversos conductos, y en cada una de esas venas saltarinas se agita una semilla, un germen pronto a fecundar, es agua, sí, pero finita, determinada por propiedades discernibles y contrarias, pero cuando el salto de estas inquietas aguas cesa, cesa su danza, y vuelven a caer nuevamente en las aguas primordiales, perdiendo sus sabores, sus olores, retornando a lo infinito indiferenciado.

En esta imagen, llena de alegría y vitalidad, es necesario que señalemos unas cuantas cosas. Ya vimos que la explicación dada para el nacimiento de las cosas, múltiples y diferenciadas como son, reside en el hecho de que por un movimiento inherente a la sustancia infinita, ésta expulsa desde sí misma los

---

incansable. Pero este prescindir es necesario, porque en el principio deben estar encerradas todas las posibilidades, o sea, no puede hallarse ya realizada, por anticipada, ninguna de ellas. Puesto que todo lo singular debe brotar del principio, no puede él mismo ser ya una cosa singular. Lo ilimitado no es, pues, algo perceptible o concreto ya existente, es el principio, más allá de la claridad o la oscuridad” (Gigon, 1980, p. 67). El análisis de Gigon es al tiempo acertado pero parcial; entendiendo lo ilimitado como esa imposible unidad de Nada y Todo se queda a medio camino al asignarle la función –cómo harán varios estudiosos, entre ellos Guthrie– de depósito de posibilidades, entendidas como potencias en el sentido aristotélico. La unidad de Nada y Todo no puede concebir siquiera las potencias de algo que se desarrolla a futuro, es lo que es –*ápeiron*– en sí y por sí mismo.



gérmenes que contienen la propiedades opuestas a partir de las cuales nacerá todo lo que es, motivo por el cual es preciso que todo lo que es, esté conformado por pares de opuestos y sea, a su vez, un elemento para un nuevo par de contrarios<sup>53</sup>. Pero aun teniendo en cuenta este movimiento de lo infinito, habría que preguntarse qué significa el que de lo infinito surjan, precisamente los elementos contrarios que conformarán la totalidad de las cosas, así como que todas las cosas al perecer sean reabsorbidas nuevamente en lo infinito, completando de esta manera un ciclo vital en el que se puede decir que todo retorna allí de donde surge, ¿por qué precisamente han de volver a lo infinito tras haberse conformado como finitas las cosas? Todo lo que surge desde lo ingenerado es finito en razón de su mismo nacimiento, pues, evidentemente, lo que nace debe de morir; así todas las cosas múltiples y diferenciadas están “condenadas” a perecer, a disolverse perdiéndose por siempre en el gran infinito del cual les vino alguna vez su ser<sup>54</sup>, esto es una especie de “ley”, algo a la vez irremediable y necesario, pues nada puede haber que, habiendo venido a ser, no deje de ser en algún momento; el gran movimiento que le es inherente al infinito produce que se desprendan los gérmenes de las cosas, las cuales, impulsadas por ese movimiento y asimismo como arrastrándolo en sus más íntimas

---

<sup>53</sup> Desde antiguo, las dificultades para entender lo *ápeiron* residían, entre otras cuestiones, en determinar si se trataba de una unidad plenamente uniforme, o bien de una mezcla. En el primer caso, el surgimiento de las cosas podría entenderse como una mutación de ese elemento originario; en el segundo caso como un movimiento de separación. A este respecto, también es de suma importancia la noción de “movimiento eterno”. Leemos por ejemplo en *Simpl. Fís.*, 24, 23-25: “[Anaximandro] piensa que la generación se produce no al alterarse el elemento sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno. Por eso Aristóteles lo conecta con Anaxágoras” (Eggers y Juliá, 121, p. 51). Por su parte, Cordero nos transmite también la noticia según la cual el elemento indefinido está sometido a un movimiento eterno, gracias al cual se da la separación de *gérmenes fecundados* de los contrarios, que constituyen todo lo que es, en donde retoma tal asignación (*gérmenes fecundados*) del Pseudo-Plutarco, quien menciona unas *gónima* (que otros traducen como “capaz de generar”) que de lo infinito se separan; se hace visible así la cualidad de la *phýsis ápeiron* como fuente de vida, esto es, como algo vivo ello mismo (Cfr. Cordero, 2013, p. 36). Y, respecto de la cuestión del estado originario de las cosas, del *ápeiron*, sólo queda señalar una obviedad: si fuese una mezcla (de elementos contrarios), entonces no sería una unidad (pues que la “unidad” de la mezcla, siempre dejando abierta la posibilidad de que los elementos mezclados se separen, no es en verdad unidad).

<sup>54</sup> Lo que surge de lo infinito no puede ser más que lo finito, como señala Gigon: “Por eso la condición efímera de lo limitado se enfrenta con la perdurabilidad de lo ilimitado. Mientras que lo ilimitado es la *peremne* [sic.] fuente inagotable de las cosas, Anaximandro –como hemos de hacer notar más decididamente– parece subrayar intencionadamente que lo limitado, o sea, la pluralidad del mundo limitado, pasa sin poderse detener y aparece de nuevo” (Gigon, 1980, p. 69).

profundidades, *devienen*, es decir, van mutando de tal forma que en cierto momento alcanzan la vejez, el momento de su decadencia previo a su destrucción. Que este proceso se presente como una ley ineluctable, en donde no hay nada que haya nacido que pueda escapar a la muerte, se asemeja a un proceso jurídico en donde la pena es impuesta sin ninguna consideración a quien ha infringido violencia sobre la armonía imperante, y la gran armonía sin duda habría de serlo la gran unidad, el infinito-uno en donde todo existe mezclado, indiferenciado, pero cuando por el movimiento vienen a ser las cosas, esta armonía es quebrantada –temporalmente– sólo para que inicie inmediatamente el proceso de reparación de la injusticia, y así, la muerte de las cosas, la aniquilación de los elementos y su final retorno al infinito originario es la realización de la justicia en sumo grado, pues todo se reabsorbe nuevamente en lo indiferenciado, restaurando de este modo el balance cósmico que había sido perturbado<sup>55</sup>. Ahora bien, de aquí se desprenden unas cuantas consideraciones más que vale la pena señalar: todas las cosas, todo lo que es, es en *devenir*, todo deviene, y es pues, el devenir mismo el que provoca la separación del ser originario, el ser eterno, el devenir es la seña de la injusticia<sup>56</sup>, y mientras haya cosas que devengan, habrá injusticia, pero no sólo esto, sino que la injusticia teñirá de sus grises colores todos los ámbitos de la existencia, y sobre todo la humana, por lo que la de éste, ser

---

<sup>55</sup> Cordero resume así el proceso de la realidad: lo indefinido contiene en sí los gérmenes de los opuestos, de lo indefinido se desprenden estos gérmenes, en la segunda etapa surgen los opuestos a partir de ellos y finalmente la tercera etapa es la constitución de todo (la realidad) a partir de los opuestos (Cfr. Cordero, 2013, p. 36). También es cierto que, desde esta perspectiva todo obedece a este principio y se rige por él, toda ruptura está obligada a subsanarse restaurando el equilibrio originario de lo indefinido (pues en lo indefinido los opuestos se encuentran *justamente* unidos); por lo que el proceso de la realidad será visto como un devenir *rítmico*, que en el orden del tiempo cobra la estructura de Equilibrio-Exceso-Equilibrio restaurado, siendo éste el ritmo (la danza, podríamos decir) del universo.

<sup>56</sup> Esta idea ha sido notada por varios estudiosos, de entre quienes Nietzsche señala que se trata de una idea casi mitológica, y la glosa del siguiente modo: “Todo devenir es una emancipación del ser eterno: por lo tanto, una injusticia que debe ser reparada con el castigo de la decadencia. Aquí reconocemos la idea según la cual todo lo que deviene no es verdadero” (Nietzsche, 2003, pp. 48-49); aparece irremediablemente ligada la cuestión de la justicia con la de la verdad, y éstas a su vez con el devenir, por eso para Nietzsche era clara la conclusión de que, si para Anaximandro las cosas existían bajo una injusticia, era por su devenir que las convertía, de cierta manera, en falsedad. De la misma opinión es, por ejemplo Pániker, para quien “La verdad de las cosas es una provisional enajenación en relación a la no-dualidad originaria” (Pániker, 1999, p. 72), y por lo tanto las cosas separadas entre sí y de lo infinito constituyen una suerte de falsedad (Pániker, 1999, p. 72).

mortal y “consciente” de sí mismo, será una existencia marcada por el dolor, el sufrimiento, y un gran abismo respecto al sentido de su vida<sup>57</sup>; pero el que las cosas se consumen en un acto de justicia implica que, pese a todo, su ser está organizado en el devenir, puesto que, si todas las cosas se han producido a partir de gérmenes de los cuales han fecundado los contrarios que las conformarán, todo lo que es no puede menos que existir como dualidad, como una polaridad extrínseca e intrínseca, por lo que todo lo que es sólo puede serlo en oposición a su contrario, pero precisamente por ello, gracias –necesariamente– a esa contradicción: las cosas se definen a sí mismas por oposición a sus contrarios que es a un tiempo la asimilación de esos contrarios en ellas mismas, y de ahí no sólo el carácter contradictorio de lo que muy augustamente llamamos realidad, sino también su carácter doloroso<sup>58</sup>; entendido esto, se hace más claro ese proceso del devenir, el cual, sin lugar a dudas, no puede ser unidireccional, sino que forzosamente es un proceso dual, contradictorio, puesto que si el devenir –que, no hemos de olvidarlo, desde esta perspectiva es la esencial injusticia– acarrea en sí los opuestos, también el acto de justicia está conformado por éstos, por lo tanto hay una injusticia mutua de los elementos (cuando cada elemento surge y hace su reino sobre alguna cosa, ya sea como lo que se llama propiedad de las cosas “objetivas”, o bien como rasgo “esencial” de las que –torpemente– no consideramos cosas por no estar tan a nuestra disposición –por ejemplo los elementos microscópicos, o bien los elementos estelares) que se condenan entre sí mientras *son*, resolviéndose su injusticia en el dominio temporal de alguno de

---

<sup>57</sup> Nietzsche ha sido de los pocos lúcidos que ha notado en los presocráticos una perspectiva ética –trágica, por cierto– respecto al ser humano, siendo la desembocadura natural de su cosmogonía y su física. Así pues, apunta lo siguiente respecto de Anaximandro: “Si veía más bien en la pluralidad la suma de injusticias que había que expiar, entonces él ha sido el primer griego que, con una maniobra audaz, ha atrapado el hilo del ovillo del problema ético más profundo. ¡Cómo puede perecer algo que tiene derecho a existir! ¿De dónde proceden ese incesante devenir y generar, aquella expresiva mueca de dolor sobre el rostro de la naturaleza, de dónde proviene aquel incesante lamento fúnebre en todos los campos de la existencia?” (Nietzsche, 2011, p. 583).

<sup>58</sup> Respecto de este carácter contradictorio de las cosas, que se constituyen por oposición a sus contrarios pero precisamente se deben a esa oposición (hasta cierto grado, asumiendo en su *identidad* a su opuesto), tenemos el testimonio de Fränkel: “Lo que es limitado deberá delimitarse frente a su opuesto. Por eso, según su doctrina, las realidades evolucionan de manera que, en su momento, a partir de lo ilimitado-indeterminado aparece un par de cualidades determinadas contrapuestas. Después, cada una de las cosas que ha llegado así a ser se hunde de nuevo en lo ilimitado-indeterminado, al mezclarse los opuestos que se habían engendrado, perdiendo su especial naturaleza” (Fränkel, 2004, p. 251).

esos elementos contrarios, y el castigo para ambos en el retorno final al infinito<sup>59</sup>, del cual, no obstante, seguirán brotando seres interminablemente y reproduciendo así al infinito la injusticia, reparándose siempre en justicias parciales, victorias momentáneas de la justicia infinita —¡por lo que, en toda esta imaginería no cabe ninguna justicia definitiva, ninguna verdad que no caiga en los pozos de la corrupción, a menos que se piense la gran justicia, el último devenir, la final inmolación, el postrero retorno de todas las cosas al todo, es decir, al infinito!<sup>60</sup> ¿Y no es esta la fantasía que alienta a nuestros cosmólogos de hoy? ¿La “Gran implosión”? El retorno a ese estado mínimo, originario, al cual habrá de llegar al universo cuando, después de expandirse al infinito, realice el movimiento inverso, el de la compresión al infinito. Pero esto no puede ser más que una entelequia intelectual bien fundamentada... Mas, antes de escuchar la risa del niño abismal, señalemos aún una última cosa que nos puntualiza el sentido común. Se trata del tiempo. La materia infinita (ya veremos que es así que habla el sentido común, aunque a todas luces, no puede tratarse de materia alguna) posee un movimiento perpetuo, como cualquiera de nosotros posee la capacidad de moverse, de caminar e ir de un lado a otro, y ya lo hemos dicho varias veces, es gracias a este movimiento que las cosas surgen, que se encuentran en devenir, que todas las cosas maduran, envejecen y se corrompen, para finalmente perecer y retornar al infinito, el cual sigue moviéndose sin fin; y evidentemente es con este movimiento de lo infinito que nace el tiempo, que no puede ser otro que el tiempo de las

---

<sup>59</sup> En el carácter contradictorio de las cosas descubre Cordero su mutua oposición, su enfrentamiento constante, pues en ellas habitan las tendencias opuestas; por eso su existencia no se reduce a una mera convivencia o coexistencia, sino que se trata —nos dirá el autor— de una “cohabitación tempestuosa”. Sin embargo, la pena o la reparación de la injusticia que se sucede en el orden del tiempo es también algo que brota desde ellas mismas: “En la falta está ya programada la pena. Como si recordaran que los opuestos que las componen estaban ya unidos en el mismo germen, las cosas deben llegar a un acuerdo y restablecer la armonía originaria” (Cordero, 2013, p. 37).

<sup>60</sup> Esta conclusión se ignora si seguimos los razonamientos de Guthrie, ya señalados, según los cuales: “«Las cosas perecen en aquellas otras de las que han recibido su ser»: (...) es evidente que esta frase describe la transformación de los elementos en otro distinto, lo cual, lejos de significar la destrucción del mundo, es el proceso mediante el cual se conserva” (Guthrie, 1984, p. 105), donde es claro que el proceso de reparación de las injusticias no conduciría a la gran armonía que supone el infinito indiferenciado, sino, por el contrario, y con gran paradoja de por medio, a la reproducción incesante de la injusticia.

cosas<sup>61</sup> y en especial de esa cosa “consciente” de sí misma que en buena medida gasta su ser pensando en el tiempo, elucidando lo que éste es o en cómo “administrarlo”, de cualquier manera, se genera sus paliativos contra el dolor que le es esencial, construyéndose “sentidos”, “formas de vivir” que le hagan soportar el breve tránsito de su existencia, imaginando “principios”, y dentro de éstos, el “principio” de todo lo que es... ¡Cuánta fantasía –infinita– tiene el hombre!

El niño que mira al cielo escudriñando los ocultos misterios de esa noche clara, se ha lanzado al espacio sin temor pero también sin ninguna esperanza, por eso no busca ningún meteoro del cual aferrarse y no sigue el curso de ninguna órbita planetaria –sabe que también los planetas son caprichosos y lo que un día fueron no lo volverán a ser–, y en ese vuelo –que es, al mismo tiempo, una caída– no lleva ningún artefacto de observación ni de medición, no precisa de *calculadoras* ni de telescopios electrónicos, ni siquiera necesita un bolígrafo. Va cruzando el espacio observándolo todo, escuchándolo todo, y cuanto más avanza más retrocede, va más allá y se da cuenta de que *viene* más acá, no tiene apuros ni teme extraviarse, pues conforme más se aleja de las creencias que lo mantenían sujeto al mundo se da cuenta de que el espacio infinito, ese en el que habitan galaxias y supernovas, es asimismo el infinito de la “materia”, donde se descubren las partículas elementales, ninguna de las cuales es sin embargo el “fin” o límite último de la materia, pero también flota en el infinito espacio de sí mismo, se mira por dentro y encuentra el mismo infinito del universo, el mismo infinito de las partículas, el mismo... Por eso mientras va cruzando el espacio no puede más que reír, pues se ha dado cuenta ya de que no está cruzando nada, y que su risa es la risa de las estrellas muertas hace eones.

Si ha escuchado el razonamiento de los representantes del sano sentido común, habrá de retomar su hilo para descoser sus hermosos abrigos, y empieza por lo más básico. Que hay cosas, y que estas son finitas, es ciertamente algo que a nadie se le ocurre poner en duda, más aún, que si se puede decir que hay cosas

---

<sup>61</sup> “Más bien el «tiempo» se identifica con una fuerza impulsiva que no deja nunca en reposo el curso de las cosas. El proceso continuo del mundo, según Anaximandro, da siempre el castigo apropiado de extinción a lo que ha venido a la existencia” (Fränkel, 2004, p. 254).

es porque éstas son diferentes las unas de las otras; si las cosas son finitas es porque éstas tienen un fin de igual manera que tuvieron un comienzo, pues, ¿cómo lo que ha venido a ser, no tendría un punto en que deje de serlo? Esto implica esencialmente temporalidad, duración, es decir, las cosas existiendo en el tiempo y atravesadas por él. Si las cosas han tenido un inicio evidentemente no se deben a sí mismas, sino que deben su ser a algo más (y he ahí el pomposo nombre de principio que le dan a tal cosa), pero de igual manera, su dejar de ser o destrucción se lo deben a aquello a lo cual le deben el ser, o dicho de mejor manera, tienden hacia ello, pues si las cosas murieran *en sí mismas*, si su muerte tendiese hacia ellas mismas, se hace patente el absurdo, pues en realidad no estarían muriendo; por otra parte, si las cosas murieran en otras, esto tampoco es muerte alguna, sino sólo transformación<sup>62</sup>; por último, si las cosas mueren en aquello que les dio origen es justa destrucción, pues vuelven a aquel estado originario en que no eran todavía, (el único no-ser que pueden conocer las cosas), es lo que eran antes de ser y lo único que pueden ser *después* de ser: nada<sup>63</sup>, cumpliendo así la existencia como un *movimiento de retorno*. Movimiento hemos dicho, el último rasgo esencial de todo lo que es, y es que si las cosas tienen fin, esto significa que se van corrompiendo, que van mutando, cambiando *en* el tiempo hasta alcanzar su punto final, su deceso. Y ante este trágico escenario, ya veíamos cómo se llega a pensar el principio de todo lo que es, y cómo, por un seguimiento lógico, se ha llegado a la conclusión de que tal principio debe ser una sustancia infinita. ¡Pero hace falta osadía para pensar lo infinito!, dice nuestro filosofante. Si el infinito no es nada de lo que se pueda hablar (en tanto que se habla de las cosas, y las cosas son siempre lo finito), ¿a qué hablar de ello, y enredarse en cuestiones de cómo surgen las múltiples cosas con las cuales estamos a diario en contacto? Si ha de hablarse de lo infinito, tiene que hacerse por vía negativa, haciendo de cada palabra una bomba a estallar por su propia carga. Ciertamente, si hay un “principio”, un punto originario de las cosas, y que es

---

<sup>62</sup> Ver n. 50 y 60.

<sup>63</sup> La denominación de “Nada” está bastante corrompida para la tradición occidental; por lo que lo más propio sería hablar, como lo hace Pániker (siguiendo en ello la tradición filosófica de oriente) de la “no-dualidad originaria”.

al mismo tiempo lo que posibilita que las cosas sean lo que son, esto es lo infinito, pero entendámoslo a las buenas —es decir, en su carga explosiva. Lo infinito es aquello sin fin que de igual forma no ha tenido inicio (¿pues cómo lo que no ha comenzado a ser tendría un final?), es decir, es el no-tiempo, no hay tiempo en ello ni duración, por lo que entonces, tampoco puede pasarle nada propiamente dicho; ahora bien, si no ha tenido ningún inicio no puede deber su ser a nada más, sino que es más bien el principio para todas las demás cosas, pero si el tiempo no es, lo infinito no puede ser principio, pues de serlo, habría de estar en el comienzo del tiempo, e insertado ya mediante esa treta en la línea de la temporalidad, en un inicio, en un primer momento (antecesor de todos los otros momentos en que se desenvolverían las cosas) que no obstante le usurparía su lugar como primer principio (pues aparte de ello habría el tiempo, pero coexistiendo dos principios, ¿no quedaría insoluble la cuestión de las genealogías y de la fuente primera de todo lo demás?), y por otra parte, de estar en el tiempo, el infinito mismo sometido a la temporalidad, estaría condenado a perecer<sup>64</sup>. Por lo tanto, no puede haber principio, lo infinito, si lo hay, no puede ser principio de nada. Pero entonces, ¿cómo es posible la multiplicidad de cosas? ¿De dónde han surgido y cómo? Ninguno ha osado pensar seriamente lo infinito (que es, precisamente, lo más impensable para los hombres), y he ahí el error, pues la pregunta no es cómo han podido surgir las cosas, cómo la multiplicidad es posible, sino más bien, si ello es no-finito, ¿cómo puede haber cosas en ello o algo más que ello mismo? Uno de los inconvenientes, el mayor quizá, consiste en no tener claro a qué se refiere uno cuando habla de lo infinito, y más aún, a parcelarlo, escindirlo, de tal manera que se pueda hablar de diversos tipos de infinito, buscando por consiguiente el principio de las cosas en una suerte de materia (o sustancia) infinita. ¿Qué es lo infinito? Varios se han entretenido en afirmar que se trata de un infinito material, una masa o materia sin fin; otros han entrevisto un infinito temporal (que para ellos

---

<sup>64</sup> Esta cuestión es ignorada por la mayoría de los intérpretes que se esfuerzan en interpretar el pensamiento de Anaximandro haciéndose eco de las palabras de Aristóteles. Un gran representante de la dificultad aquí señalada es Guthrie: “La primera suposición no es sencillamente que esté compuesto de una sustancia material única, sino que la diversidad de su actual disposición [la *realidad*] no procede de la eternidad, sino que se ha originado a partir de algo radicalmente más sencillo, en un *momento determinado*” (Guthrie, 1984, p. 89); [cursivas mías].

no sería más que la interminable sucesión de los momentos del tiempo, lo que malamente llaman “eternidad”); otros más hablan de un infinito espacial, cercano a la noción de materia infinita pero aún más vago y abstruso, pues allí distinguen dos clases de infinito espacial: un infinito que no tiene límites externos, y otro sin límites internos; por último, hay todavía algunos que lo prefieren entender “matemáticamente” como una cuestión de cálculo y cuantía, queriendo apresar lo infinito en la noción de “infinitesimal”. Sin embargo, todos estos puntos de vista son parciales e inconsecuentes, aunque claro, de ellos se extraen las mejores consecuencias de manera tal que se puedan construir cosmovisiones y un orden de las cosas. Si nos asomamos a lo infinito, ¿qué es lo que vemos? Lo infinito no puede tener límites o delimitaciones, pues de tenerlos, cada límite sería un fin, una terminación, y así, si accedemos a tomarlo espacialmente, si tuviese esos límites o confines intrínsecos, ya no sería infinito; pero, por otra parte, no es siquiera posible hablar de una ilimitación “extrínseca”, pues ¿cómo podría entonces haber un *dentro* y un *fuera*, no habiendo límite alguno que demarque lo uno ni lo otro? Aquel que pretende entender lo infinito espacialmente yerra, por consiguiente, ya que lo concibe bajo una exterioridad y una interioridad, bajo ciertas dimensiones que demarcan límites, que lo infinito o ilimitado no puede tener. Otro tanto pasa si se trata de concebir temporalmente, pues ¿qué límites serían aquellos que pudiera tener lo ilimitado en una sucesión interminable de momentos? Toda sucesión de momentos requiere, para ser, de un punto límite, franja imposible si se quiere pensar un tiempo infinito, pero aun pensando un tiempo ilimitado, instante continuo que se alarga infinitamente, esto presupone al menos otro instante con el cual se contraste y exponga así que algo *sucede* en el tiempo (pues un tiempo en el que nada sucede es, en realidad, la abolición del tiempo)<sup>65</sup>. Por último, la idea de materia o sustancia infinita se derrumba bajo su propio peso, pues cualquier sustancia infinita tendría un límite: aquello *otro* que no es esa misma sustancia, y así, lo infinito no puede ser ni materia ni sustancia alguna (pues por más sin fin que se presentase dicha materia, en algún momento se reconocería su cerco

---

<sup>65</sup> “(...) por el contrario, el *apeiron* está, por su indiferencia, libre del devenir, del perecer y de cualquier transformación” (Fränkel, 2004, p. 251).



último que la separa de algo que no es materia, por decir, la energía). Por consiguiente, si no hay límites en lo sin fin, tampoco puede haber ningún tipo de determinaciones, es decir, ninguna definición. Y aquí se nos revela, por su disolución, la estratagema de los teóricos de la *realidad*, la cual consiste en escindir todo lo que es en parcelas, y así hablan de una realidad física, una lógica, y aún otros de una metafísica, cuando a todas luces eso no puede ser, y aquí, en lo infinito, se nos hace presente, pues ya vemos que lo infinito es asimismo ilimitado, y si bien ello puede ser entendido bajo el aspecto físico, por fuerza ha de ser entendido también bajo el aspecto lógico, ya que pensar el infinito nos lleva a pensar al tiempo lo indeterminado, lo indefinido, pues lo infinito mismo, en su infinitud, se presenta no sólo como carencia de límites sino por eso mismo como carencia de determinaciones y definiciones, es por ello que –como ya nos recordaba el filosofante– lo infinito no es nada de lo que se pueda hablar, en tanto que las cosas, todo eso que pertenece al reino de las palabras, llevan en sí mismas una determinación, una definición, y por tanto una limitación, mientras que por el contrario, lo infinito no tiene determinación ni definición alguna<sup>66</sup>. No hay, entonces, algo físico separado de lo lógico. Mas, si lo infinito/indefinido es lo que es, si es lo primordial, ¿cómo es que hay cosas? No teniendo determinación ni limitación alguna, ¿cómo puede haber algo más que su propia indefinición? Aun admitiendo el movimiento eterno que se suscita en su seno, siendo algo de lo infinito, no tendría por qué producir la separación de los gérmenes de los opuestos, unos gérmenes que por lo demás no pueden siquiera concebirse en lo infinito, y una separación que es aún mucho más absurda, y acaso erramos desde

---

<sup>66</sup> El mismo Fränkel señala los significados de πείρατα, que se entiende como limitación, definición y determinación (cfr. Fränkel, p. 251). Por otra parte García Calvo denuncia la “gran argucia de la Filosofía”, consistente en la separación de *ápeiron* (infinito, ilimitado) y *aóriston* (indefinido, indeterminado), pues efectivamente se supone que lo infinito, por “saberse qué es”, está ya definido, y de esta manera se escinde lo físico de lo lógico; pero la contradicción a que se llega es patente, sobre todo cuando se pretende señalar un “principio” para la realidad, así pues, el agua, tomada por ejemplo: “la materia bruta, se ha tomado ya por principio de la realidad (ideal) precisamente por ser no-cosa, no-ser, no idea todavía, disimulando eficazmente que con la condición de principio, de fundamento material de las cosas o elementos diferenciados, se la está de hecho tratando como cosa, y al estar al principio del tiempo, se la está sometiendo a la ideación del tiempo” (García, 2001, p. 147). Por lo tanto, es sólo gracias a esa engañifa que se puede postular un “principio” y pensar las cosas mismas (separadas, supuestamente, de quien las piensa).

interpretar el movimiento como una característica o propiedad de lo infinito. No es que lo infinito se mueva –tesis que supondría que hay un móvil, un movimiento y algún principio motor, es decir, nuevamente cosas distintas, diferenciadas entre sí–, sino que lo infinito/indiferenciado es movimiento en sí mismo, movimiento eterno<sup>67</sup>; bajo esta aseveración la respuesta a las interrogantes que han surgido cobra un nuevo matiz, ya que ciertamente, cualquiera de nosotros, admitimos la existencia de múltiples seres diferenciados y definidos, y las respuestas iban encaminadas a defender la existencia de las cosas inventando artilugios que pervertían la noción de infinito<sup>68</sup>, sin embargo no se ha reparado en que lo infinito es lo que permanece, lo que subsiste, y que las cosas, esas de las cuales admitimos que cambian hasta alcanzar el punto en que mueren, son por esto mismo las que, en su *devenir*, no son nunca las mismas, y más aún, si las cosas están constantemente cambiando, si dejan de ser a cada momento las mismas que eran, ¿cómo, siquiera, habrán de seguir siendo cosas? Dicho de otra manera, la multiplicidad de cosas que existen sólo pueden serlo, diferenciadas y delimitadas entre sí, en un ámbito que por lo demás es infinito e indefinido, a condición de que ellas no sean lo que son, esto es, que dejen de serlo a cada instante, pues tal es la suerte del movimiento eterno que es todo lo que es<sup>69</sup>. Por

---

<sup>67</sup> “No es que existan los contrarios y, además, el movimiento, sino que para el filósofo lo indeterminado es divino y, como tal, dotado de capacidad de moverse y de mover a su voluntad, de modo que posee la facultad de propiciar los cambios de las cosas” (Bernabé, 2008, p. 52). Además, un testimonio antiguo hace del movimiento eterno el principio mismo: véase (12 A 12) Hermias, 10, citado en Eggers; Juliá; 122, p. 51.

<sup>68</sup> Así por ejemplo, siguiendo a Aristóteles, como representativo de varios estudiosos tenemos a Guthrie, para quien lo *ápeiron* se trataría de un cuerpo ilimitado formado por diversas materias (por tanto definidas, limitadas, lo cual es una contradicción) unidas en una masa indiferenciada, aunque en ella los contrarios se encontrarían como inactivos y suspendidos en su seno, y a su “tiempo”, se separarían de éste (estando pues, presentes como potencia) (*cf.* Guthrie, pp. 91-2). Bastante más acertado es el señalamiento de Pániker: “El *ápeiron* no es ningún ente y ningún ente está en potencia en el *ápeiron*. Digamos que el *ápeiron* produce lo que en él no existe (...). Digamos que Lo Infinito engendra los mundos a través de una especie de *autopoiesis*” (Pániker, 1999, p. 75); y esto habría de ser entendido complementariamente con lo que señalan Eggers y Juliá: “ya hemos dicho (...) que *la multiplicidad de cosas no entra ni sale de lo uno*, de modo tal que puede decirse que lo Infinito es a la vez «uno» (como todo) y «múltiple» (sus partes)” (Eggers; Juliá, 2003, p. 47, n. 50), donde hay que subrayar la contradicción que es lo Infinito: simultáneamente “uno” y “muchos”.

<sup>69</sup> Esto es lo que ya Cordero ha vislumbrado como “cohabitación tempestuosa”, aunque sin extraer de ello todas sus consecuencias. En efecto, la cohabitación tempestuosa de los contrarios en las cosas, y, por ende, las cosas mismas cohabitando tempestuosamente, supone la falta de definición

lo tanto uniendo los razonamientos, si las cosas se destruyen en lo mismo en lo que se originan, si las cosas no son las mismas que son mientras duran (mientras están en el tiempo, es decir, mientras existen como determinadas y delimitadas) debido al movimiento eterno, esto es porque lo que es, lo infinito/indefinido es asimismo perpetuo movimiento, lo sin fin lo es en tanto que se mueve, cambia y transmuta, pues, por el contrario, todo fin (límite, determinación o definición) implica un reposo, una quietud, un no moverse mientras se descansa en los cercos de la idea, de la definición, de lo que se es, o sea, de la identidad. Preciso es, pues, invertir la perspectiva que presentaba antes, contradecir a aquellos que afirmaban que el venir a ser, que el devenir mismo era una injusticia que había de ser reparada con la suprema justicia de la aniquilación y reabsorción en lo infinito, aludiendo así a una especie de justicia máxima cuya seña sería la suprema identidad<sup>70</sup> (de lo que aquellos entendieron por infinito); por el contrario, la única injusticia, de haberla, sería la permanencia de las cosas en lo que son, su inmutabilidad o identidad perenne, la desmesura de la eterna juventud sin alcanzar nunca la decrepitud y la putrefacción; el devenir es la expresión misma de lo infinito. Y los contrarios que habitan este mundo limitado no son más que otros momentos de lo infinito<sup>71</sup>, cuyo juego –y no problema– no es tanto el de lo uno y lo múltiple, sino más bien el de lo indefinido y lo definido, siendo acaso lo definido una invención de esos seres pensantes que en su indefinición esencial buscaron un fundamento, aunque estos mismos seres – ¡nosotros!– podemos ser no más que un bailoteo efímero del perpetuo movimiento indefinido, danzando consigo mismo —eternamente *otro*.

Lo que resta ahora, es saber cómo se vive en un mundo así, un mundo que no es mundo, o que sólo es tal desde el movimiento de lo infinito que produce

---

de éstas, fronteras que son constantemente transgredidas sin que se pueda decir con precisión dónde empieza a ser una cosa lo que es y dónde finaliza.

<sup>70</sup> Véase n. 56.

<sup>71</sup> Con cierta agudeza lo notaron Eggers y Juliá al rebatir la idea de la separación de los contrarios desde lo *ápeiron*, negando de igual forma de que se trate de una mezcla que contiene en sí –ya sea en acto o en potencia– todas las cosas: “Pero por nuestra parte consideramos que todo es una reformulación aristotélica en términos de Anaxágoras (...) y que no hay cuestión de separación de contrarios en Anaximandro –y menos a partir de lo Infinito, hacia afuera– sino de lucha, predominio temporario y expiación de su falta” (Eggers; Juliá, 2003, p. 56, n. 60).

sombras parecidas a algo definido y de claros contornos, pero esas sombras son también lo infinito<sup>72</sup>; y nuestro puntito azul en el cual habitamos flota por el universo, a la deriva, como una mota de polvo en una gran habitación a oscuras, sin saber en dónde detendrá su caída, sin saberse siquiera a sí misma, pero este puntito que vaga por los insondables abismos de lo infinito no está, en verdad, *en* el infinito, y ni siquiera es *parte de* lo infinito, sino que es el perpetuo movimiento indefinido, la determinación azarosa del infinito comandada por ello mismo, pero acaso este planeta, al igual que todos los demás, al igual que estrellas y asteroides, y toda otra determinación, no sea otra cosa más que una pantomima de lo indefinido. ¿No lo son todas las cosas? ¿No son una puesta en escena que en algún momento termina? Y nosotros, ¿no nos enamoramos acaso de los disfraces, de las máscaras y los libretos? Torpemente los hombres nos aferramos a la función y la queremos vivenciar una y otra vez, sin darnos cuenta de que los actores ya se han bajado del escenario, que la escenografía ya ha cambiado y las líneas por tanto ya son otras –y en palabras que ya no significan lo mismo que antes–, y no obstante en un afán de retener a nuestros amados (las cosas, el mundo), apresamos los ropajes y los antifaces entre nuestras garras y creemos que aún tenemos a los personajes, sin notar que ni siquiera el teatro existe más. Vivir la vida como una condena, como una injusticia que expiar forzosamente con el dolor, tengamos o no conciencia de ello, sería seguir aferrándose demasiado a las cosas, pues si de algún lado le vienen los dolores y sufrimientos al hombre es de las cosas (o mejor dicho, su creencia en las cosas, en unas cosas más allá de sí mismo) a las cuales se entrega con toda su *individualidad*; ciertamente éstas le proporcionan momentos de fugaz felicidad que –lo sabemos– tarde o temprano habrá de compensarse con mayor sufrimiento, pues en la vida nada hay que dure para siempre, y así solemos intercambiar los placeres momentáneos por

---

<sup>72</sup> Salvador Pániker, habiendo notado la incongruencia con que se suele interpretar lo *ápeiron*, y a sabiendas de que nada puede sucederle distinto de sí mismo (razón por la cual no es verosímil concebir que en ello residan gérmenes de los contrarios, ni cualesquiera potencias o posibilidades *por realizar*, en el sentido aristotélico), anota: “El *ápeiron* es lo no-finito que carece de contrario y que, más todavía que el caos primordial, es capaz de todo. Es capaz, incluso, de generar la ilusión (*maya*) de las cosas finitas, las cosas que se oponen entre sí, las cosas *culpables* precisamente por ser finitas y que expían con la muerte su deseo excluyente de realidad e independencia” (Pániker, 1999, p. 76).

condenas de mayor agonía, y, lo que es peor, queremos la felicidad sólo en oposición al sufrimiento. Pero el que sufre, ¿no es también un actor en el gran teatro? ¿Y no se pierde también junto con los demás personajes del escenario? Entonces, ¿por qué se aferra uno a ese “yo”? Para quien descubre en su corazón (esto es, lo más íntimo, en las profundidades más hondas de uno mismo) el infinito, no puede haber dolor alguno, pues cada espina es sólo una daga lanzada a lo indefinido, y en eso indeterminado se pierde sin hacer daño a nadie, pues la daga era también lo indefinido. La única pena, la única miseria puede ser la de vivir encerrado en la individualidad, las definiciones, la identidad, la inmutabilidad con que uno asume su propia vida, y todo lo que en ésta se presenta, pero un habitante de lo infinito no conoce nada de esto, ni penas ni alegrías, no hay temores ni dolores, pues todas las cosas no son más que otros tantos límites suyos, pero en última instancia se reconoce a sí mismo ilimitado, indefinido, indeterminado, su vida es infinita y es por eso que no es enteramente *suya*, “su” vida, esa continua disolución es un constante sobrepasar sus propios límites hasta llegar a hermanarse con las hormigas y con los planetas.

Hay quienes aseguran que pueden diferenciar claramente el mar de la arena y del aire, pero quien reconoce lo infinito, parado allí, al borde de la playa, no distingue ya entre mar, arena o aire, sino que todo es un continuo, no hay barreras ni fronteras que cruzar, sólo movimiento, y las gotas que nacen en cada ola que se rompe son la perfecta metáfora de la existencia: numerosísimas gotas particulares, definidas y delimitadas, gotitas que encierran el mar todo en su vuelo al aire pero que se presentan forzosamente como singulares y finitas, mas todas ellas retornan al mar envolvente a ser lo que siempre han sido: infinito. Por eso el niño que va atravesando en su vuelo fugaz el espacio estelar, libre de toda carga, sin dirección ninguna, entregado a lo insondable sin esperar nada, ríe, y ríe porque su movimiento son las cosquillas que incitan al baile, ese baile creador mediante el cual el propio infinito se define por unos instantes, danza juguetona por la cual el infinito ríe en el niño, y de la risa del niño son eco las estrellas...

## La tierra cabalga sobre aire

La mente parece ser amante de la simplicidad, aunque, a decir verdad, cuanto más trabaja más enreda las cosas, y por eso, a la vez que busca para cada cosa lo más simple, aquello que encuentra resulta complicarlas más. Tal vez esto sea así porque la mente *no sabe* vivir en la simpleza. Y cada explicación que da de las cosas, de sí misma, del *origen*, suele reducirse a un elemento simple que sin embargo esconde tras de sí toda una serie de contradicciones insorteables que, cuando no son enfrentadas, son pasadas por alto, solamente así puede gozarse en esa simplicidad que esconde las contradicciones que de otro modo romperían su entusiasmo. ¿Y por qué este afán tan empeinado de regodearse en la simpleza aparente? ¿Por qué este buscar respuestas y soluciones que dejen tranquila a la razón y le permitan *funcionar* en el mundo? A ninguno nos pasa por alto la respuesta a tales interrogantes, y es que bien sabemos que lo que buscamos las más de las veces no es la *verdad* de las cosas, sino su *utilidad*, su beneficio, y ante todo nuestra propia tranquilidad, buscamos, en suma, poder hablar de las cosas, poder decir de ellas lo que sea que tengamos que decir con tal de evitar el pasmoso silencio a que nos condenarían si no tuviéramos palabras para mentarlas por no saber lo que son, y por tanto a perderlas –y perdernos– en la terrible nulidad de nuestras acciones. Necesitamos, efectivamente, hablar de las cosas, decir algo de ellas, apresarlas con las palabras y reducirlas así (no importa cuántas palabras necesitemos para ello) a la aparente simplicidad de nuestros conceptos, entonces es posible explicarlo todo y rehuir de un mundo sin explicaciones y sin nombre; pero acaso erramos, nos equivocamos en este proceder que nos depara a cada vuelta la angustia, angustia de ver en cualquier momento romperse los moldes de las cosas y que éstas aparezcan entonces como lo que nunca esperamos, y es que quizá lo más simple de todo sea precisamente lo que la mente más rehúye: la contradicción. ¿Pero cómo invitar a la mente a pensar la contradicción? ¿No es esa misma tentativa uno de los mayores absurdos?<sup>73</sup> Abuso del lenguaje, al proponer pensar lo que no se deja

---

<sup>73</sup> Parece ser una opinión generalizada esa que pretende ver en el llamado “milagro griego”, es decir, en el nacimiento de la filosofía, una superación de la inmediatez de los sentidos a cambio de

reducir al pensamiento, pues, si por una parte es cierto que los senderos del pensar llevan precisamente al descubrimiento de la contradicción, derribando así cada estructura que le va saliendo al paso, por otra parte también es cierto que en ese punto postrero, cuando el pensar ha llegado a la máxima contradicción se le abre un abismo sin fin a sus pies, y por lo tanto ya no puede ni pensar ni decir nada, sólo señalar a las profundidades invisibles (¡indecibles!) del abismo, y entonces se le aparece la oportunidad para regresar sobre sus pasos, levantando nuevos edificios sobre las ruinas que había dejado en su andar, o bien, saltar al abismo —pero de esto ya nada podemos decir, pues cuando el pensamiento se arroja al abismo cuyo seno oculta las contradicciones vitales, calla, en una radiante experiencia de lo infinito-indefinido.

Pero es así como la mente humana prefiere rechazar el abismo que es el punto de llegada de todo pensar, y lo recusa porque sobre el abismo no es posible construir nada, ningún credo, ninguna fe, ningún saber, no hay espacio para ninguna causa (o, mejor dicho, hay un espacio, pero éste es el Espacio Vacío), y siendo así, sin una morada que habitar, ¿cómo habrían de vivir los hombres? ¿Sobre qué cimientos levantar sus templos? ¿En qué pabellones colocarían a sus ídolos? ¿Desde qué atalayas mirarían (por sobre todos los demás hombres) los horizontes bienhadados del futuro? ¿En dónde, pues, pondrían sus enormes librerías, sus gigantescas bibliotecas, resguardo seguro de todo su saber de siglos? Y, más aún, si uno se encontrara cara a cara con el abismo, con ese espejo de obsidiana que le devuelve a uno su propio rostro, un rostro cada vez más difuso, indefinido, indeterminado, ¿cómo atreverse aún a preguntar por el origen de las cosas? ¿Cómo pensar siquiera en un “principio” de todo lo que es? ¿Cómo preguntarse por la sede segura de todo lo que *hay*? Es evidente, por el contrario, que si uno se atreve a hacer tales preguntas es a fuerza de haberle

---

la mediación del pensamiento, por medio de la cual se pudieron elevar los primeros filósofos por encima de los fenómenos sensibles y preguntarse entonces por el “principio” de estos; tal es por ejemplo la opinión de Guthrie: “La filosofía comenzó por la creencia de que detrás de este caos aparente existen una permanencia oculta y una unidad, discernibles por la mente, si no por los sentidos” (Guthrie, 1994, p. 33), en donde se puede ver la importancia otorgada a los procesos mentales y la suposición de que estos tienden a la simplicidad de la unidad; sin embargo, tal como aquí señalo, parece no haberse reparado lo suficiente en la naturaleza errática pero también apariencial de la mente.

vuelto la espalda al abismo, uno sólo puede preguntar por el principio, sostén de todo lo que es, habiendo renunciado a la imperiosa evidencia de que sobre el abismo no cabe esencia ni sustancia alguna, que la noción misma del tiempo y la del espacio aparecen como fantasmales estructuras –acaso las primeras– que son mera ideación, pero situando precisamente el tiempo como algo absoluto en sí mismo, algo ya definido y determinado, pasan los constructores de realidad a hacer la descripción de todas las cosas que pueblan un mundo también definido y determinado, y colocan entonces por principio de todas las cosas una sustancia o una esencia eterna, inmutable, inamovible, bien acabada, numéricamente una y, por supuesto, *simple*. Pero por más que se haya establecido algún principio simple, sabe la mente que no es más que una artimaña para encontrar el tan esperado descanso, sabe que ese principio, por más simple que sea, esconde dentro de sí innumerables problemas que sólo vuelven más ardua la cuestión del origen, sabe, pues, que se engaña, y que le gusta el engaño, que el engaño le es necesario para vivir, pues sin éste tendría que vérselas con el abismo, con el Espacio Vacío sin fin ni contornos, y es mejor colocar como principio una piedra a no colocar nada en absoluto; la piedra, en todo caso, es un buen soporte para levantar cualquier cosa, la que sea, ínfima o magnánima, y, en última instancia no importa qué es lo que se erija sino precisamente edificar algo, el palacio de la administración de los nombres no precisa de ostentación ni de magnitud, requiere apenas una piedra sobre la cual soportarse.

El género humano se caracteriza por su inventiva, de modo tal que una buena definición para los hombres sería la que los calificara como animales inventivos o animales fantasiosos (por no decir, además, fantásticos), cualidad en la que superan con mucho a cualquier otra especie viviente de este planeta, pues de no ser así no habrían logrado instalar su reinado sobre todos los otros seres animales, vegetales y minerales, reino cuya fuente es la fantasía desbordada de un animal que cada vez más ha ido enfermando, haciendo de sus imágenes oníricas pesadillas perversas, y de aquel jardín de las delicias que tantas veces ha intentado construir, un manicomio o un matadero. Haciendo especial uso de esta facultad suya se han venido inventando principios, razonando debidamente para



justificar su elección con la cual pueden después organizar la “realidad”, y en varias ocasiones, la imaginación de ciertos hombres los ha llevado a postular elementos, sustancias materiales cuyo ulterior desarrollo daría como resultado el surgimiento y configuración de todas las cosas, y esas sustancias materiales han servido así como la piedra sobre la cual se levanta el constructo del mundo, pero, ¿qué materia sería lo suficientemente resistente, lo suficientemente arcaica, como para ser el fundamento de todo cuanto es? La imaginación no conoce fronteras, no las tiene, es así como en su eterno discurrir llega a encontrar las razones suficientes para hallarle sentido al mundo y a la materia que ha postulado como fundamento del mismo, por más burda o sutil que sea dicha materia. Así, ya desde antiguo, algunos se dieron en decir que el fundamento de todo lo que es, es el agua, otros tantos que el fuego, otros la tierra, y aún algunos intrépidos espíritus aseveraron que dicho fundamento era el aire<sup>74</sup>. Pero para cualquier moderno esa aseveración rebasa los límites mismos de la razón, es precisamente fruto de la imaginación que en su insolencia se ha atrevido a proclamar tal cosa (no enterándose los modernos, por otra parte, que los límites entre lo que ellos llaman “razón” e imaginación son mínimos, si no es que hasta nulos), y no falta aquel espíritu científico (y objetivo, dirá él) que poniendo en suspenso sus actividades por un momento, comience a observar a las personas, a las cosas, al mundo, y por doquier que observe no vea más que un conjunto de mecanismos físicos de principios varios en donde el aire juega un ínfimo papel, y por lo tanto afirme que el principio de todas las cosas no puede en modo alguno ser el aire. Pero los antiguos habíanse ya enfrentado a esta dificultad y habían encontrado las razones

---

<sup>74</sup> Para la tradición filosófica, de la que Guthrie es un claro representante, la filosofía jonia (que es, según ellos, el comienzo mismo de “la filosofía”) comienza como un enfrentamiento con la multiplicidad aparentemente caótica del mundo, enarbolando el presupuesto de que todo lo que *hay*, el universo entero, esconde una cierta sencillez y un orden (equilibrado, armonioso) al cual se puede reducir, los cuales por cierto pueden ser descubiertos por la razón, y “les pareció a los primeros pensadores que esa estabilidad hay que buscarla en la sustancia de que está hecho el mundo” (Guthrie, 1994, p. 34), y se pasa entonces a tachar a los primeros filósofos de “materialistas” (Tales el agua, Anaximandro lo infinito, Anaxímenes el aire), interpretación que no puede ser menos que inexacta y viciada por la óptica aristotélica.

Ahora bien, según la tradición interpretativa, Anaxímenes escogió el aire por principio de todas las cosas; esta noticia nos la transmite Aecio (13 B 2), en cuya primera mitad de la cita, encontramos que: “El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, declaró que el principio de las cosas existentes es el aire, pues de él se generan todas las cosas y en él se disuelven” (Eggers; Juliá; 208, p. 84).

que les permitieran justificar su fantasía, para los antiguos el aire era el principio de todas las cosas y de ello no cabía ninguna duda, puesto que habían “descubierto” que el aire en su movimiento se transformaba, esa sustancia material que era tan sutil en su estado puro podía transmutarse en materias más sólidas o más etéreas dependiendo de los cambios que experimentase, y así, no sólo se manifestaba el aire como el viento que sopla por todos los rincones del planeta, sino también como el agua que se agita en los ríos y los mares, como la tierra misma sobre la cual caminamos y de la que extraemos nuestras piedras para construir palacios, o bien, como el fuego que ilumina nuestras noches, calienta nuestros cuerpos e incluso, el mismo fuego que brilla bajo la forma de cuerpos diminutos en el cielo<sup>75</sup>. El aire cumple con los requerimientos que la mente humana exige, pues se presenta a la vez como un elemento único y simple que no obstante puede dar cuenta de la gran multiplicidad de cosas que hay en el mundo, además entra perfectamente en las leyes del cálculo, ya que manifestándose a través de sus cambios es posible dar cuenta de él a través de escalas de gradación, es decir, cuantitativamente, el aire se puede medir, se puede sentir, y gracias a sus transformaciones se le puede ver, por lo cual aparecía a las mentes antiguas como el elemento primordial del cual surgía todo lo demás<sup>76</sup>. Pero no nos engañemos, que al hablar de las mentes antiguas no lo hacemos sino por esa convención que nos fuerza a medir la eternidad llamándole

---

<sup>75</sup> (13 A 7) Hipól. I 7, 2-3: “El aspecto del aire es éste: cuando está uniforme al máximo, es inaprehensible a la vista; se hace manifiesto, en cambio, por medio de lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo móvil. Se mueve siempre; en efecto, todas las cosas que se transforman no se transformarían si [el aire] no se moviese. Al condensarse y enrarecerse parece diferenciarse, pues cuando se dispersa en el grado más sutil, se genera el fuego. Los vientos, en cambio, son aire que se condensa; y la nube se forma a partir del aire, por compresión; y al condensarse más, agua; y más condensado, tierra; y condensado al máximo, piedras. De este modo, las cosas principales en el proceso de la generación son contrarios: caliente y frío” (Eggers; Juliá; 202, pp. 82-83).

<sup>76</sup> Como bien lo señala Guthrie: “Para explicar el orden cósmico mediante causas naturales (parece que debió plantearse), hay que demostrar que su origen se ha debido a un proceso que pueda seguir comprobándose, como causante de la transformación de una forma de materia en otra distinta. Tal proceso natural comprobable fue exactamente lo que Anaxímenes se vio obligado a ofrecer, el proceso de rarefacción y condensación” (Guthrie, 1984, p. 123); es decir, la importancia de la proposición de Anaxímenes radica en su “espíritu científico”, en haber propuesto una materia concreta tal que sus cambios pudieran ser observados y medidos, con lo cual los que así opinan le hacen un precursor arcaico de la ciencia moderna, en cuya base están los datos cuantitativos. Guthrie es más explícito sobre esto: “Al explicar todas las diferencias cualitativas de materia por grados diferentes de condensación y rarefacción de la materia básica única, Anaxímenes está exigiendo ya –no podemos decir procurando– una explicación cuantitativa” (Guthrie, 1984, p. 129).

tiempo, dándole nombre a otros momentos que no han sido los nuestros, sólo en contraposición a este instante del cual –al menos así lo creemos– tenemos conciencia y que llamamos “presente”; lo que la mente “antigua” hacía es lo que aún “hoy” sigue haciendo, es decir, producir imágenes (desde la imaginación) para después darles sustento racional, de este modo no importa cuán descabelladas sean estas imágenes, toda locura tiene su ciencia. ¡Y qué gran locura la de afirmar que el principio de todo lo que es, es el aire! ¡Cuánta demencia en tal afirmación! ¡Una aseveración así, sólo puede provenir de mentes infantiles! ¡Suenan tanto a los alegatos de un niño juguetón! Pero si todo esto es dicho, si es pensado de esta manera, lo es a partir de olvidar que quienes dieron razones sobre el aire como principio material de todo cuanto existe fueron gentes *mayores*, adultos que hacían gala de su madura capacidad de razonamiento, pensadores harto serios a quienes bajo ningún motivo lo que estaban exponiendo les podía mover a risa, y otro tanto lo son los que se ríen de aquellas afirmaciones, gente seria y adulta que han olvidado la niñez y se han creído que un infante se estaría entreteniendo con tales enredos y divagaciones, sin poner especial atención en que, por el contrario, el corazón de un infante es más franco y se preguntaría ¿por qué todo tiene que tener un sostén? ¿Sobre qué se sostiene el mundo? Si el aire está en todas partes, incluso en el núcleo de las cosas, ¿cómo puede ser el fundamento de las mismas? ¿Cómo puede siquiera cualquier cosa sostenerse sobre aire? ¿Qué es eso que llamamos aire? Y quizá por ser la locura del niño más inocente, no se detendría en los escollos de tales preguntas, y tampoco buscaría ningún puerto seguro del cual aferrarse, ninguna explicación última y definitiva, sino que, tras haberse cuestionado todo esto, seguramente se arrojaría a volar como un pájaro o a correr como el viento, desplazándose como una flecha –con enemigos a vencer, con reinos a incendiar– a través del aire. Podemos ahora imaginar lo siguiente. “En algún reino lejano de una época remota, hace siglos tal vez, existía un enorme reinado en el cual gobernaba un excelso monarca, famoso y reconocido en todos los rincones del mundo por su increíble poderío, su gran ciencia y saber, su devoción religiosa y su altruismo sin trabas. Pese a su riqueza sin límites, la cual le proveía de propiedades sin cuenta, él amaba vivir en un único lugar, la capital

de su reino, en donde habíase mandado a construir un suntuoso palacio de columnas de oro y adornos de gemas preciosas que brillaban como estrellas; el palacio era tan enorme que fácilmente habría podido vivir ahí al menos una cuarta parte de los habitantes del reino, y los recursos que allí se guardaban habrían alcanzado para vestirlos, alimentarlos e instruirlos a lo largo de toda su vida. Si aquel sultán había elegido por morada suya ese palacio, era porque de alguna forma representaba todo lo que había obtenido a lo largo de su vida, desde su prístina infancia en la que fue educado para gobernar a las gentes y servir de guía de los pueblos, pasando por los días en que tuvo que combatir contra los reinos enemigos que pretendían arrebatarse su imperio de las manos, hasta los últimos tiempos en que se había dedicado con diligencia y devoción a reunir y aprender todo el saber del mundo, y a transmutar su propio ser en aras de una trascendencia reservada apenas a los seres más selectos de la humanidad. Aquel palacio era, pues, el símbolo de su riqueza externa y de su cultivo interno, símbolo de su propia vida y de su sabiduría, y cuando muriera sería el sepulcro que guardaría sus cenizas, el templo que escondería sus secretos y sus misterios y donde toda la humanidad encontraría la paz del alma y la satisfacción de la carne. En cierta ocasión, después de realizar sus ejercicios espirituales matutinos, se le habría acercado uno de sus hijos –incontables hijos tendría el sultán, pero cada uno de ellos no era para él más que un desdoblamiento suyo, todos valían lo mismo y se llamaban igual, y era entonces como si no tuviera ninguno–, y tras estar jugando en torno suyo, tras jalarle cariñosamente las barbas y los cabellos y preguntarle una y otra vez por esas posturas tan extrañas y esas oraciones tan raras e ininteligibles que pronunciaba, le habría dicho:

—Padre mío, oh gran sultán, mis hermanos y yo hemos estado jugando a tener un reino tan vasto como el tuyo, a ser emperadores del mundo todo, y cada uno nos hemos turnado para representar el papel, mas ha llegado un momento en el que nos hemos lanzado una pregunta y ninguno sabía qué responder, nos quedábamos perplejos y nos veíamos obligados a terminar el juego;

— ¿Qué pregunta es aquella? –Inquiriría el gran sultán–;

—Oh, padre, oh gran rey, llegaba un momento en el que le preguntábamos al soberano: ¿sobre qué está construido tu palacio? ¿Qué responderías tú, oh, sabio entre los sabios?;

—Hijo mío, ¿por qué tú y tus hermanos pierden el tiempo en semejantes tonterías? No he criado hijos estólidos... Es evidente, que mi palacio está construido sobre la tierra, sobre esta gran madre de la que obtenemos nuestro sustento, y, si lo que preguntaban era de qué está hecho, bien lo saben, el palacio está hecho de las piedras y los metales más preciosos que se puedan encontrar sobre la tierra;

—Oh, padre mío, gran señor, eso lo sabemos, pero llegados a este punto conveníamos en que el palacio no puede estar construido realmente sobre la tierra, pues si así fuese ¿sobre qué se sostiene ésta?;

—Hijo mío, —replicaría el sultán— el palacio está construido sobre la tierra, y la sagrada tierra se sostiene sobre el espacio infinito, tal es lo que enseñaron los antiguos libros de sabiduría;

—Eso fue lo que respondió uno de mis hermanos, pero entonces, siguiendo muy bien nuestro papel, le inquirimos sobre el fundamento del infinito, y además le hicimos ver que no sólo el palacio estaría sostenido por el infinito, sino también todo lo que en él hay, los libros, los esclavos, los altares, las estatuas, los instrumentos, las armas, incluso él y nosotros mismos;

—Sí, de algún modo eso sería cierto...;

—Pero entonces, ¿qué significa que todo lo majestuoso, todo lo sabio, todo lo culto, todo lo bello, esté asentado sobre el infinito? Y, ¿cómo se puede construir sobre el infinito, si el infinito nos rebasa a nosotros, seres finitos?

El sultán habría dicho:

—Hijo mío, todo lo que preguntas se encuentra respondido en los libros sagrados, no hay nada más que preguntar, las cosas así son;

—Pero padre, —replicaría el niño—, a mí se me ocurrió una respuesta que es la que pienso darles a mis hermanos esta tarde, ya que me toca a mí representar el

papel tuyo, se me ocurrió decirles que efectivamente todo estaba levantado en el espacio infinito, y que en algún punto de ese infinito, sobre esta tierra que nos ha tocado habitar, yo, construí mi palacio sobre el aire, que es otro nombre del infinito;

—¿Qué quieres decir con eso, hijo mío?;

—Lo siguiente, oh, mi amado padre: que hemos construido un palacio sobre el aire, y que por tanto éste y todo y todos los que en él moramos, estamos a merced del viento.

El sultán se quedó callado, y pensativo, le dio unas palmadas al chicuelo y con una tierna sonrisa lo despidió, mientras él se encaminaba al oratorio, donde habría de meditar en la gran enseñanza que le acababa de dar su pequeño”.

¿Sabe el hombre sobre qué edifica sus más ilustres construcciones? No sólo las materiales, sino primordialmente las otras, las ideales, que son asimismo el sostén de toda materia en la realidad, ¿sabe en qué se sostienen? ¿Saben los hombres qué es construir sobre aire? Por supuesto que lo saben, cualquiera en el habla cotidiana ha pronunciado frases como “eso no son más que castillos en el aire”, o bien, “tal o cual personaje está hecho de puro aire” (o bien, está “inflado”), refiriéndose con este tipo de expresiones a que lo que mantiene a los seres aludidos, no es otra cosa que lo que jamás podría darle sustento a nada, por tratarse de una materia que no ofrece resistencia alguna; construir sobre aire, o estar hecho de aire equivale construir sobre nada y estar hecho de nada, y por tanto, a que no hay ni constructo ni ser alguno; pero si el común de las gentes habla así es sólo por oposición a la creencia según la cual hay cosas que sí están edificadas sobre pilares marmóreos, sólidos y perdurables, y a que hay seres cuya consistencia íntima es fuerte, sustancial, esencial, y por tanto aquello que dentro llevan y los llena les hace ser lo que son. Pero ahora, ¿saben los hombres que construyen sobre aire? Porque lo que hacen con sus estructuras, sus sistemas, sus teorías, sus credos y sus imperios, no es otra cosa más que eso, y cualesquiera formas de elaborar constructos que les doten de sentido y les haga menos tediosa una vida que no comprenden a cabalidad, todas sus arquitecturas

múltiples e incontables no son más que otros tantos nombres para esta empresa de construcción sobre aire, por lo que en verdad, todo tiene su fundamento en el aire. Una tal afirmación no deja de ser tomada como una locura o un chiste, pero como ya se advertía en unas líneas precedentes, quien ríe de ese chiste mal logrado es el adulto riendo de un chiste de otro adulto, creyéndose ambos que saben lo suficientemente qué es eso del aire. ¿Por qué alguien afirmaría algo que, a todas luces, es tan descabellado? ¿Y quién tendría la audacia de afirmar eso en cualquier época? Que todo tiene su fundamento sobre el aire es algo que propiamente se le podría ocurrir a cualquier niño, pero con mayor razón, a un “niño del abismo”. Así, uno de aquellos primeros filosofantes habría afirmado que todo se asienta sobre el aire, y que la tierra misma, este hogar tan firme, seguro y absoluto para nosotros (antropocéntricos como no hemos dejado de serlo) “cabalga” sobre el aire<sup>77</sup>. Y este filosofante, si nos lo encontráramos entre nosotros, tras narrarnos la pequeña anécdota sobre el sultán, nos develaría su identidad, y nos diría: “yo soy aquel niño”; acto seguido nos haría ver que, precisamente, si todo está construido y fundamentado sobre aire, es porque a toda construcción, sistema o ideación, les ocurre lo mismo que los dichos populares denuncian respecto de aquellos castillos o aquellos personajes: no tienen un sustento firme, no *son* lo que *son*, y su derrumbe, es decir, su *transitoriedad*, es lo único que de ellos puede predicarse con total certeza. Pero el filosofante iría más allá, y con una sonrisa brotándole de la comisura de los labios, nos señalaría las montañas, los lagos, las nubes y los cielos, y entonces nos diría que de todo ello el principio último, es decir, a la vez de lo que se han originado todas las cosas y lo que fundamenta a todas ellas en su estar *siendo*, no es más que lo mismo: aire. Pero no se trata –nos advertiría– de aquella combinación de elementos químicos que nosotros llamamos aire atmosférico y que conforma la sustancia que

---

<sup>77</sup> (13 A 20) Aecio, III 15, 18: “Anaxímenes dice que la tierra cabalga en el aire por causa de lo plano [de su superficie]” (Eggers; Juliá; 213, p. 86). Otro de los lugares comunes a la hora de interpretar el pensamiento de Anaxímenes, en ese afán de reducir su explicación a una cuestión física, radica en achacarle la creencia de que el planeta está recargado en una capa de aire fijo (tal como se atribuye que, para Tales, el planeta estaba apoyado sobre el agua). Pero tal aseveración, a mi entender, no remite a una cuestión meramente física, en tanto que no se trata para nada de la sustancia “aire”; además de que, por otra parte, el verbo empleado (cabalgar) alude más bien a una cuestión dinámica, que no a una estática (como lo sería la del reposar, esto es, tener su sede fija).

respiramos para mantenernos vivos, no se trata de ninguna sustancia o materia que vaya transmutando en su propia materialidad convirtiéndose en otras tantas materias más densas o más sutiles<sup>78</sup>, dando por resultado todos los elementos constituyentes del mundo, tampoco tiene que ver con un elemento sensible –como el viento, aunque éste sea una especial manifestación, como ya veremos, del aire– ni mucho menos visible –como la niebla, la neblina o la bruma<sup>79</sup>; con esa sonrisa en los labios que no lo ha abandonado desde que narró la anécdota, el filosofante nos dirá que en todo caso el aire sí que tiene que ver con la suma oscuridad, la que no se define por oposición a la luz, y por lo tanto se trata esencialmente de lo *invisible*<sup>80</sup>. ¿Qué se puede predicar, no obstante, de lo invisible? ¿No es una insensatez querer hacerlo? Porque, siendo invisible, ¿cómo dar cuenta de eso, cómo afirmar su *habencia*? Bien podría salir cualquiera al rescate en esta difícil situación, arguyendo que lo invisible tiene otras propiedades tales que no pertenecen propiamente al reino del sentido de la vista, pero sí a otros sentidos, o incluso, sin pertenecer a ningún sentido sí posee propiedades que gracias a los más sofisticados aparatejos se pueden sopesar, medir, determinar. Pero no es esto lo que nos estaría diciendo el filosofante, pues ya dijimos que no se refiere con ello al aire atmosférico (que precisamente posee

---

<sup>78</sup> La transmutación del aire en las diversas materias que constituyen el universo es de los principales focos de atención para los intérpretes del pensamiento de Anaxímenes; de esto nos da cabal cuenta, entre las citas de tantos otros, la de Hipólito que ya hemos apuntado en n. 75, en donde muy claramente se señala cómo a través del doble proceso de condensación-rarefacción surgen todos los otros elementos que habrán de constituir todo lo que es. Sin embargo, se pone mucha atención en el proceso como transformación de una sustancia material, y muy poco en el *sentido* del proceso, que, bien visto, siendo manifestación de un movimiento eterno, no puede iniciar con una sustancia que se transforma en otras, pues por el movimiento eterno no puede siquiera haber una sustancia. La cuestión fundamental es, ¿qué *sentido* tiene este proceso de transmutación contradictoria? Sin reparar mayormente en ello, Gigon señala que “El principio único se va convirtiendo en todo y el proceso infinito de la condensación y de la dilatación se halla ya muy en las cercanías del puro devenir” (Gigon, 1980, p. 116).

<sup>79</sup> *Aér*, el vocablo que se traduce por aire tenía el significado en el griego arcaico de “niebla”, “neblina”, “bruma” o incluso “oscuridad”, especialmente en la tradición poética; sin embargo, si bien no es prudente entender el *aire* de Anaxímenes bajo tales acepciones propias del uso poético, lo es mucho menos entenderlo bajo nuestro concepto moderno de “aire atmosférico” (*cf.* Eggers; Juliá; n. 88, p. 79). La cuestión primordial es, pues, ¿qué hubo de entender Anaxímenes por *aire*? Y, ¿qué habría de entender cualquiera que se arroje a la labor filosofante?

<sup>80</sup> Ya en la cita que hemos hecho de Hipólito se pone de manifiesto cómo el *aire* aparece, por sí mismo, como “inaprehensible a la vista”, y únicamente se hace visible (digamos también, sensible) “por medio de lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo móvil”, es decir, en suma, por su movimiento o transformaciones.



unas cualidades cuantitativamente medibles, pese a que no puede percibirse de buenas a primeras con ninguno de los sentidos humanos, al menos no sin que haya mediación alguna), y por tanto tampoco deberíamos entender lo *invisible* como lo que escapa a la visión, que sería precisamente esa obscuridad que queda definida por la negación o falta de luz, sino que siendo obscuridad absoluta, sin negación ni oposición ajena a sí, resulta siendo no sólo aquello que no se puede ver por ninguno de los sentidos, sino tampoco por ningún concepto o abstracción, por lo tanto es la invisibilidad que se filtra por entre las betas de las palabras y que escapa a todo intento de decir algo de ella, es lo no-visible que es asimismo no-decible; se trata, pues, de lo que no tiene determinaciones, lo indefinido-indeterminado<sup>81</sup>. Mas, lo que es indefinido e indeterminado ha de ser, por la misma razón, sin fin (pues no tiene ni principio ni límite alguno dentro de sí, que cualquier límite sería ya una determinación o punto de definición), por lo tanto, como ya podemos ir viendo, lo *invisible* es aquello que careciendo de determinaciones es de igual forma *indefinido* e *ilimitado*, y por consiguiente no se encuentra relegado a cierto espacio o ámbito de la atmósfera (digamos, por ejemplo, las capas inferiores, o sólo en ciertos planetas, o aún, en ciertos puntos del vasto universo), sino que no tiene restricciones ni localidades, se encuentra por tanto en “todas partes”, pues en sentido estricto no conoce ni las partes ni la totalidad (entendida, precisamente, como aquella suma de partes delimitadas entre sí); y es ese *infinito aire invisible* el “principio” de todo lo que es, de donde todo, galaxias, estrellas, planetas y demás seres, han venido a ser, pero sobre todo, por lo que en este preciso instante están *siendo*. Sin embargo, la gran problemática que le sale al paso a la infatigable mente es la siguiente: por una

---

<sup>81</sup> Ya los antiguos, pretendiendo ver una “superación” de la filosofía de Anaxímenes respecto de la de Anaximandro, aseguraban que la sustancia que aquel proponía no era indeterminada como la de éste (de ahí que se pudiera, según los modernos, aprehender cuantitativamente): (13 A 5) Simpl., *Fís.* 24, 26-28: “El milesio Anaxímenes, hijo de Eurítrato, discípulo de Anaximandro, dijo, como éste, que la naturaleza subyacente es una e infinita, pero no indeterminada, como dice [Anaximandro], sino determinada, y la llamó «aire»” (Eggers; Juliá; 193, p. 79). De ahí también que Gigon afirme que el progreso de Anaxímenes respecto de Hesíodo y de Anaximandro haya sido la postulación de un principio que es, por vez primera, netamente material en el sentido de “sustancia” (*cf.* Gigon, p. 112). Sin embargo, es preciso tener en cuenta los razonamientos que ya he expuesto en el apartado anterior, en donde subrayaba la imperiosa necesidad de entender por lo infinito de igual forma lo indeterminado, que lo que no tiene límites no puede tampoco tener definiciones. Otro tanto reconoce, por su parte, Bernabé (*cf.* Bernabé, 2008, pp. 61-64).

parte se afirma que el principio de todo lo que es, es lo invisible, lo carente de determinaciones, pero por otra parte la experiencia (que es ante todo, según lo concibe el pensamiento, experiencia mental, que sin embargo no abarca toda experiencia posible) nos muestra que habitamos un mundo lleno de determinaciones, de definiciones, donde cada cosa es lo que es, y sobre todo, un mundo *visible*; entonces, ¿cómo se vuelve *visible* lo *invisible*?<sup>82</sup> De cuidarnos de entender el aire como un elemento nos habría advertido ya el filosofante, pues esta sería una manera errónea de concebirlo, ya que como elemento se le vuelve algo definido, determinado, visible, y ante todo, estático; pero el aire infinito resulta ser todo lo contrario, resulta no tener ninguna propiedad (puesto que tampoco es una sustancia que pueda tener atributos), y es por lo tanto también movimiento perpetuo, no que sea aire que puede o no moverse (y mover por tanto a las cosas, a manera de elemento *animador*), sino que es perpetuo movimiento en sí mismo, aire/infinito que no conoce la quietud<sup>83</sup>, y no es por tanto *animador* de nada, sino que en sí mismo es animación perenne<sup>84</sup>. Y de este movimiento perpetuo no

---

<sup>82</sup> La pregunta crucial, como ya hemos señalado unas notas atrás, no es tanto sobre qué está hecho todo lo que es, cuál es su principio, y tampoco en qué consiste el proceso mediante el cual el principio se convierte en la multiplicidad de cosas que *son*, sino más bien en ¿cuál es el *sentido* de dicho proceso? Para la importancia que se le ha dado a la primera cuestión, sirva de ejemplo Guthrie (1984, p. 122), Gigon (1980, p. 112), e incluso Nietzsche (2003, pp. 58-59). Sin embargo, como lo he planteado en la n. 78, habría que poner especial atención a la segunda cuestión, la cuestión del *sentido*. Sirva lo que resta de este apartado para elucidar tal cuestión.

<sup>83</sup> Como se podrá percatar el lector, los atributos que tiene el aire de Anaxímenes no distan mucho de los atributos del *ápeiron*, distanciándose así, por consiguiente, de la interpretación que hace del aire una sustancia o una materia (esto es, una *cosa* definida, delimitada); el mismo Bernabé lo glosa del siguiente modo: “No obstante este aire hereda todas las cualidades que habían caracterizado al *ápeiron*: carece de límites –en el mismo sentido en que lo afirmábamos con respecto del propio *ápeiron*, esto es, que si posee límites, éstos se hallan fuera de nuestro interés o de nuestra posibilidad de comprobarlos–, se extiende por todo el mundo y es divino, por lo que es eterno y posee una capacidad inagotable de mover y cambiar las cosas a las que gobierna” (Bernabé, 2008, p. 61). Por otra parte, tenemos que resaltar que se trata de algo en perpetuo movimiento, noticia la cual ya nos daba, entre otros, Hipólito (“se mueve siempre”), al cual hemos citado en unas notas precedentes.

<sup>84</sup> La cuestión del movimiento es una de las claves esenciales para interpretar de mejor manera el *aire* del cual aquí tratamos, pues se entrelaza con las nociones de *psykhé*, *pneuma* y, ante todo, vida. En efecto, uno de los testimonios en el que presuntamente se recogen unas palabras textuales de Anaxímenes, pone de manifiesto la relación entre la *psykhé* y la vida (humana), y, por otra parte, entre el “soplo vital”, el “aire” y la vida del universo todo: (13 B 2) Aecio, I 3, 4: “(...) Así como nuestra alma, dice, al ser aire nos mantiene cohesionados, el soplo y aire abarca a todo el cosmos (toma por sinónimos «soplo» y «aire»)” (Eggers; Juliá; 2008, p. 84). Varias cosas hay que señalar aquí; la primera de ellas es que, en efecto, en la antigüedad la *psykhé*, eso que malamente se dio en llamar luego alma, corrompiendo su sentido primigenio, hacía referencia al principio vital de los seres vivos, principio mediante el cual se mantenían precisamente vivos y, como la cita lo

brotan las cosas como lo hacen las plantas arrojadas del seno femenino de la tierra, sino como lo hacen las diversas notas que un solo movimiento musical produce, generando melodías o armonías, y al igual que en el movimiento musical, para el movimiento perpetuo que es el aire, los silencios son otras tantas manifestaciones de sí. Y en la orquestación del aire el pensamiento alcanza a distinguir dos movimientos contrarios entre sí, un movimiento expansivo de abertura, y un movimiento compresivo de condensación o término, un movimiento por tanto de generación y otro de aniquilación, movimiento gracias al cual lo invisible se torna visible y lo indiferenciado se muestra bajo el disfraz de lo limitado<sup>85</sup>.

---

aclara, “cohesionados” (esto es, siendo lo que son); por otra parte, tal principio vital en los seres vivos no era otra cosa más que la *respiración* (cfr. Cordero, 2013, p. 23); y si la respiración era considerada el principio vital, era porque se trataba esencialmente del principio gracias al cual los seres podían *moverse*, el principio *animador* (recordemos aquí que justamente *psykhé* fue traducido al latín por *ánima*, de donde viene nuestro vocablo de “alma”, pero aún en el latín mantuvo, antes de su contacto con el pensamiento cristiano, su significado de *animador*, o *dador de movimiento*): “Así pues, *psyché* es sencillamente, como dice Aristóteles, ‘lo que nos hace vivir’ (*Del alma* 414a12): es la fuente, el principio de la vida de los seres animados, aquella parte o característica de los seres (sea cual fuere) en virtud de la cual están vivos” (Barnes, 1982, p. 13), y es que “la *psyché* o el animador serán esencialmente una fuente de percepción, o perceptor, y una fuente de movimiento, o motor” (Barnes, 1982, p. 14); por último cabe señalar que al tomar “soplo vital” y “aire” por sinónimos, se les está a la vez equiparando con la *psykhé* gracias a la cual viven los seres, y así tiene cabal sentido el símil entre los seres humanos y el universo todo (o la totalidad de las cosas), pues como aquel, éste posee también un principio vital, dinámico, el universo también *respira*, vive y *cambia* gracias a su respiración, en suma, la *psykhé* del universo todo es llamada aquí *aér*, aire, con lo cual se parecería estar apuntando a la idea del “macrocosmos” y el “microcosmos”: “Ahí donde hay vida, hay un alma y hay aire. Cuando el ser humano no respira, muere; algo similar le podría ocurrir al universo y por esa razón el elemento principal de éste, su ‘ser’, es el aire” (Cordero, 2008, pp. 55-56); otro tanto dicen, más o menos explícitamente, Gigon (1980, pp. 113-114) y Bernabé (2008, p. 63). No obstante, bien visto, no se trata de un paralelismo entre un “microcosmos” y un “macrocosmos”, sino de que la totalidad de las cosas que *son*, en donde no cabe distinción ni diferenciación alguna entre seres humanos y no humanos, *respira*, y como lo he recalcado una y otra vez, se trata más bien de elucidar el *sentido* de la *respiración*, ese proceso mediante el cual lo invisible (e indiferenciado) se torna visible (y múltiple, diferenciado).

<sup>85</sup> Lo esencial del proceso de *respiración* de todo lo que es, proceso mediante el cual se pone de manifiesto el *aire*, es lo que queda dado por las imágenes contrarias de condensación y rarefacción: (13 B 1): “(Anaxímenes) afirma que lo contraído y condensado es lo frío, y que lo raro y «laxo»..., lo caliente. Por lo que dice, no sin razón, que el hombre hecha por su boca cosas calientes y frías. Pues el aliento se enfría al verse comprimido y condensado por los labios, pero expulsado por la boca abierta, se vuelve caliente, por rarefacción” (Bernabé, p. 64), en donde se hace ver que al par de contrarios condensación-rarefacción les corresponde otro par de opuestos, lo caliente-frío, y así podría uno ir descubriendo más contrarios en ese proceso, como ya lo entreveía Gigon, aunque por una conclusión inadecuada: “Es posible que haya habido otro par de opuestos, paralelo al de condensación-dilatación. La misma experiencia cotidiana demuestra que el fuego tiende hacia arriba en el espacio y que la piedra cae hacia abajo. Esto lleva al par de

Aunque esto es sólo una manera de hablar, una manera en que el irremediablemente limitado pensamiento puede concebir de manera más o menos simple el principio infinito de todas las cosas, como un doble movimiento de condensación y de expansión por el cual las cosas surgen para luego perecer, y por lo tanto bajo la ideación de un transcurrir, de una duración, de un tiempo; sin embargo no se trata de esto, no es un movimiento doble que tiene lugar en momentos sucesivos, diferenciados, no es primero una generación y después una aniquilación de todos los seres, no se trata de un “doble movimiento” sino de un único movimiento que al tiempo implica la expansión y la condensación, el crecimiento y el decrecimiento, la ligereza y la pesadez, la finitud y la infinitud, se trata de la tensión misma de este movimiento, contradicción mediante la cual realiza su eterna *inquietud* lo infinito. Esta contradicción es la que *anima* todo lo que es, es la contradicción misma sustentando la eterna vida de todas las cosas, lo que en el pecho de los hombres –condenados a concebir todo bajo la óptica del tiempo– palpita como un doble movimiento de sístole y diástole, movimiento primordial a través del cual lo divino se dio en crear la ilusión de una barcaza, la cual capitanea con regocijo. Y para los seres que por un extraño movimiento limitan lo infinito y se delimitan a sí mismos, este perpetuo movimiento contradictorio de expansión y contracción ha sido diferenciado y llamado alternativamente nacimiento y muerte, englobado en un solo proceso mediante el cual eso invisible se torna visible, y equivale a la respiración. No es el aire la respiración, sino la imagen de su propio movimiento, cristalización de su inimaginabilidad, acto de tensión que gracias a la sucesividad se resuelve, esto es, por un sometimiento a la idea de tiempo, respiración que constituida por los contrarios posibilita toda existencia y toda conciencia, exhalación de la suprema divinidad por la cual se genera el mundo que habitamos, sus magnificencias y sus torpezas, sus estrellas y sus cuevas, las partículas elementales y los procesos de la mente, todo lo cual habrá de retornar al eterno seno indiferenciado del que nunca salió en ese otro movimiento de inhalación, mediante el cual la divinidad

---

conceptos ligero-pesado” (Gigon, 1980, p. 115), pues no se trata, en definitiva, de los contrarios *físicos*, sino más bien de un proceso que es, en sí mismo, contradictorio, pero que gracias a esa contradicción da “surgimiento” a todo lo que es. El sentido del proceso es, pues, la contradicción.

reintegra a su ser todo lo que en la exhalación había dejado escapar, aunque ese “otro” movimiento no haya sido más que el mismo y lo que dejó escapar no sea otra cosa que lo que siempre mantuvo en su indistinguible seno supremo. El movimiento eterno (que es el aire primordial) es su respiración generadora y destructora de mundos, respiración que insufla de vida las palabras que ahora mismo se revuelcan en nuestras cabezas y que en el instante siguiente las extingue cual si nunca hubieran visto la luz; es la infinidad de planetas que jamás conoceremos y la siempre misteriosa materia oscura que palpita al lado de aquellos; es ese acto primero por el cual venimos al mundo, a nuestro vivir bajo la ordenanza del tiempo, y acto último antes de marcharnos por siempre a la eternidad de la cual nunca nos desprendimos; asfixia de un proceso vital largamente llevado a cabo que ha enfermado por su desmesura, y suspiro inextinguible que brota como un amanecer del pecho del enamorado; es ese viento de la tarde que corre intrépidamente tras el rastro de seres inefables, levantando un cúmulo de hojas secas y la esperanza en los corazones de los hombres, pero a la par que levanta de los suelos toda esa muerta vida que es la hojarasca otoñal, arranca la vida palpitante de las ramas de los árboles y se lleva esos recuerdos que en forma de esperanza habían anidado en los corazones humanos; viento que corre de un hemisferio al otro y que es el símbolo del devenir, expresión de lo cálido y lo frío que no son más que manifestaciones de lo mismo: aire.

Ahora bien, si el fundamento de todo lo que es, es el aire (ese otro nombre para lo infinito), perpetuo movimiento que se manifiesta en la contradicción que la mente sólo puede apresar como un doble movimiento, que es el movimiento de la respiración, movimiento primordial de la vida, ¿cómo vivir en este universo? ¿Cómo vivir *en* el aire, *siendo* “esencialmente” aire? Quien se aferra a las cosas, quien entre sus brazos sostiene palacios, joyas y quimeras, estropea su corazón al descubrir que aquello que había apesado no se encuentra más, al habersele esfumado por entre los dedos esas riquezas de las cuales se envanecía, su corazón se agita y su mente –¡la eternamente vanidosa!– se vuelca en desesperación que intenta remediar a costa de todo y de todos, y esto porque no

ha reconocido que desde el principio todo es aire; por eso la respuesta a la cuestión de cómo vivir es la sonrisa del filosofante, una sonrisa que no cede ante las mayores adversidades que arrancan las flores de la vida, ni tampoco se vuelve risotada orgullosa cuando los vientos traen las más grandes riquezas de tierras lejanas, la sonrisa es el signo de una conciencia y un cuerpo que han aprendido a moverse como las hojas al son del viento, con ese ritmo desconocido que lleva y trae, que enciende y apaga la vida, sonrisa que revela la tranquilidad de quien no busca encontrar nada en lo invisible, pues sabe que precisamente lo invisible es lo que ya se tiene, y lo que se tiene lo es todo por ser lo que se es, por estar *siendo* en un solo instante de exhalación divina que en su postrera contracción barrerá imperios y santos, tesoros y creencias, órdenes y demás configuraciones del universo pero también el conjunto de desarmonías que pueblan los vastos mundos inacabables; quien se sabe viviendo en el aire se entrega a su merced, a sabiendas de que arriba y abajo no son otra cosa que convencionales denotaciones dentro de lo infinito, que “bueno” y “malo” son maneras de limitar lo ilimitado y hacer un poco menos azarosa la existencia, y que no hay tampoco un “dentro” y un “fuera”, pues tanto lo uno como lo otro tienen su fundamento en una y la misma cosa; por eso no se trata tanto de conocer la respiración de todo lo que es, sino de escuchar la respiración propia, eco de la respiración del infinito, eco que termina revelando la inexistencia de los límites entre “uno mismo” y el vasto universo sin fin; por eso la sonrisa del filosofante es como si dijera: “habita el universo en mí”, y sus movimientos van perfectamente acompañados con el ritmo de su respiración; sólo en quien ha reconocido el infinito en sí mismo los pensamientos y la mente no siguen un compás distinto del cuerpo, pues tanto el cuerpo como la mente van en perfecta cadencia con la respiración, el movimiento primordial<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Por último cabría señalar la poca importancia que los estudiosos le han dado a la corporalidad desde las filosofías “presocráticas”, y en general, al modo de vida que de ellas se deriva. Aquí he sólo señalado una posibilidad que tendría que explorarse más a fondo: si el principio vital del hombre, su *psykhé*, es su respiración, y a la vez ésta se conecta de alguna manera con la respiración de la totalidad de lo que es, la respiración del universo, y siendo la respiración principio de movimiento, tendría el hombre que prestar más atención a su propia respiración (descubriendo en sí la respiración cósmica) y armonizar sus movimientos corporales con dicha respiración, armonizando, en última instancia, ese gran movimiento que es su vida entera.

El “niño abisal” sonríe mientras su respiración se mantiene lenta y profunda, y sus movimientos revelan la perfecta armonía de la expansión y la contracción, de lo ligero y de lo pesado, de lo cálido y lo frío, su vida entera es ese minúsculo movimiento equilibrado que no opone resistencia a las embestidas del viento, pues sabe que cada vendaval implica un vaivén del soplo vital, de manera tal que allí donde empezó *siendo* es donde terminará sus días; pero el niño, al no guardar ninguna esperanza ni ningún temor en su corazón mantiene el impulso del juego mediante el cual se entrega a delicadas piezas y representa los más variopintos papeles, un día es el hijo del sultán y otro el sultán mismo, a veces un pordiosero y otras el emperador de un reino enemigo, pero al final rinde siempre los atuendos y concluye su juego con la misma sonrisa con que lo ha iniciado, pues lo que importaba era la diversión, la creación y no el éxito ni el triunfo; y es que sabe que todas las cosas están hechas de aire, es decir de palabras –esa particular manera de exhalar el aliento vital– y que toda palabra es creadora, pero que la palabra no puede petrificarse pretendiendo ser la misma por siempre, sino que ha de reinventarse una y otra vez recreando así el juego del mundo —al menos hasta que llegue el momento en que exhale su último suspiro.

### Todo fluye y está quieto

“Hubo un tiempo en que cruzamos un bosque interminable, de senderos infinitos, caminos nunca antes trazados, y el recorrido que nuestros pasos abrían por entre la vegetación, bien pronto era cerrado y se perdía por siempre para los viajeros que tras de nosotros venían; bosque retozante de flora, con grandes chopos que hasta el cielo se coronaban, pinos que con su follaje cubrían de un esplendoroso verde el horizonte, dejando colarse por entre sus ramas revestidas por el color de la vida unos hermosos haces del astro rey que iluminaban las invisibles continuidades de esa marea de frondosidades; y por las noches se asomaba en los claros de ese bosque la gran Selene, como escrutando los parajes por si acaso

encontrase un ser enamorado al cual poder arrancarle unos suspiros –¡cuántas veces nos encontró su pálida mirada luminosa, cuántas nos embriagó!–; y con cada paso con el que íbamos avanzando por entre la arboleda (pero, ¿en realidad avanzábamos?, ¿hacia dónde?, ¿no era interminable el bosque?) nos llenábamos los espíritus del canto de los animalillos escondidos, de las aves nocturnas que durante el día se refugiaban en la espesura, el canto de las hojas al caer desde las alturas y, finalmente, el canto de otros peregrinos como nosotros, sin patria, ni destino. Mas un buen día una llama prendió en el más recóndito de los lugares del bosque, una chispa juguetona que de brinco en brinco fue adueñándose de todos los seres vegetales que poblaban el lugar, y la llamarada bien pronto se convirtió en un monstruo hambriento presto a devorar todo lo que con alegría o con desazón latiera en el bosque, las llamas se alzaban hasta el cielo y el calor era tanto que logró consumir prontamente los cauces acuíferos que corrían cual venas por el bosque, los animales terrestres y volátiles comenzaron a perecer por la acción del fuego, y a medida que esa terrible fuerza extendía su reino ígneo, la vida se iba extinguendo, hasta que finalmente arrasó con todo. O casi todo. Algunos humanos peregrinos sobrevivieron a la gran inflamación, escondiéndose en los lugares subterráneos que más rápidamente pudieron acondicionar para escapar de la voracidad del fuego, y una vez que éste se hubo satisfecho, arrasando con todo, pudieron salir estos hombres nuevamente a la superficie, pero más les valdría no haber visto nuevamente la luz del sol, pues desde ese momento su vivir fue miserable, ya nada podían comer ni beber, ya los cantos habían cesado, ya no experimentaban ningún placer en el observar, ni tampoco podían recorrer ya ningún camino –pues ni los había ni tenían las fuerzas suficientes para crearse algunos–, y si antes habían permanecido en la ignorancia de meta alguna, de un destino común y último, ahora simplemente andaban en el más llano y vil sin-sentido, lamentándose por todo lo que se había perdido, por la pérdida misma de sus vidas, retorciéndose en la más cruel aflicción por ver que todo había perecido, todos sus sueños, sus canciones, sus clasificaciones de los animales y los árboles, todo lo había consumido el fuego, menos a ellos, últimos de la estirpe de los vivientes, que por un mal hado –guiado por su razón– habían



conseguido escapar a la destrucción; todo tan devastado, tan derruido y muerto, tan distinto, y sin embargo ellos, los mismos. Mas a unos cuantos el fuego también nos abrasó, nos consumi6, no escapamos del incendio por habernos refugiado de 6l, ni tampoco sobrevivimos por el hecho de seguir viviendo, pues es que en definitiva, tampoco 6ramos los mismos que anta6o camin6bamos por ese bosque de ensue6o, y m6s a6n, ni hubo bosque ni incendio, ni tampoco un “nosotros”, sino que las llamaradas nos venían de dentro, y el bosque, en su perpetua vitalidad, se mantenía en una incesante combusti6n. El bosque es la vida, nuestra vida, la de cada uno, y nosotros somos peregrinos de esa gran espesura.”

¿Qu6 sentido tiene todo esto? ¿Por qu6 afirmar que la vida es ese bosque que se rinde a las intensas llamaradas de un fuego de apetito insaciable? Y si la vida es ese bosque, ¿no son todas las cosas con las que día a día nos vamos topando esos 6rboles, esos arbustos, esos animalillos, y, en fin, todo el conjunto de elementos que pueblan ese ecosistema? Pero entonces, ¿todo sucumbe al fuego? Ya se ve que, de ser así, de muy poco nos valen nuestros conocimientos, nuestros saberes, pero tambi6n nuestras ambiciones y deseos, nuestros miedos y dolores. No obstante, ¿podríamos afirmar tal cosa? ¿Que todo est6 destinado a consumirse en la gran hoguera, y por tanto a perecer dejando un h6lito de futilidad? Sin duda que no faltarán quienes inmediatamente ridiculicen esta postura, quienes se6alen que no, que las cosas no perecen así de f6cil, y que aun cuando perezcan ello no habla para nada de su futilidad, que el conocimiento es de las cosas m6s seguras y firmes que tiene el g6nero humano, y que gracias a que cada tanto se dan avances importantes en el conocimiento, la humanidad en general va “progresando”, que las personas son muy distintas de aquellos peregrinos de la imagen, pues tienen patria (esto es, identidad) y destino (un futuro determinado), y que en todo caso, las gentes “reales”, las de verdad, de carne y hueso, no se andan entreteniendo en recorrer bosques interminables, inventando canciones para hacer m6s alegre su paseo, sino que est6n ocupadas en cosas importantísimas, muchas de las cuales son en beneficio de la sociedad, cuando no, de la humanidad toda, y que por tanto no pueden preocuparse en nimiedades –como lo habrá sido para ellos *escuchar* esta pintura– ni dar crédito a

incendios ficticios y apotegmas enigmáticos; y por último, si es que uno quisiera insistirles en tomarse un poco más en serio la cosa, terminarían burlándose del fuego, y dirían que éste no puede causar el menor perjuicio, que hace mucho tiempo fue dominado, domesticado, y que precisamente gracias a esa domesticación se inició la historia de la humanidad, la historia del progreso humano, que la conquista del fuego ha sido el primer paso del hombre en el dominio de la técnica, y gracias a esto, del dominio de la naturaleza o mundo. Así, el fuego les aparece como inofensivo, pues siempre cabe la posibilidad de crearse las condiciones para dominarlo, para manejarlo a su antojo, y así, en última instancia, queda el fuego subordinado al *saber*. En cuanto a los hombres de aquella *pintura*, que afirmaron que también habían sido arrasados por el fuego pese a haber logrado escapar de él, y que descubrieron que ya no eran los mismos –pero que tampoco nunca lo habían sido–, y que las llamas de la gran ignición les venían de dentro, pues bien, serían reducidos a figuras carentes de sentido, absurdas, metáforas mal trazadas que en sí nada pueden decir y por las cuales no vale la pena perder el tiempo parándose a meditar en ellas; pues a lo más que llegarían nuestros interlocutores serios y ocupados en cosas importantes, sería a reconocer, apenas vagamente, que a lo que los hombres que así hablaban se referían, era a que todo y todos (incluidos ellos mismos, evidentemente), están constituidos por el fuego; en suma, que todo es fuego, y así, con esa magistral síntesis que pueden hacer de las cosas más profundas los hombres de negocios con tal de *ganar* tiempo, darían por terminada la cuestión y volverían a ocuparse en sus asuntos. ¿Sería correcta esa apreciación suya?

Tendríamos que partir del hecho de que alguien, alguna vez, haya enunciado que “todo es fuego”, o “todo está hecho de fuego”<sup>87</sup>. Evidentemente esa

---

<sup>87</sup> Heráclito de Éfeso, de cuyo pensamiento prefilosófico tratamos aquí, se ha visto reducido como los demás “presocráticos” a una serie de teorías filosóficas o proto-filosóficas, hecho que ya hemos denunciado en apartados anteriores. Para el caso de Heráclito, los historiadores de la filosofía, empezando por Aristóteles, se han esforzado en hacerle encajar dentro del ámbito de los primeros que filosofaron y que propusieron por *arkhé* de la *physis* una sustancia material, de tal manera que, encontrándose constantemente con el nombre de “fuego” en los restos de su libro, no pudieron menos que imaginar que el efesio proponía por principio material de todas las cosas un fuego sustancial. Por otra parte, ya desde antes de Aristóteles, los llamados heraclitizantes se habían encargado de difundir las doctrinas del efesio, en lo cual es de notar que, no habiendo formulado

formulación sonaría ridícula en boca de alguien inmiscuido en las vueltas del mundo, pero cobraría un muy otro sentido en boca de un *observador* de éste, un observador que indagando en la más profunda arquitectónica sobre la cual se erige la “realidad” descubriera que sus cimientos no son los que aparecen a la vista, que no se trata de lo más evidente, sino de lo más oculto, y que esas estructuras ocultas están hechas, precisamente, de materia flamígera. Pero la problemática se hace patente, pues, ¿cómo podría algo construirse sobre el fuego (o con el fuego)? Eso sería un sin sentido, ya que cualquier cosa que se pretendiera levantar sobre esos pilares ardientes bien pronto se vería reducido a cenizas. No cabe entender el fuego, por lo tanto, como sustento material, como *elemento* de todo lo que es, a menos que se admita que se trata de una materia que sufre un proceso de transformación, proceso gracias al cual ese principio único se convierte en los múltiples elementos que constituyen toda la realidad, y que así, todas las cosas con las que de continuo andamos en trato, provienen del fuego, pero que así mismo, por un movimiento ininterrumpido, todas las cosas retornarán a ese fuego primordial, en una suerte de gran incendio que será cual justicia divina que se impone como pena por el pecado de la multiplicidad<sup>88</sup>. Si se

---

Heráclito propiamente doctrina alguna, lo que aquellos difundían no era más que su interpretación distorsionada del pensamiento heraclitano. Así debió llegarle a Platón la idea de que Heráclito proponía la doctrina del flujo perpetuo, doctrina que más abajo encontraremos formulada, pero que en su formulación aparece como una traición al pensamiento de Heráclito. (Cfr. Cordero, 2008, p. 67).

Para los fragmentos que aquí se citan (en negritas), he optado por la versión de García Calvo, tal como aparecen en su *Razón común*, pero teniendo también presentes para su contraste las versiones de Eggers Lan (*Los filósofos presocráticos I*) y de Mondolfo (*Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*). En todo caso, cito la numeración correspondiente a la ordenación de García Calvo así como su correlación con la numeración “oficial” establecida desde Diels-Kranz. Por último es de resaltar que las discusiones en torno al “libro de Heráclito” son sin fin, ya desde la edad “antigua”, en que corrían rumores varios sobre su autenticidad, sobre su depósito en el templo de Artemis efesio, sobre los títulos de éste o bien sobre su contenido; lo único que aquí se puede señalar es que, según las noticias de Diógenes Laercio a las que García Calvo otorga en este punto especial confianza, el libro estaba dividido en tres *lógoi* o razones: 1º: un ejercicio de lógica o dialéctica heraclitana; 2º: política inmediata, las condiciones sociales o humanas en general y sobre el gobierno o desgobierno de la ciudad y de las almas; 3º: crítica de las creencias religiosas y de los cultos, y la cuestión de las ultimidades (cfr. García, 1985, p. 16). Por lo demás, tratar esta cuestión excede los propósitos e intereses del presente trabajo, y se puede encontrar un mejor trato de la misma en la introducción al pensamiento de Heráclito de prácticamente todos los autores que aparecen en la bibliografía.

<sup>88</sup> Esta tesis parte de considerar a Heráclito como un sucesor de Anaximandro, en quien se esfuerzan en ver los estudiosos una exigencia de justicia por la “injusticia” de la multiplicidad (así, por ejemplo, Nietzsche lo hacía notar). Por otra parte, la idea de la conflagración universal es una

afirma, por lo tanto, que el principio de todo lo que es, es el fuego, es porque se trata de un *proceso*<sup>89</sup>, un eterno movimiento que conforma los ciclos gracias a los cuales el cosmos todo se renueva una y otra vez, dando nacimiento a numerosos mundos sólo para devorarlos al instante siguiente, y así en un proceso sin fin. Como se ve, se trata de la explicación de todas las cosas a través del movimiento de una sustancia cósmica, el fuego, que tanto crea como destruye, y a estas “fases del fuego” bien pueden llamárseles, alternativamente, un “encenderse” y un “apagarse”, y a medida que el fuego se enciende, se genera la multiplicidad de cosas, de mundos, de elementos del cosmos, mientras que al apagarse todo retorna nuevamente a la unidad del fuego primordial, aunque, paradójicamente, este retorno sea dado por una conflagración, es decir, por un encenderse en fuego todas las cosas<sup>90</sup>.

De lo anterior se deduce una consecuencia inevitable: si lo que hay, si el principio de todo es el fuego, entendido como un sempiterno proceso de

---

fórmula que se formó desde los tiempos de los estoicos, en que estos, autoproclamados herederos del pensamiento de Heráclito, anunciaban en su teoría cosmológica el fin de un ciclo del cosmos por medio de una gran conflagración. Por lo demás, estos juicios, que muchos modernos siguen, parten del fragmento B 66 DK: **“Pues todas las cosas el fuego sobreviniendo las discernirá y las someterá. <en griego más tardío,> las juzgará y condenará”** (fr. 80).

<sup>89</sup> Entre otros, lo supo ver Fränkel: “El ser de las cosas es comprendido, de nuevo, como proceso y transformación. También nuestro yo es un proceso y no una cosa, y por él nos comunicamos permanentemente con la vida del universo. Así, experimentamos en nosotros mismos y por nosotros mismos, la unidad del todo y su legalidad. Pero la ley de la unidad se llama contradicción” (Fränkel, 2004, p. 371); esta ley, que en este paso aún no desarrollamos, la veremos aparecer más adelante. Por otra parte resulta sumamente interesante la manera en que lo interpreta Gigon, en su usual contraposición a la “filosofía” hesiódica, pues si allí la totalidad del cosmos se representaba de manera espacial, en Heráclito es de tipo temporal: “que a Heráclito no le interesa la construcción de una estructura cósmica visible, sino la demostración de una ley unitaria que rige la vida del cosmos y la acción del hombre: la lucha y la unidad de los opuestos. La ley ‘según la cual suceden todas las cosas’ (22 B 1) está dentro de las categorías del tiempo y no del espacio” (Gigon, 1980, p. 272).

<sup>90</sup> Aquí, a la ya mencionada tesis pseudo-heraclítica de la conflagración universal, ya citada, se añade, a manera de complementación para el cuadro cosmológico que se placen en configurar los especialistas, las ideas de la transformación del fuego cósmico (en lo que llaman sus fases: un “encenderse” y un “apagarse”) en los diversos elementos con los que se constituye el mundo. Estos juicios están basados, no exclusivamente, pero sí con gran énfasis, en los fragmentos B 30 y B 31 DK, que, respectivamente, dicen: **“Este mundo, de todos los mundos el mismo, ni ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que fue siempre y es y será, fuego siemprevivo, medidas al encenderse y medidas al apagarse”** (fr. 81), y: **“Mar se difunde, y se mide a la misma razón tal cual antes era de venir a ser mar. Tierra se confunde, y se mide a la misma razón tal cual antes era de venir a ser tierra”** (fr. 78). Mas, como ya veremos, aquí no puede referirse de las transformaciones físicas del fuego, pues éste no es siquiera un fuego físico, sino en todo caso, lógico, simbólico.

ordenación, de transformación de la materia primordial, pero todo lo que así se configura como una multiplicidad de cosas (todas lo que es) vuelve a ser consumido por el fuego eterno<sup>91</sup>, retornando al seno indiferenciado de la llama cósmica, esto significa que nada hay que sea duradero, que todo está condenado a “apagarse”, extinguirse y perderse en lo indiferenciado, que nada, por tanto, permanece igual o idéntico a sí mismo, sino que todo es temporal y se ve arrasado por la fuerza del tiempo, y así todas las cosas perecerán finalmente en la gran conflagración del cosmos, pero sólo para que se reconfigure un nuevo orden; se trata por tanto, de que todo *deviene*, todo pasa y nada permanece. Aquello que llamamos “ser”, por lo tanto sería una inconstancia, una inconsistencia que vanamente tratamos de apresar por todos los medios, tal como alguien que intentase apoderarse de la llama de una vela, pero por más que tratase, no podría evitar que la vela terminara extinguiéndose, habiendo consumido toda la cera. El principio de todas las cosas es, pues, un proceso mediante el cual el fuego cósmico da origen a la multiplicidad de formas existentes, pero una multiplicidad que está atada inevitablemente a ese mismo proceso, y por lo tanto, debajo de todas las cosas sigue agitándose el fuego primordial que provoca que todo cambie, que todo esté en un constante devenir que en último término finaliza con la destrucción de las mismas cosas, retornando así a ser lo que originariamente eran; todas las cosas, pues, en su existencia, no son más que vanas apariencias de solidez, de perdurabilidad, pues en realidad todo estaría siendo arrastrado por la corriente ininterrumpida del devenir, nada permanece sino que todo cambia, y

---

<sup>91</sup> Es claro, por lo dicho hasta aquí, que la manera en que se toma al fuego es como sustancia material, principio cósmico que en sus transmutaciones da origen al cosmos. Así por ejemplo lo entendió Bernabé: “Tras su idea básica de que el orden del mundo no es fruto de ninguna intervención ajena al propio universo, afirma que el mundo consiste en fuego (fr. 51), fuego sin principio ni fin que, a diferencia de la razón, constituyente estructural del mundo, es constituyente material, de cuyas transformaciones proceden los demás elementos” (Bernabé, 2008, p. 125). Del mismo modo Gigon, quien pone especial énfasis en contraponerlo con la configuración del cosmos, es decir, de la multiplicidad: “El fuego no es un suelo firme del que van brotando todas las cosas (para esto hubiera sido muy poco apropiado por su naturaleza), sino que todo él se cambia en el conjunto de las cosas, de suerte que existe invisible y completo en el cosmos evolucionado. El fuego se contrapone al cosmos de tal modo que nunca puede ser hallado en parte alguna del cosmos como una parte visible individual. Como es el uno, que se transforma por completo en todas las cosas, nunca puede coexistir con ‘todas las cosas’” (Gigon, 1980, p. 239); como vemos, intenta superar la dualidad problemática entre lo uno y lo múltiple, pero al final, termina en la misma dualidad de la cual pretendía escapar. En todo caso, lo que aquí se resalta es la interpretación material que del fuego hace.

por consiguiente todo es distinto a cada momento, y más aún, si nada permanece, si nada puede ser apresado en su realidad esencial (pues en realidad no habría siquiera esencialidad alguna), todo conocimiento resulta vacuo, pues de lo que cambia sin permanecer nunca idéntico a sí mismo no es posible conocer ni formular nada (como no sean las designaciones que para esos efímeros fenómenos se inventan). Nos encontramos, pues, con la tesis del flujo universal, tesis que sustenta que todo cuanto es, es en devenir<sup>92</sup>, que la realidad última de las cosas es el fluir gracias al cual se ven arrastradas de lo que eran a su opuesto, así la juventud hacia la vejez, lo bueno hacia lo malo, la vida hacia la muerte, y por tanto la existencia misma es equiparada con el correr de un río siempre-inquieto. En efecto, tendría que decirse que siendo el principio de todas las cosas este fuego en constante devenir, la realidad última de la existencia podría formularse en dos palabras: “todo fluye”, y que la equiparación con los ríos sería la imagen más exacta de todo cuanto acontece, pues sus aguas son siempre distintas y a la vez éstas llevan siempre algo diferente; los ríos fluyen siendo siempre otros, y sus aguas desembocan en el mar de lo indiferenciado<sup>93</sup>.

Por último, si todas las cosas no son más que devenir, si todo fluye y se ve arrastrado de un sitio a su extremo opuesto, de la vida a la muerte, de la

---

<sup>92</sup> Nietzsche le creía escuchar decir a Heráclito, en defensa de la tesis del devenir: “«Lo único que veo es devenir. ¡No os dejéis engañar! Depende de vuestra miopía y no de la esencia de las cosas, el que creáis ver tierra firme en algún lugar del mar del devenir y del perecer. Usáis los nombres de las cosas, como si tuviesen una duración constante: pero incluso el río en que os bañáis por segunda vez ya no es el mismo río en el que lo hicisteis la primera»” (Nietzsche, 2011, p. 585). Sin embargo, como en lo subsiguiente veremos, atribuirle esta tesis a Heráclito es un tanto engañoso, o al menos aparece como la formulación incompleta. Por otra parte no podríamos concordar en que “negó el ser en general”, como también lo afirma el autor (Nietzsche, 2011, p. 585), en tanto que “ser” es una noción propiamente filosófica en la cual no habría puesto especial empeño en negar el efesio; esta negación, en todo caso, responde más a la oposición con la teoría platónica, o aún con la interpretación dominante del *lógos* parmenídeo, lo cual no es del presente interés.

<sup>93</sup> La tesis del flujo universal ha pasado, como ya lo señalábamos en la nota primera de este apartado, como una de las doctrinas de Heráclito, siendo tomada así a raíz de las formulaciones de lo heraclitizantes. De uno de ellos, Crátilo, la tomó Platón, quien se dice que fue discípulo en algún momento de aquel. No obstante, como hace notar Cordero: “La fórmula ‘todo fluye’ (*pánta rhéi*) es una modificación ulterior de la expresión ‘*pánta khórei*’ que Platón atribuye a Crátilo, un seguidor de Heráclito” (Cordero, 2008, p. 74). En realidad, a decir de García Calvo, la fórmula se habría fijado como tal a partir de Simplicio, en sus comentarios a la *Física* aristotélica (*cf.* García, 1985, 187). Ésta, junto con la celeberrima tesis de los ríos, la encontramos formulada por Platón en boca de Sócrates en el siguiente pasaje del *Crátilo*: “En algún sitio dice Heráclito «todo se mueve y nada permanece» y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: «no podrías sumergirte dos veces en el mismo río»” (*Crát.* 402a).

multiplicidad a la unidad, de lo injusto a lo justo, tal como el día se cambia en noche y a su vez éste en aquel, si en último término, el mundo y todo lo que hay en él regresa a ser el fuego único e indiferenciado, fuego primordial, esto significa que en ese flujo universal todas las cosas que se fueron generando a partir de sus oposiciones encuentran en realidad su mutua conciliación, un justo equilibrio en el cual lo uno se identifica con lo otro, esto es que, por una parte, todo aquello que podemos llamar cosmos consiste en una multiplicidad de contrarios, oposiciones que necesariamente se presentan como en una suerte de lucha, y por otra parte, esa lucha tiene como resultado una unidad superior en la cual los contrarios terminan identificándose, esto es la identidad de los opuestos<sup>94</sup>. Por lo tanto, pese a lo efímero de este mundo, en donde todo lo que experimentamos se encuentra en un perpetuo flujo, subyace un orden interno, una estructura que escapa a la simple vista pero que si se le descubre se revela como esencial oposición de contrarios, así pues, todo lo que es, es una lucha de elementos opuestos que se suceden alternativamente en la superficie de las cosas, mas, cuando un elemento vence sobre su contrario y se posiciona como rasgo definitorio sobre la superficie de alguna cosa, aquel, su opuesto, permanece en el fondo aún en pugna y pronto a arrebatarse el dominio al que lo despojó primero, y esto se sucede sin interrupción y sin término alguno; y sin embargo, para aquel que observa más detenidamente en el fondo de las cosas se le revela aún algo más sorprendente, descubre, en suma, que en el fondo la estructura de las cosas no es sólo la lucha, la oposición entre los contrarios, sino que esa oposición termina resolviéndose en una esencial identidad, que ambos términos antitéticos forman una especie de síntesis superior, sólo aprehensible desde una óptica de índole elevado, óptica

---

<sup>94</sup> Guthrie señala que: “Heráclito (...) afirmó que toda armonía entre elementos contrapuestos implicaba necesariamente y siempre una tensión o lucha entre los contrarios de que se componía. La tensión nunca desaparece. La paz y la guerra no se suceden entre sí por turno: en el mundo existen siempre la paz y la guerra” (Guthrie, 1984, p. 412). No obstante, esta idea la reemplaza más adelante para caer en la tesis de la “identidad de los contrarios”, que es, en suma, su anulación como tales: “La doctrina del cambio continuo de los objetos físicos está estrechamente relacionada con la identidad de los contrarios (...). Esto es debido a que el cambio es *cíclico*, de *a* hacia *b* y, luego, de *b* hacia *a*, y que, para la mente de Heráclito, lo que cambia aparentemente en otra cosa distinta y luego vuelve a lo que era antes tiene que haber sido en cierto modo lo mismo todo el tiempo” (Guthrie, 1984, p. 426), con lo cual se inserta a la vez en la tesis del devenir, misma que también aquí se descarta.

propia de los dioses o de los mortales que han aprendido la ley que rige por sobre todas las cosas, elevándose por encima de sus puntos de vista relativos<sup>95</sup>. Y finalmente, esa óptica elevada la descubren en la inteligencia, en la razón universal capaz de inteligir las esencias de las cosas, de aprehender lo más recóndito de los fenómenos en su estructura íntima, por tanto el hombre de conocimientos, el hombre amante del saber que se da en investigar el fondo mismo de las cosas, y que en ellas descubre el eterno proceso del fuego, el devenir universal, pero a la vez la composición de todo lo que es dada definitivamente gracias a los contrarios y la final identidad entre ellos, pues bien, ese hombre sería el mejor, el más sabio, el más bueno<sup>96</sup>.

Y así es como el espíritu hambriento de positivities, necesitado de certezas que le ayuden a justificar su vida, logra dominar al fuego, esa fuerza caótica y rebelde, y designándola como “materia” se la vuelve prácticamente insignificante; en efecto, lo que en un primero momento aparecía como lo más extraño, lo más disparatado e incluso lo más difícil –el pensar el fuego como el principio de todas las cosas– resulta asimilado dentro de los cercos de las teorías positivas, que entonces pasan a hacer del fuego la sustancia originaria de la cual surgió todo, sustancia que se mantiene en un permanente proceso de transformación y que implica un ciclo de creación y destrucción para el universo, la cosmogonía después se resuelve en cosmología al señalar que todas las cosas se encuentran ordenadas en un conjunto de opuestos, conjunto que se mantiene en

---

<sup>95</sup> Es por esta ley conciliadora de los opuestos que Gigon señala que el pensamiento central de Heráclito es de carácter ético, y sólo secundariamente cosmológico. Lo glosa del siguiente modo: “Heráclito llega al ‘devenir’ como moralista, porque lo que le importa es configurar la acción y, consiguientemente, su verdad tiene forma de ley.

El contenido objetivo de esta ley comprende estas dos tesis: todo es lucha de opuestos y todo es la unidad de los opuestos” (Gigon, 1980, pp. 222-223).

<sup>96</sup> A decir de Fränkel: “La única cuestión a la que Heráclito concedió importancia fue la demostración de que en la naturaleza física también rigen leyes iguales que en otras partes. Hay una razón fija y un *Logos* en la base de todo. Todo ser aparentemente estático ha de ser interpretado como un suceso, como una transformación reglada y, en especial, como el cambio de los opuestos entre sí” (Fränkel, 2004, p. 360), en donde ya se destaca la preeminencia que tendrá aquella ley o regla que rige todas las cosas de la “naturaleza física”, a la cual denomina *lógos* (término que quedará explicado más adelante). Por su parte, también Barnes coincide, como lo veíamos respecto de Gigon en la nota anterior, en que esta ley implica la determinación de un modo de actuar ético, pues se trataría de acomodar las propias acciones a la reglamentación de la legislación universal (*cfr.* Barnes, 1982, p. 166).



equilibrio gracias a una unidad superior que es la síntesis de los contrarios, y en fin, el acceso a esa armonía oculta se plasma en una epistemología en la que se hace de la razón depurada el medio de acceder a la verdad de las cosas, ese proceso que subyace debajo de todas y que finalmente se identifica con la razón personal de cada uno (en oposición, se dice, a la mera opinión)<sup>97</sup>; ya se ve que reduciendo el papel del fuego a esto no sólo se le vuelve insignificante, sino que toda la teoría que en torno suyo se construye resulta inofensiva y hasta trivial, insulsa, se asemeja a un castillo de arena que algún pequeño construye a orillas del mar, con todas sus imperfecciones, sus desproporciones, su fragilidad, y no obstante con el encanto propio de esas obras graciosas que hacen los pequeños como remedando las obras de los adultos, entonces los mayores, al observar su castillo pueden reír y hasta decirse “este niño algún día será un gran arquitecto”, y es en ese momento que se considera que lo que el niño hacía eran meros ensayos preparatorios para la gran obra, y que mediante estudio, dedicación, progreso del espíritu y del entendimiento, podrá algún día ese niño –ya convertido en hombre– levantar los más suntuosos palacios siguiendo las leyes propias de la arquitectura; entre tanto, se observa cómo las olas que llegan a la costa le arrebatan al niño su castillo, se traga el mar sus construcciones y guarda en su fondo inmenso la arena que había sido modelada, pero acaso lo que resulta penoso para el mayor sea de lo más divertido para el pequeño, que se complace en ver cómo la arena se disuelve en el espumoso mar, quizá allí esté el sentido de su juego, más que en el hecho de construir y conservar su constructo. Pero lo propio de quienes viven en el presente, insertados inevitablemente en la linealidad ideal del tiempo, es no poder realmente vivir en él y dirigir su mirada hacia atrás como hacia un pasado superado y hacia adelante como un futuro por venir, lleno de las promesas del progreso; no nos extraña, pues, que la reducción del

---

<sup>97</sup> Este parecer lo encontramos por ejemplo en Barnes: “Por lo tanto, la primera afirmación de Heráclito es que puede ofrecer un relato general del mundo, y que puede hacerlo explicando qué es la *physis* o naturaleza esencial de todas las cosas. En segundo lugar, sostiene que la mayoría de los hombres son lamentablemente ignorantes de este relato: son ‘como los sordos’ (...); viven en un mundo de ensueños (...) ‘como si tuvieran una inteligencia particular’ de cómo son las cosas (...). En tercer lugar, afirma que la mayor parte de los hombres ni siquiera sabe qué está haciendo ni cómo actuar” (Barnes, 1982, p. 76), para quien en todo caso, el relato general del mundo que ofrece Heráclito se trata de una explicación racional del mismo, a la manera científica.

pensamiento a teorías sirva perfectamente para su asimilación a la historia del progreso humano, y que esos desarrollos pretéritos del espíritu sean visto como las palabras balbuceantes de quienes se esforzaban en pensar el mundo sin haber descubierto aun las reglas para hacerlo correctamente; es así que todo presente se considera como la etapa adulta respecto de un pasado, a su vez, esta mayoría de edad, esta seriedad del intelecto y de la razón, son estimados las mayores virtudes del género humano. No obstante ya prevenía frente a esto en páginas pasadas, y vale recordar aquí que ese bosque del cual hablaba al principio no es una mera *pintura* situada en algún remoto pretérito, tampoco se trata de una ficción para establecer casos hipotéticos que nos permitan divagar al respecto, no; el bosque, como anunciaba, es nuestra vida, la de cada cual, y a la vez somos los sobrevivientes de ese fuego abrasador, aunque tampoco hay que olvidar que allí se descubría ya que el fuego no provenía del exterior, sino del interior, por lo que toda explicación que intentase reducir la *pintura* a una mera cuestión *física* o material tendría que ser descartada. En todo caso, si habitamos en ese bosque que es el mundo, la “realidad”, nuestra vida, ¿cómo podríamos teorizar respecto a todo lo que allí acontece, sin percatarnos de la totalidad? ¿Cómo hablar del mundo, de la vida, estando *dentro* del mundo, *en* la vida? Para el peregrino del bosque, esos otros que van creando teorías, certezas, conocimientos, se le aparecen como grandiosos jardineros, pues en efecto, van conociendo y clasificando toda la vegetación que a su paso encuentran, únicamente con la finalidad de poder ejercer cierto dominio sobre ella, con las grandes tijeras del intelecto proceden a cortar las ramas más vastas, las hojas más desaliñadas, la maleza más imprevisible, modelan toda la naturaleza que se les aparece al paso y así, al cabo de un tiempo, han creado los más bellos jardines donde todo parece una obra de arte, cada elemento esculpido por las expertas manos del más exquisito escultor, y esos jardines son expresión de un orden armonioso, equilibrado, donde sólo hay cabida para la luz y donde uno puede sentirse seguro; pero han de mantenerse en guardia los jardineros, pues si se descuidan, al poco tiempo las ramas empezarán a crecer, los arbustos sobrepasarán las medidas que les han dado y todo lo que han esculpido

comenzará a perder sus formas y proporciones, y es que, se les escapa a éstos, arquitectos del saber, que todo lo que no han podido podar ni moldear a su gusto –el bosque silvestre– es propiamente lo que está vivo, y que sus jardines sólo son conquistas momentáneas de esa salvaje plenitud que se agita allende a ellos, pues antes o después terminará todo invadido nuevamente por la espesura, que el orden de la vida traspasa y engulle cualquier orden humano, y a final de cuentas, también sus jardines se encuentran en una combustión perpetua. Por eso el peregrino del bosque, ese sin patria ni destino, prefiere estar con los niños a mezclarse en los negocios de los hombres mayores, serios e importantes como son, a ellos sólo puede observarlos y si se dirige a ellos es sólo para otorgarles su desprecio más honesto, pero no porque los odie –no le merecen tanta importancia–, su desprecio en realidad se muestra como una ironía, como una carcajada que de cualquier forma ellos no logran entender, una burla con la cual pretende hacerles ver a la vez la pedantería y la banalidad de sus jardines, y por eso le place más recorrer el bosque sin caminos, escuchar el canto de todos los seres y cantar él mismo lo que le dicta el instante, que juntarse con esos otros que pretenden aprisionar la vida en sus insignificantes jardincillos<sup>98</sup>.

¿Qué es lo que tendría que decirnos aquel trashumante del bosque respecto a todo lo que es? En primer lugar, que no se trata de una sustancia o materia física, que ese fuego que arde constantemente en el bosque y que de igual forma le inflama por dentro, poco o nada tiene que ver con el fuego de la antorcha, y es que, si es el mismo fuego el de *dentro* y el de *afuera*, es porque en

---

<sup>98</sup> Una manera de leer los pasajes que de Heráclito nos quedan es como una crítica a las creencias humanas, que incluyen saberes filosóficos o científicos, sobre cuestiones políticas y morales y, finalmente, religiosas. Si tomamos por cierta la noticia de la división del libro de Heráclito en tres *lógoi*, cada parte se entendería, a la vez que como un pronunciamiento de razón, esto es, de su ley fundamental, como un ataque a las creencias de que ahí se tratan. Por poner sólo unos ejemplos, referidos sobre todo a la parte lógica y a la crítica de los conocimientos filosóficos o científicos, citamos los siguientes fragmentos: B 72: “**Con lo que más de continuo tratan, razón –que todo lo gobierna–, con eso están en diferencia, y las cosas con las que cada día topan, ésas se les aparecen como extrañas**” (fr. 9); B 17: “**Pues no piensan muchos cosas tales como son aquellas con las que andan tropezando; ni aun después de haber aprendido las conocen; pero ellos se creen que sí**” (fr. 11); B 70: “**Juguetes de niños –las creencias humanas–**” (fr. 12); B 104: “**Pues ¿qué juicio ni seso es el de ellos? Andan halagando a recitadores de pueblo, y por maestro toman a la turbamulta, sabiendo que ‘los más son malos, y pocos buenos’**” (fr. 20); B 40: “**Ello es, en fin, que plurisciencia no enseña a tener seso: que se lo habría enseñado a Hesíodo y también a Pitágoras, y asimismo a Jenófanes y a Hecateo**” (fr. 24); etc.

sí, no existe una separación entre *uno* y las demás cosas que *son*<sup>99</sup>. No se trata, pues, del fuego, sino de lo que ordena la totalidad de las cosas<sup>100</sup> (que en ello ha de consistir todo lo que es: una ordenación de sus “partes” –si es que las hubiera– a la vez que una ordenación dentro de la totalidad –si es que también de ésta se puede decir algo), que puede manifestarse *simbólicamente* como fuego, pero que consiste en otra cosa bastante distinta que, por decirlo así, tendría que concebirse como la “cosa de las cosas”, pero sin ser ella misma cosa alguna, y por otra parte, tendríamos que recordar que toda palabra es de por sí un símbolo que pretende expresar la unión imposible entre aquello que se dice y aquello de lo que se dice, pero si se da esa tentativa de unir lo disperso, es precisamente porque se supone que hay algo separado, algo que sólo puede aprehenderse a través de la palabra (y así el dar cuenta de algo, el descubrir su verdad implica el tener los conceptos adecuados para “investigarlo”, “analizarlo”, “medirlo”, y posteriormente expresarlo), y por consiguiente, que las cosas son lo que son con anterioridad a las palabras que las designan. El problema de la verdad, por tanto, y el problema del “principio”, únicamente pueden resolverse si uno puede acceder a las cosas como son en sí mismas, con anterioridad a cualquier palabra, aunque sólo para posteriormente dar cuenta de ellas a través de las designaciones. Sin embargo, ¿cómo habría un principio antes de toda palabra para designar tal principio, antes siquiera de que se concibiese el tiempo o la posibilidad de un “antes” del tiempo? ¿Y cómo lo gobernaría todo dicho principio o cosa de las cosas, sin, al nombrarlo, pasar a formar parte de las cosas que se revuelven en este mundo? Si el fuego es el símbolo de aquel llamado “principio” de todas las cosas, esto significa que no es más que una palabra, entre tantas otras, que entendida trivialmente da la apariencia de adecuarse a un estado de cosas que subsiste por sí mismo; sin embargo, si se toma por las buenas y con las precauciones que ya hemos advertido, como símbolo del proceso de constitución de todo lo que es, se verá que no puede referirse a un devenir cosmogónico, a procesos meramente físicos,

---

<sup>99</sup> Sobre el tratamiento del fuego y la crítica a su interpretación como *arkhé* o como *stoicheion*, véase García, 1985, p. 223 y ss.

<sup>100</sup> Al respecto, Cordero apunta que: “Hay una regla que describe la racionalización que existe para que el todo no sea un conjunto de elementos dispersos. Quien conoce esa regla, conoce el sentido del universo” (Cordero, 2008, p. 69).

sino que aquello de lo que se dice “fuego” no es una realidad separada de la denominación, y que, por decirlo de una vez, el lenguaje no se encuentra separado de la física<sup>101</sup>. En efecto, las cosas son las que son, en tanto que podemos decir de ellas que *son*, y de las que nada podemos decir es porque nada sabemos ni se nos han aparecido en el pensamiento, porque no hay cómo nombrarlas, definir las, delimitar las. No obstante no se trata aquí de ninguna mistificación a través de la cual al nombrar las cosas éstas sean creadas, pues eso únicamente sería trasladarse al polo opuesto de la cuestión, donde, aparentemente, el lenguaje tendría primacía por sobre las cosas, o sería *antes* de ellas; lo que en verdad sucede es que hay una co-implicación de la lógica con la física, y que todo lo que *hay* está condenado a ser *definido* de manera tal que nos aparezca a nosotros como algo que *es*, y más aún, como algo que es idéntico a sí mismo, sólo así puede rehuirse la incertidumbre de la indefinición<sup>102</sup>. Así pues, todas las cosas se nos aparecen como lo que *son* gracias a una capacidad para definir las, medirlas, hablar de ellas, y esta posibilidad de designar las con sus nombres respectivos no es más que la realización de una distinción lógica-física respecto de lo que no son ellas, es decir, que en su definición llevan la negación de su contrario. Ahora bien, tomemos por ejemplo la noción de “principio”, noción que ya hemos debatido y que recién decíamos que no existiría tal si no hubiese siquiera la palabra para nombrarlo y para oponer en su noción las nociones de “tiempo” y “sucesividad” (pues el “principio” implica lo “primero” en un orden temporal); ya en otra parte denunciábamos la treta de que, al establecer una noción de principio, se le coloca inevitablemente en la línea de la temporalidad,

---

<sup>101</sup> El parecer de García Calvo, siguiendo en ello ciertos testimonios de los “antiguos”, es que las manifestaciones físicas en los fragmentos del libro de Heráclito, aquellos en los que los intérpretes se han empeñado en ver el desarrollo de una cosmogonía y una cosmología, sólo estaban colocados a manera de ejemplos, pues de lo que se trataba más bien era de la expresión de relaciones lógicas; aunque a la vez, siendo la lógica misma la que habla allí y se manifiesta como ley de todas las cosas, esto expresa la imposibilidad de separar una Física de una Lógica, y a su vez, de una Política (*cfr.* García, 1985, p. 15).

<sup>102</sup> Apunta García Calvo que: “La relación de los hombres con su lenguaje, ambigua, puesto que el lenguaje es de todos, en cuanto que no es de nadie en particular, pero de tal modo que cada uno y ‘los más’ están condenados a no ser conscientes de ello, de la gramática y lógica de su lengua, justamente para que vivan en la ilusión de que la Realidad de que hablan es independiente de y exterior a su lenguaje, tales son las relaciones que razón desea formular antes que nada en éste [fr. 1, que poco más adelante revisaremos] y los siguientes n.<sup>os</sup> del libro” (García, 1985, p. 36).

con lo cual no puede ser propiamente principio de nada, sino que, aun estando al inicio, tendría que haber algo *antes* de ese inicio, además de que el principio y el tiempo serían ya dos cosas diferentes, y por lo tanto no se podría hablar seriamente de principio, o al menos no de un principio único; ahora más bien se trata de hacer notar cómo la sola designación de “principio”, haciendo de éste lo que sea que se tenga en mente (cualesquiera principios “materiales” o “ideales”) implica que se le está haciendo una palabra o cosa que cae dentro del reino de cosas que ello trataba de explicar, y evidentemente, una cosa no puede explicar a todas las otras (¿pues cómo una cosa, por más “Inteligente” que fuera, podría dar cuenta de sí y de todas las demás sin establecer de hecho una diferencia espuria mediante la cual se excluye de las otras cosas?); como sea, la noción de “principio” conlleva en su definición la oposición a lo originado o “pricipiado”, a las cosas que no son principio pero que son gracias a éste, pero si, como también ya lo decíamos, el principio lo entendemos no sólo como lo que provoca que las cosas vengan a ser, que sean originadas, sino que de igual forma es lo que se encuentra en las cosas mismas a todo momento, gracias a lo cual ellas son lo que *son*, no siendo el principio originado, esto nos llevaría a darnos cuenta que tampoco todo lo que es puede ser originado, que lo que es no nace y por consiguiente tampoco muere, pues en su seno se encuentra palpitando ese principio ingenerado gracias al cual las cosas son lo que *son*. Por tanto, si se insiste en tomar al fuego como principio de todas las cosas, habiendo advertido ya que no se trata de sustancia ni de materia alguna, sino que es más bien el símbolo de las cosas todas (y uno mismo incluido dentro de ellas, por lo cual afirmábamos que el fuego “externo” es el mismo que el “interno”, y que por ello no hay en realidad separación entre el “adentro” y el “afuera”), tendríamos que señalar que lógicamente (y por ende “físicamente”, si todavía no se puede uno deshacer de la cuestión cosmogónica) el fuego no es creador ni generador de nada, que el fuego es la pulsión que subsiste en todas las cosas, en todo lo que es, y que se trata de un fuego siempre-vivo en tanto que fue siempre, es y será lo mismo en todas ellas<sup>103</sup>. Pero si las cosas se nos aparecen como variopintas, sólidas y bien

---

<sup>103</sup> B 30 DK: **“Este mundo, de todos los mundos el mismo, ni ninguno de los dioses ni de los**

definidas, si hemos podido llegar a descubrir sus estructuras materiales más íntimas a la par que sus usos más superfluos, cabe preguntarse dónde se encuentra ese susodicho fuego, sostén de todo lo que es, ¿de qué manera gobierna el fuego?

Partamos de lo más básico: si las cosas *son*, es porque *son* lo que *son*, es decir, no pueden ser otra cosa que no *sean*, lo cual nos lleva a la evidencia de que si *son* lo que *son* es porque son idénticas a sí mismas y diferentes de algo más (lo que no son ellas), pues la definición no es otra cosa más que un cerco, una valla que permite delimitar una cosa respecto de otra, es decir, que dota de identidad; en suma, las cosas *son* las que *son* en tanto que poseen una identidad que las hace (obviamente) idénticas a sí mismas a la vez que diferentes de otras cosas, esencialmente de sus opuestos. Mas, lo que parecería una lógica simple y sencilla, se complica cuando, ahondando en la definiciones lógicas, se encuentra que la negación de las cosas está implicada dentro de su definición, es decir, que lo que no son ellas, o lo que niegan para definirse a sí mismas, forma parte de igual forma de lo que son, pues de no oponerse a ello no cabría definición alguna, dicho de otro modo, que la diferencia de las cosas (todo lo que no es la cosa en cuestión que se esté definiendo) es una parte esencial de su identidad (lo que una cosa es), y por tanto, al tiempo que identidad, las cosas se encuentran conformadas por diferencia. Y si uno sigue por estos caminos, se llega a descubrir que esta ambivalencia de la definición en donde coincide la identidad con la diferencia, no sólo se da entre las cosas (es decir, entre lo que es una cosa y lo que no es esa misma cosa), sino inclusive *dentro* de las cosas mismas, pues cada cosa contiene rasgos característicos que la hacen pertenecer a un conjunto de cosas, a una clasificación o taxonomía, de tal modo que efectivamente exista y sea “real” como tal cosa (que pertenece a su género propio), pero al mismo tiempo, esos rasgos que la caracterizan no pueden menos que diferir los unos de los otros y a la vez ser distintos de las notas características de sus demás congéneres, pues de no ser así, no habría realmente varios “elementos” de un

---

**hombres lo ha hecho, sino que fue siempre y es y será, fuego siemprevivo, medidas al encenderse y medidas al apagarse” (fr. 81).**

mismo género, y en último término, es también en el seno de las cosas donde se encuentra a un mismo tiempo lo que las caracteriza o identifica como tales, y lo que las diferencia de otras cosas, asemejándose no obstante a ellas por esa operación de identificación-diferenciación. Bien se podría objetar que estos razonamientos son apenas válidos en el campo lógico, pero que *de hecho*, las cosas son bien distintas, que cada una es limitada, clara y distinta respecto de las otras, y que por consiguiente son lo que son por sí mismas y absolutamente, (aunque, por cierto, quien tal cosa objetara estaría ya cometiendo la operación que recién se ha descrito de la definición que en su seno conlleva identidad y la diferencia, pues aquello que es *de hecho*, o, si se gusta, “real”, no lo es más que en una supuesta oposición a lo que es sólo de palabra o meramente *lógico*, sin darse cuenta que en lo “real” subyacen las operaciones lógicas, y que a su vez toda lógica es ya un “hecho real”). Pero contra estas objeciones podemos pasar, brevemente, al campo “físico” para mostrar de qué manera allí rige también la lógica (en indisociable operación), y que así, no hay, pues, una física separada de una lógica: tomemos por caso una piedra y una gota de agua, donde habríamos de notar que ambas se diferencian y que en apariencia cada cual está bien delimitada por sí misma, la gota por su fluidez o falta de solidez, y la piedra por su rigidez, su forma determinada y fija (dejando de lado todas las otras cualidades que “científicamente” se podrían extraer de ellas); por definición, y siguiendo los razonamientos recién expuestos, resulta que la fluidez o carencia de solidez implican las nociones de lo sólido y de lo no-fluido o rígido, con lo que ya se ve de qué manera lo uno queda definido por lo otro, pero si el pensamiento insiste en hacernos ver la diferencia entre la definición lógica y lo que las cosas son realmente podemos poner un caso extremo en el que no hubiera nada sólido, en que todo fuera fluido, en ese caso, las gotas de agua no podrían definirse a sí mismas más que por oposición íntima, es decir, oponiéndose a ellas mismas, en lo cual no se anula lo que esencialmente señalamos aquí: la definición por oposición; basta observar el mar extenso que resulta apenas más definible, aprehensible, y por tanto más domesticado para nosotros cuando sus olas llegan a los bordes de la playa, pues ahí sus espumosas aguas quedan definidas por oposición a los



ínfimos granos de arena que conforman la playa, pero adentrándose más en el mar comienza a sentirse cierta inseguridad, la definición se hace más ardua, como no sea definiendo las aguas del mar por oposición a ese cielo que clarea en el horizonte, pero, nuevamente, si no hubiera con qué contraponer las aguas del mar, si todo fuese absolutamente mar, y más aún, si no se encontrase ningún elemento dentro de esas aguas con los cuales pudiera lograrse una diferencia interna, no podríamos ya propiamente llamar mar a eso más que de manera metafórica, pues nos encontraríamos ante lo indiferenciado, lo indefinido, de lo cual no se puede, ciertamente, decir nada al respecto. Por otro lado pongamos el caso no ya de una piedra y una gota de agua, sino el de dos piedras (esto es, “materias”), aquellas que continuamente alumbran los cielos, una por los días, la otra por las noches; por cierto que tal diferencia, el de día y noche, es una diferencia lógica, y, hasta si se quiere, verbal o lingüística, en donde, si la noche no incluyera en sí la noción de “día”, no podría ser, de igual forma que el día tampoco, si no incluyera en sí su noción opuesta, la de “noche”. Mas concentrémonos en esta parte en la cuestión “física”, en donde es más de ver de qué manera se distinguen los rayos del sol de la luz lunar, y se diferencia la oscuridad imperante cuando la luna se encuentra en lo alto, de la luminosa claridad que hay durante el día, cuando el sol lo ilumina todo; se hace patente cómo las características que se imputan a cada astro cuando se encuentra en el cielo son de carácter físico pero así mismo lógico, e incluso, si se considera a cada astro como un “cuerpo” diferente del otro, es sólo porque en su definición, en su identidad, llevan su oposición. Así pues, se hace ver la esencial *relatividad* de todo lo que es, pues todas las cosas son relativas a otras cosas (a partir de las cuales tienen su definición) pero también respecto de sí mismas, en lo “interno”, e incluso esa división entre lo “interno” y lo externo” no es más que otra relatividad<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> Dentro de la crítica a los saberes humanos, encontramos la crítica al pensamiento hesiódico, en el cual se diferencian claramente, oponiéndose, el día y la noche: B 57 DK: “**Pero maestro de las más enseñanzas** <o De los más> **Hesíodo: ése entienden que es el que más cosas sabe, uno que no conocía ‘día y noche’: que es que son una sola cosa**” (fr. 31). En la parte central del discurso lógico heraclíteo, por otra parte, se exponen precisamente algunos de los casos de relatividad de las nociones comunes, a la vez que por esa misma relatividad se señala su

Recapitulemos un poco. Si las cosas son lo que *son*, es porque poseen identidad, definición, delimitación, pero como hemos visto, esa definición o delimitación no puede ser menos que lógica y física a la vez, y la definición de cada cosa implica mantener en sí aquello que se le opone, aquello que no es ella, por tanto en la definición coexisten la identidad y la diferencia, y en la superficie cada cosa se define o limita únicamente en relación con otras cosas; por tanto, si las cosas son lo que *son* es porque a la vez incluyen en sí mismas lo que *no-son*, lo cual podríamos glosarlo más simplemente de la siguiente manera: “las cosas son lo que *son* en tanto que *son* (también) lo que *no-son*”, o por último, de una manera un tanto más simple, como sigue: “las cosas son lo que *son* y lo que *no-son*”. Y si ya decíamos que el “principio” de las cosas es primordialmente aquello que las cosas *son*, o mejor dicho, aquello que hace que todo lo que *es*, sea lo que *es*, siendo cada cosa lo que la hace ser su definición lógico-física, pero a la vez, siendo esta lógico-física contradictoria (en tanto que lo que *es*, *es* y *no-es*), podemos ir ya concluyendo que el principio de las cosas es precisamente una lógica contradictoria que las gobierna a todas, a todas las penetra, a todas las subsume. Y a esta lógica la podemos llamar “razón”<sup>105</sup>.

---

contradicción inherente; por ejemplo: B 111: “**La enfermedad ha hecho a la salud cosa grata y buena, el hambre a la hartura, el cansancio al descanso**” (fr. 56); B 59: “**Recorrido de bataneros: retorcido y derecho, es uno solo y el mismo**” (fr. 59); B 88: “**Lo mismo y en lo mismo viviente y muerto, y también lo despierto y lo durmiente, y también joven y viejo. –Pues esto, convertido, es aquello, y aquello a su vez, convertido, es eso.**” (fr. 65); etc.

<sup>105</sup> El término que aparece en los pasajes de Heráclito es “*lógos*”. Sobre éste, que ha sido vertido por “razón”, vale señalar algunas de las formas en que los estudiosos lo han entendido. Para Guthrie se trata de una suerte de ley cósmica o verdad universal, que no obstante tiene su manifestación física en el fuego: “El aspecto material del Logos es el fuego. De aquí se desprende que la razón divina en toda su pureza sea caliente y seca. Aunque no sea un mero símbolo de una abstracción, el «fuego» representa para Heráclito la forma más elevada y pura de la materia, el vehículo que conduce al alma y a la inteligencia, o, más bien, el alma y la inteligencia en sí, que en un pensador más avanzado se habría distinguido de cualquier clase de materia. No debe ser imaginado, por ello, como una llama o brillo visibles, sino más bien como una especie de vapor invisible” (Guthrie, 1984, pp. 407-408). Para Barnes se trata simplemente de un “relato”, es decir de lo que cualquier hombre “dice” sin más, por tal motivo, según él, es vano buscar el sentido de las afirmaciones heraclíteas en el término *lógos* (cfr. Barnes, 1982, pp.75-76). Es más enriquecedora la aportación de Cordero, que vale la pena traer completamente aquí: “La palabra *lógos* –que, a medida que la filosofía construye su propia terminología, adquiere múltiples significados– está en relación con un verbo, *légein*, cuya raíz comparte. Esta raíz significa ‘reunir’. Es así como, usado con valor concreto, *légein* significa ‘co-*lec*-cionar’ (o sea, constituir un conjunto según un criterio, no al azar), ‘formar un conjunto homogéneo’ y, usado con valor declarativo, ‘decir’ (o sea, proferir palabras reunidas por un sentido)” Y más adelante: “El *lógos* es inmanente a la totalidad, que no sería tal si no tuviese un *lógos*, vale decir que el *lógos* es la auténtica *physis* del todo” (Cordero,

Antes de proseguir, preciso es detenernos unos momentos para tener en consideración los reclamos que podrían hacérsenos en esta exposición, ya que si la contradicción que nos ha salido al paso no se ha podido resolver mediante la apelación a una diferencia radical entre un plano físico y otro lógico, se reclamará bien pronto y como último recurso que tengamos en cuenta la noción de tiempo. En efecto, ¿no hemos pasado por alto el tiempo? ¿No es una de las condiciones de existencia de las cosas, y también del propio conocimiento que de ellas tenemos? La idea de tiempo es el último (o el primer) bastión sobre el cual se puede asentar todo lo que es, y por ende todo lo que de ello podemos decir, y no es vano que con la noción de “principio” esta otra venga irremediabilmente ligada. Pero, sin meternos enteramente en la problemática del tiempo, señalemos la objeción que al respecto se hace: de una cosa se pueden predicar aspectos distintos y hasta contrarios, y *de hecho*, puede una misma cosa ser diferente u opuesta a sí misma, siempre que se la tome en dos momentos distintos, es decir, siempre que se tenga en cuenta su existencia en el tiempo y por tanto su cambio a través de éste, de manera tal que, en el último momento, por decir algo, ya no sea lo mismo que en un primer momento era. Frente a esta objeción, podemos señalar un par de cosas. La primera de ellas es que la noción de “tiempo” es también una ideación, es decir, un constructo lógico que en su definición no puede menos que, como cualquier otra idea, ser contradictorio consigo mismo, a la vez que se le opone con una cierta intemporalidad (también ideación) sin la cual no podría definirse, y en tanto que el tiempo es tomado como una sucesión de momentos, esa intemporalidad se toma como la suma de todos los momentos, sin embargo claro está que la noción de “momento” es difícil de delimitar, como no sea recurriendo a algo que no sea tal momento en sí, y por fuerza se tienen que agregar la noción de cuerpo o sustancia, y la de móvil, y la de movimiento, y por

---

2008, p. 69); y otro tanto complementamos con la de García Calvo, en donde además se hace notar el doble carácter, semántico y aritmético (cualitativo y cuantitativo), de *lógos*: “pues ello es que este *lógos*, que no es más que el nombre del verbo *légo*, que dice juntamente ‘contar’ de ‘cuenta’, ‘contar’ de cuento’, ‘decir’, ‘calcular’, ‘razonar’, y a quien se llama por diversos mote ‘administrador de todo’, ‘divinidad’, ‘guerra’, ‘fuego inteligente’, común a todos los hombres y extraño para ellos generalmente, no es otra cosa que lenguaje (si el lenguaje puede mencionarse a sí mismo sin convertirse en otra cosa), y por tanto a la vez ordenación, por oposiciones y correlaciones, y a la vez actividad de habla lógica, razón racionante” (García, 1985, p. 34).

último, la de espacio; ahora bien, habiendo recurrido a todo lo que no es el tiempo mismo para definir su idea, se pretende que esos momentos (sean lo que sean) son sucesivos, que al uno le sucede el otro, y por tanto que el tiempo es discontinuo, pero ¿qué o quién establece esos cortes en la continuidad del tiempo? A la vez que, por otra parte, se supone que esas discontinuidades o sucesiones de momentos se mantengan como un conjunto simultáneo, es decir, que subsistan al mismo tiempo (pero insimultáneos entre sí, diferenciados cada uno respecto del otro) un “pasado”, un “presente” y un “futuro”, y así se aproxima la definición de tiempo a la de intemporalidad, en tanto que ambas suponen un conjunto total de momentos (y se revela por tanto la contradicción esencial a la ideación del tiempo). En segundo lugar, si el principio (que seguimos llamando así sólo por convención) por el que todo lo que es, es, está fuera del tiempo, es atemporal, o sea, siempre fue, siempre es y siempre será, ello conlleva, además de que las cosas no puedan ni llegar a ser ni dejar de ser, que están sometidas a ese principio eterno y que todo lo que ellas *son*, de acuerdo a esa lógica contradictoria que las rige, lo son por fuera de la ideación de tiempo, es decir que, siendo el principio simultáneo consigo mismo, la contradicción que subsiste en todas las cosas es también siempre simultánea y no sucesiva, simultaneidad que es a la vez insimultaneidad, en tanto que no hay siquiera tiempos o momentos distintos (discontinuos) que conformen un conjunto o se superpongan, estando originariamente separados. Las cosas, pues, son lo que *son* y lo que no *son*, al mismo tiempo<sup>106</sup>.

Si lo que rige todas las cosas, si todo lo que es lo es porque en su núcleo íntimo (físico-lógico) subyacen definiciones o inclusive “fuerzas” opuestas entre sí, es decir, si el principio es esa razón de carácter contradictorio que todo lo

---

<sup>106</sup> Sobre esto, tenemos testimonio en B 91 DK: “1°) **Nada constante.** 2°) **Desparrama y de nuevo junta, pero más bien ni aún de nuevo ni después, sino que a la par se constituye y cesa, viene y se va**” (fr. 69); del cual comenta García Calvo que: “hace constar debidamente que las predicaciones contrarias de cada pareja, aunque por necesidades de la producción temporal tengan que pronunciarse la una tras la otra, deben entenderse como valiendo una y otra ‘a la par’, ‘al mismo tiempo’; pues ello es que, en el punto en que la contradicción lógica se resuelve en una sucesión temporal, se entiende ya como meramente física o referente a una Realidad separada, y la Lógica se divorcia de la Física, que es lo que razón trata de impedir por los medios que el lenguaje le permite” (García, 1985).

gobierna, ¿por qué se nos aparecen a nosotros, mortales atiborrados de conocimientos, las cosas como siendo cada una lo que es, bien diferenciadas unas de otras, “claras y distintas”? Es más, el conocimiento humano se precia de ser una expresión magnánima de la razón, pues es por medio de ésta que conocemos, que clasificamos, que aprehendemos las cosas y las podemos nombrar y distinguir, es –se dirá– gracias a la razón humana que se ha levantado el imperio de los hombres por sobre un mundo que de a poco se fue descubriendo como carente de orden en sí mismo, a no ser por unas cuantas leyes físicas que precisamente la razón logró descubrir para poner a disposición de sus invenciones técnicas; pareciera, pues, que es la razón humana la que ha logrado enseñorearse del mundo, es decir de todas las cosas, y si no es del todo así, de cualquier forma se encuentra en la línea del progreso, futuro distante e inalcanzable pero que promete que algún día la razón humana verdaderamente podrá regir así sobre la vida como sobre la muerte, conquistando los últimos resquicios de misterio que queden en el universo. Y la operación básica de la razón humana es el análisis, así como también la síntesis; esto es, precisamente la diferenciación de las cosas entre sí y de sus partes constitutivas, y la posterior reintegración o agrupación en unidades bien delimitadas; operando así la razón, y habiendo alcanzado esas cumbres que dicen sus creyentes, ¿cómo podría afirmarse que el principio de las cosas consiste en una suerte de razón contradictoria, que las cosas mismas son contradictorias? “Lo que pasa es que su razón –diría nuestro trashumante del bosque– es una parcela de la razón que todo lo gobierna, sus leyes son sólo unas migajas de la ley a la que todo obedece, todo lo que creen saber de las cosas (que a eso se reduce su saber, a una creencia) no es más que relativo, y en fin, todo su conocimiento humano no es más que pura vanidad”; ¿en qué sentido podría admitirse esto? Si los hombres creen distinguir en las cosas claramente lo que ellas son, bien delimitadas, bien cerradas y definidas, si no son capaces de observar la contradicción latente que se revuelve en su núcleo, es porque su mirada es parcial, su entendimiento de las cosas es relativo, pues al aproximarse a ellas mediante su razón (aquella minoría que lo hace, pues habría que admitir que la mayoría “conoce” o más bien cree en las cosas por convención, por

imitación) no se dan cuenta en primer término de lo que ya era denunciado más arriba: que las cosas no existen previas al lenguaje que las designa, pero lo propio de su razón es creer que sí, que hay cosas, que hay mundo, y que hay un lenguaje separado que mediante un movimiento (de razón) se vuelve sobre las cosas para aprehenderlas, y al desconocer esta inextricable relación que se da entre el lenguaje y las cosas, entre la lógica y la física, no se dan por enterados tampoco de la contradicción interna que subyace en todas las cosas (entre otras, ellos mismos, y su creencia en lo “objetivo” y lo “subjetivo”), así pues, con lo que se topan es mera ideación, convención humana; pero además, la razón no puede conocer las cosas en sí mismas, sino que lo que se presentan ante ella son *relaciones*, conociendo por tanto cada cosa en relación a otra u otras, por lo que todo ejercicio de su razón es *relativo*, no pudiendo en ningún momento captar todas las relaciones (ni tan siquiera la primera de ellas, la relación con el lenguaje) ni mucho menos el término “absoluto” que daría cuenta y razón de todas esas relaciones, que vendría a ser, precisamente, la razón que todo lo gobierna, una razón si se quiere “cósmica” que, en oposición a las razones particulares de individuos o colectivos, podría denominarse también “común”<sup>107</sup>. Que no se entienda mal todo esto, no estamos hablando de una razón divina, propia de algún dios omnisciente, pero de carácter personal (pues en todo caso, también las

---

<sup>107</sup> El que es tomado por el primer pasaje del libro de Heráclito, reza así: B 1 DK: **“Esta razón, siendo ésta siempre como es, pasan los hombres sin entenderla, tanto antes de haberla oído como a lo primero después de oírla: pues, produciéndose todas las cosas según esta razón, parecen como faltos de experiencia, teniendo experiencia así de palabras como de obras tales como las que yo voy contando, distinguiendo según su modo de ser cosa por cosa y explicando qué hay con ella. En cuanto a los otros hombres, les pasa desapercibido todo lo que estando despiertos hacen, tal como se olvidan de todo lo que durmiendo”** (fr. 1). De este solo pasaje podríamos extraer en buena medida la lección fundamental del *Lógos* que por boca de Heráclito se manifiesta, aunque para este caso, interesa únicamente señalar tres cosas fundamentales: en primer lugar, se establece que se trata de una razón que es común; en segundo lugar, que esta razón común no es comprendida por los hombres, ni antes de que se les manifieste, ni cuando se les manifiesta o explica; y en tercer lugar, que la mayoría de los hombres, por ese mismo hecho (y aquí no es de entrar en polémica si distingue entre a quienes se les ha manifestado y a quienes no) se asemejan a los durmientes, pues les pasa desapercibido todo cuanto acontece mientras aparentemente están despiertos; con lo cual se apunta también a la crítica de las razones o pensamientos personales, en oposición a la razón común (pero que, al estar en contradicción con ella, no pueden menos que realizar su ley): B 2: **“Por lo cual hay que seguir a lo público: pues común es el que es público. Pero, siendo la razón común, viven los más como teniendo un pensamiento privado suyo”** (fr. 4); B 89: **“que para los que están despiertos hay un mundo u ordenación único y común o público, mientras que de los que están durmiendo cada uno se desvía a uno privado y propio suyo”** (fr. 5); etc.

divinidades quedarían sometidas a esta razón<sup>108</sup>), no se trata de ningún principio trascendente, allende a este mundo, o a cualesquiera de los mundos que puedan pensarse, no es una razón que se encuentre más allá de la vida, o al final de la vida, o antes de ésta, sino que es una razón que, como tal principio de todo lo que es, se encuentra –recordémoslo una vez más– actuando en las cosas mismas, todo lo que es se ve atravesado por esta razón, y, de alguna manera, todas las cosas son un ejercicio o actividad de esa razón común. No se entendería entonces por qué tanto empeño en afirmar la relatividad del uso de razón humano, pero al respecto vale tener presente que descubríamos ya que en lo que consiste esta razón común, en pleno acto en las cosas que *son*, es en la contradicción, su ley que todo comanda es una ley contradictoria, y de este modo es que puede explicarse que las razones particulares o ideaciones humanas sean una actividad de la razón común, aunque sea difiriendo (como razones parciales) con ella, pues es así como cumplen cabalmente la ley de la contradicción, que al ser diferentes de la razón común, no pueden menos que ser también una actividad de ella. Sin embargo, ¿quién podría elevarse a esa óptica divina desde la cual contemplase todo, no ya en su relatividad, sino como un absoluto? Sin duda, quien pudiera hacerlo, no por ello escaparía a la contradicción ni a la relatividad, no podría ufanarse más que de ser un poco más *consciente* de la razón común que subyace en todo lo que es, pero no se salvaría de estar en contradicción con esa misma razón ni de ser más que un término relativo tanto como todas las otras cosas. De cualquier forma, ¿quién podría *escuchar* semejante razón cósmica? Y tras haberla escuchado, ¿cómo podría vivir más allá de la relatividad de sus nociones y sus razones? Y sin embargo en su eterna sordera, el hombre continúa cumpliendo la ley de la contradicción que rige todas las cosas, pues le sucede tal como al que tiene un “sueño lúcido”, que no por tener cabal consciencia de que se encuentra en un sueño, significa que deje de soñar y vivir en esas imágenes oníricas<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> B 62 DK: “**Los hombres dioses, los dioses hombres: pues razón, la misma**” (fr. 66); en donde no se dice que literalmente hombres y dioses sean los mismos entre sí, sino que, en todo caso, para razón lo son, es decir, que el *lógos* al gobernarlo todo, da cuenta también de los actos y pensamientos de unos y otros.

<sup>109</sup> B 75 DK: “**que también los durmientes son operarios y colaboradores de las cosas que en el mundo se producen**” (fr. 6).

Si lo que gobierna todas las cosas es esa razón común, que en todas ellas ejerce su ley de la contradicción, ¿por qué no se disuelve todo en la indefinición más abrupta? ¿No es la contradicción letal para la definición, para la identidad misma de las cosas? Pues en efecto, en cada cosa que es parece desarrollarse una gesta en donde dos guerreros se disputan el trono, el ser y el no-ser, la vida y la muerte, luz y tinieblas, y el triunfo de alguno de ellos es lo que decidiría los contornos propios de ese reino de lo que es, mientras que durante el combate no puede haber más que un campo sin medidas ni límites fijos; por otra parte, nadie puede imaginarse una contienda perpetua, no, sino que en algún momento ésta debe de cesar, ya sea por el triunfo de uno de los dos contendientes sobre su opuesto, o por la deserción de uno (que equivale igualmente al triunfo del otro), o porque ambos terminan aniquilándose, en cuyo caso no habría ni algo que es ni nada en absoluto, y este parece ser el riesgo mayor para la identidad de las cosas, pues la contradicción, o se resuelve a favor de un término, o concluye poniendo fin también a la identidad, y es por esto que aparece como letal<sup>110</sup>. No es vano tomar esta imagen de la contienda para referirnos a lo que las cosas *son*, pues efectivamente, si decimos que lo que las gobierna es la ley de la contradicción, ésta se nos aparece precisamente como una guerra o lucha de elementos opuestos, contrarios que en su mutuo encuentro –o mejor haríamos en hablar de choque– ponen de manifiesto, en acto (esto es, como acción, actividad), la contradicción esencial que les separa pero que a la vez les une precisamente en ese acto. La contradicción es, pues, una guerra, una batalla emprendida por inexplicable discordia suscitada entre los elementos contrarios, que no pueden conformarse con subsistir cada uno por su parte, sino que se ven forzados por inexplicable impulso a batirse en mutuo duelo, defendiendo cada cual su ser propio y lo que cree su propia ley, y mientras se encuentran en combate, la contradicción arde con una viveza que en los tiempos de paz puede jamás verse.

---

<sup>110</sup> Para Nietzsche: “Las cosas mismas, en cuya consistencia y permanencia cree la mente estrecha de hombres y animales, no tienen de hecho una verdadera existencia, son el destello y el relampagueo producidos por espadas desenvainadas, son el fulgor de la victoria en la lucha entre cualidades opuestas” (Nietzsche, 2011, p. 587), en donde claramente hace manifiesto el sentido bélico de la existencia de todas las cosas, aunque como se puede apreciar, para él hay victorias, por momentáneas que éstas sean, es decir, puntos o momentos en que aparentemente cesaría el combate.



Al hablar de guerra, de discordia, no estamos empleando un mero juego del lenguaje, una figura retórica para hablar de la contradicción, pues, como ya lo hemos señalado repetidamente, no hay lógica sin física, y por lo tanto ese término que parece que mejor se ajusta a cuestiones lógicas –contradicción– en realidad es lo que rige todas las cosas, no importa si se trata de aquellas que distinguimos como “materiales” o aquellas otras que llamamos “ideales”, y por consiguiente de igual forma el término “guerra”, que parece aludir exclusivamente a los enfrentamientos humanos que se sostienen en el orbe, medidos grandilocuentemente por sus resultados “materiales”, es también lo que acontece en cada cosa, en su núcleo más interno, en lo que –más allá de toda convención humana– las cosas *son*; por tanto la contradicción lógica, reducida esquemáticamente a unas operaciones sin referencia a la “materialidad” o “realidad”, es un signo de lo que acontece en todas las cosas, del mismo modo que las guerras humanas son signo de las guerras todas que acontecen en todo lo que es. Lo que las cosas son íntimamente es contradicción, guerra. En el corazón de todo lo que es se agita la más cruenta discordia, la perenne tensión de elementos contrapuestos<sup>111</sup>. Y sin embargo es en esa tensión donde florece la vida, la belleza, la armonía<sup>112</sup>.

Tan pronto uno comienza a percibir las correlaciones que se dan en todas las cosas, el conflicto esencial que suponen todas ellas, la tremenda discordia que se presenta por doquier en el universo entero, supone que en eso consiste todo, que todo es una querrela interminable y trágica, que todo está condenado a la destrucción y a un retorno final al estado primigenio de caos, a no ser que el orden logre imponerse mediante un tratado de paz que ponga fin al combate entre los opuestos, cesando la disputa, la contradicción, una suerte de síntesis conciliadora

---

<sup>111</sup> B 80 DK: “**Pero se debe ver la guerra cómo es común, y justicia contienda, y cómo según contienda se producen todas las cosas y se valen <unas de otras>**” (fr. 44); B 53: “**Guerra de todos es padre, de todos rey, y a los unos los señaló dioses, a los otros hombres, a los unos los hizo esclavos, a los otros libres**” (fr. 45).

<sup>112</sup> B 8 DK: “**...que lo a contrapelo concordante, y de los elementos dispares la armonía más hermosa, y que todas las cosas suceden según discordia**” (fr. 43). Cordero lo observa claramente: “Una armonía es una unidad compuesta por elementos diferentes, cada uno de los cuales tiene su propia personalidad, y es en función de ese carácter propio como se armoniza con los demás. Es la diversidad la que permite la unión” (Cordero, 2008, p. 71).

en la cual se mantengan las fuerzas contrarias coexistiendo armoniosamente. Pero quien así piense, se engaña, pues no sólo no ha dejado de pensar en términos antitéticos –caos, orden– sino que también precisa de un tercer elemento que pueda someter el conflicto de los opuestos, tercer elemento que, ya se sabe, a su vez no puede evitar pasar a formar parte de una nueva discordia, y con ello se introduce asimismo la ideación de tiempo. Que no se trata de evadir la guerra, la tensión, la discordia, el sempiterno combate que de cualquier modo tiene lugar en el corazón de todas las cosas, que toda conciliación o síntesis no puede ser más que engañosa en tanto que no hay nada que pueda poner fin a la guerra sin que perezcan los combatientes, y con ellos, lo que es. Si el universo todo dejara de estar tensionado por las fuerzas contradictorias que lo gobiernan, simplemente no sería; pues, que el orden no se encuentra en la quietud, en la “paz”, en la síntesis conciliadora de opuestos, sino, precisamente en la tensión entre éstos, en la batalla, en el desorden mismo que supone su continuo guerrear, es por ello que debajo del orden aparente, orden configurado por las humanas convenciones, subyace un orden de carácter más profundo, inasible para la razón humana, armonía oculta, sempiterna guerra entre contrarios que configura el equilibrio más perfecto, el cual tiene lugar, no cuando se reconcilian los contrarios o cuando alguno de los dos triunfa sobre el otro, sino en la simultaneidad de ambos. Todo lo que es, es guerra, contradicción, pero en esa guerra, en esa contradicción, se realiza para todas las cosas la más bella de las armonías, la que al discordar consigo, concuerda consigo misma, perpetua tensión de fuerzas opuestas que en su esfuerzo de separarse mantienen todo unido, y su oscilación permanente es su equilibrio secreto<sup>113</sup>; por fuerza esta concepción supone una constante agitación en las cosas todas, pues ya hemos visto que las fuerzas discordantes en su choque no se anulan ni se resuelven en un tercer término, sino que el duelo se mantiene en una interminable tensión que no supone la primacía de una potencia sobre la otra, antes bien, se trata de un continuo balanceo entre los polos opuestos en que ninguno deja de reñir o tensionar hacia sí mismo, puesto que la

---

<sup>113</sup> B 51 DK: “No entienden cómo es que, difiriendo <consigo, se aviene> consigo mismo a ponerse de acuerdo: ajuste de contravuelta, tal como de un arco y de una lira” (fr. 42).

guerra es esencialmente actividad, acción (o contra-acción), no hay ningún punto de estatismo o quietud, en ningún momento cesa el combate, la agitación es perenne<sup>114</sup>, por tal motivo se nos descubre otro ángulo sobre el principio de todas las cosas: todas ellas, en tanto que guerra, consisten en actividad, es decir movimiento, y así las cosas todas mantienen esa agitación en sí mismas, movimiento perpetuo que no las deja descansar sino que las mantiene por siempre vivas (y todo aquello que deja de moverse, o, como ya lo decíamos, en lo que concluye la guerra, perece), que las hace oscilar entre ambos polos de la contradicción, aunque justamente por esa oscilación no pueden menos que mantenerse fijas en la contradicción misma, y así el equilibrio que todo lo que es guarda, no es un equilibrio estático, el equilibrio secreto de todo lo que es, consiste en un equilibrio *dinámico*<sup>115</sup>.

¿Qué hay con el movimiento? Si en todas las cosas subsiste un movimiento perpetuo, movimiento de guerra, movimiento de tensión de contrarios que a su vez produce la armonía (contradictoria), ¿es lícito afirmar que todo está en movimiento, o mejor dicho, que todo *fluye*, que todo *deviene*? Poníamos ya de manifiesto en páginas anteriores cómo justamente ciertos hombres, movidos por la necesidad de certezas que los salven de azaroso fuego, se daban en elaborar teorías con las cuales creyeran dominar lo azaroso, y de esa manera al fuego, ese elemento de por sí indomable que a quien lo quisiera apresar entre sus manos terminaría quemándolo todo; pero su estratagema era rodear al fuego, pasar a un lado sin voltarlo a ver y hacer como si, de ese solo vistazo que al principio le habían dirigido, lo hubieran logrado capturar, y así nos lo mostraban ufanamente en su cautiverio: sus teorías sobre el fuego, y peculiarmente, la teoría del perpetuo

---

<sup>114</sup> Esto contra lo que creía Nietzsche (al igual que otros teóricos), para quien, si bien la lucha es constante y eterna, hay “momentos de supremacía” de algunos de los elementos combatientes (cfr. Nietzsche, 2011, p. 586).

<sup>115</sup> Cordero lo ha sabido ver bien, aunque su expresión resulta un tanto desafortunada: “... la armonía que hace que todo es uno es en realidad el equilibrio que se produce después de una lucha entre poderes opuestos” (Cordero, 2008, p. 72), pues el equilibrio no puede ser *después* de la lucha, sino *durante* la lucha, o mejor dicho, es la lucha misma. Por su parte, Pániker es más lúcido: “La armonía no es la síntesis de los contrarios, sino más bien la no-dualidad «caótica» que precisamente hace posibles los contrarios. A Homero, que deseaba que desapareciera la discordia, le replica Heráclito que felizmente la discordia permanece, ya que de no ser así perecerían todas las cosas. Lo real es la tensión, no la conciliación. Esa tensión es eterna e increada y se proyecta en las oposiciones del lenguaje” (Pániker, 1999, p. 81).

flujo; “todo fluye”, dicen los creadores de teorías y conocimientos, queriendo sintetizar en esas dos palabras el proceso todo de la realidad, proceso mediante el cual –según ellos– las cosas nacen, crecen, envejecen y finalmente perecen, proceso que por tanto puede ser entendido más sencillamente como el paso de un estado a su contrario, la conversión de un elemento en su opuesto, transmutación de una fuerza hasta su final disolución en el principio originario del cual partieron todas, suerte de proceso circular que se repite por siempre, y a este proceso lo llaman también *devenir*<sup>116</sup>. Lo que hemos dicho líneas anteriores parecería conducir a esta misma conclusión, pues si hemos afirmado que en todas las cosas subsiste un movimiento constante, ininterrumpido, sin fin, esto significaría que todo lo que es está en constante movimiento, y que por ende es un perpetuo devenir, por lo cual tendríamos que estar de acuerdo en la fórmula sobre el flujo universal de las cosas; no obstante preciso es que no nos dejemos engañar, que no caigamos en la treta de salvaguardarnos en una teoría fácilmente asimilable en la cual la contradicción ha sido desterrada, importante es, pues, que pongamos especial atención a los términos en cuestión. Hemos dicho que en todo subsiste un movimiento contradictorio, y que lo que las cosas *son*, en su fondo, no es más que una guerra que es asimismo equilibrio dinámico, empero, en ningún momento hemos hablado del “devenir”, sino más bien de oscilación, de balanceo, o aún, si se prefiere, ya que la vida supone necesariamente el movimiento, de *palpitación*<sup>117</sup> (y traigamos a cuenta, a manera de imagen, el doble movimiento de sístole y diástole de nuestro corazón). Se puede ir haciendo evidente la diferencia entre los términos, pues, en tanto que en el devenir se precisa de un movimiento rectilíneo, o por mejor decirlo, sucesivo (esto es, de un estado “A” a un estado “B”, o incluso

---

<sup>116</sup> Podemos negar por tanto aquello de Nietzsche, quien sólo logra concebir una legislación sobre el devenir: “Un devenir y un perecer, un construir y un destruir, sin ninguna atribución moral y en una inocencia eternamente igual, se dan sólo en este mundo en el juego del artista y del niño. Y así como juegan el niño y el artista, juega el fuego eternamente vivo, construye y destruye inocentemente –y éste es el juego del «eón» que juega consigo mismo” (Nietzsche, 2011, p. 590), aunque no por cierto su justa de afirmación de que lo que acontece por este *lógos* en este mundo, sucede sin ninguna atribución moral y por tanto sin ningún imperativo ético, contra las tesis que recuperábamos en nn. 95 y 96.

<sup>117</sup> “Que la realidad sea dinámica no significa que esté en perpetuo devenir. Es exactamente lo contrario: la armonía de tensiones opuestas garantiza la identidad de cada cosa” (Cordero, 2008, p. 73); por cierto, que esta imagen, la del *palpitar*, la recupero de la tesis central del mismo autor en *Cuando la realidad palpitaba*.

viceversa<sup>118</sup>), y por lo tanto se mete la noción de progreso, o evolución, o incluso meta y cese del devenir –aunque éste consista en apenas un nuevo punto de arranque–, en el movimiento de que aquí tratamos no es posible distinguir dirección alguna, no se trata de un movimiento lineal o unidireccional, no porque sea bidireccional o tenga en sí más de dos direcciones, por el contrario, no tiene dirección alguna, da lo mismo que marche hacia “adelante” que marche hacia “atrás”, pues estos no son más que términos relativos, y así como es arriba es abajo, como es a un lado, lo es hacia el otro, no hay punto de arranque pero tampoco punto de llegada, y es que, en definitiva, no hay puntos, sólo constante agitación imprevisible, oscilatoria, pero sin fin; y en tanto que se trata de un movimiento que está en desacuerdo consigo mismo (mientras que el devenir supone lo contrario, un movimiento *acordado* hacia cierta dirección), se trata de un movimiento inaprehensible, un movimiento que, si se le intenta entender a partir de las categorías humanas, y se crean moldes como los del tiempo y el espacio, se presenta como contradictorio o imposible, si se opta por lo segundo, por la imposibilidad de este movimiento, fácilmente se le puede descartar como un error de cálculo para las categorías ideadas, pero si se opta por entenderle a partir de la contradicción, lo que de ese movimiento ininteligible podemos decir es apenas que “se mueve y no se mueve”<sup>119</sup>, tal como arriba decíamos de las cosas que *son* y no *son* al mismo tiempo (y es que precisamente, estamos condenados a percibirlo todo desde la óptica relativa del tiempo, óptica que ya someramente se denunciaba líneas atrás y que aquí vuelve a aparecer como condición necesaria para percibir el *devenir* en vez del *movimiento contradictorio*; pues al insertar la noción de tiempo y concebirlo todo temporalmente, hacemos de la sucesividad el reino en que se manifiestan las cosas, todo aparece como sucesivo, así sea diferenciado por unidades ínfimas de tiempo, pero al percibir la continuidad, la simultaneidad-insimultaneidad, las cosas aparecen en su contradicción en lugar de manifestarse relativamente, y esa contradicción no es más que el movimiento que todas las cosas llevan en sí, movimiento que en su oscilación –decíamos– se

---

<sup>118</sup> Véase n. 94.

<sup>119</sup> “...es esencial admitir que en todo proceso permanece *aquello* que se agita, que palpita, que se dinamiza, que es idéntico a sí mismo” (Cordero, 2008, p. 75).

mantiene fijo en la contradicción, movimiento que así, es reposo<sup>120</sup>). A su vez, el *fluir* es una imagen que ha sido mal entendida, o mejor dicho, entendida parcialmente (como no puede entenderlo todo más que parcialmente la razón humana), pues se ha querido ver en el *fluir* precisamente un *devenir*, y así se ha sobrepuesto una imagen con un concepto de manera equívoca; el *fluir* está asociado al movimiento de los ríos, y se ha señalado que, tal como los ríos, son todas las cosas, es decir, que se mueven en una sola dirección y hacia una meta común, que pasan una vez y no vuelven a pasar más sus aguas, que por tanto, *devienen*, pero los hombres de teorías que así han hablado seguramente poco se han fijado en los ríos, caso contrario, habríanse dado cuenta de que su flujo no consiste en un devenir, que sus aguas no simplemente pasan y ya, sino que vuelven sobre sí mismas, se arremolinan, se revuelven contra sí y esto sin constancia, en ningún punto determinado, sin patrón específico, las aguas del río que fluyen refluyen cada tanto sobre sí, como si mantuvieran una disputa consigo mismas. El *fluir* no implica *devenir*, mas, si se quieren diferenciar de manera más estricta, en todo caso cabría que decir que “todo fluye y no fluye”, o, de otra manera, más acorde con ese movimiento contradictorio que hemos descrito, que “todo fluye y está quieto”.<sup>121</sup>

Llegados a este punto, podemos ir comprendiendo el simbolismo del fuego que muy a propósito traíamos en la *pintura* del comienzo, hemos visto que, pese a lo que las teorías pudieran especular al respecto, no se trata de una sustancia física, sino que es un símbolo que en todo caso habla de la lógica profunda de las cosas, lógica que por lo demás tampoco puede estar escindida de la física, y que ya descubríamos como ley suya la de la contradicción; a esta lógica la

---

<sup>120</sup> B 84 DK: “1°) **Mudándose se reposa. 2°) Fatiga es para unos mismos trabajar y estar bajo el mando de los mismos. 3°) Descanso en la huida**” (fr. 72).

<sup>121</sup> Esta expresión la retomo de García Calvo en su *Razón Común*. Sobre el pasaje del que podemos dar mayor crédito acerca de los ríos, B 49a DK: “**En unos mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos**”, comenta García Calvo: “bien claro está que en la formulación se implica también que aquello que directamente se dice de los ríos se deba entender igualmente de cada uno de nosotros, que al mismo tiempo que no idéntico, al venir varias veces al río o al estar en él metido un rato, al mismo tiempo es idéntico consigo mismo. En suma, lo primero y principal de la formulación es que en ella se diga, y se oiga, lo uno y lo otro juntamente, que no es el mismo y que es el mismo, y que así, por medio ciertamente de la coordinación, la contradicción de lo uno con lo otro se formule” (García, 1985, p. 189).

llamábamos “razón” y ahora vemos que se nos aparece también como “fuego”, pues quizá no haya mejor imagen para simbolizar la contradicción inherente a todas las cosas que ésta: el fuego es el símbolo de la guerra, de las antorchas llameantes que se encienden contra el enemigo para devastar su reino, y las armas más letales son las que en su estallido son capaces de reducirlo todo a cenizas; pero por otra parte, el fuego simboliza tanto la creación como la destrucción, el poder vivificante y el poder exterminador, y así lo que se mueve gracias al fuego puede dejar de moverse consumido por ese mismo fuego; además, el fuego es la contradicción misma, pues aunque su flama es siempre otra, el fuego permanece el mismo, fuego constantemente cambiante, hambriento de materias que sacien su voracidad, fuego siempre inquieto y siempre distinto, y sin embargo, el mismo. Este fuego azaroso –en tanto que su movimiento no puede nunca determinarse– es lo que *son* las cosas, fuego eternamente viviente que se enciende y se apaga, mas nunca se extingue, y este fuego que se determina a sí mismo según su propia razón, definiendo a las cosas todas por su contradicción esencial, puede intercambiarse por todas ellas<sup>122</sup> en ese supremo acto de conflagración, que no representa simplemente la aniquilación de todas ni ninguna suerte de “juicio final”, sino más bien el reconocimiento de la contradicción cósmica, de la guerra esencial, el llegar a escuchar la armonía oculta de todo lo que *está siendo*, esto es, en suma, *experimentar* que Uno-Todo y Todo-Uno. Esto no significa que todas las cosas provengan de una, y que una sola cosa –el “principio”– haya devenido en múltiples cosas, no hay ninguna clase de proceso circular mediante el cual alternativamente todo sea uno o todo sea múltiple, el problema aquí no se encuentra entre la unidad del principio y la multiplicidad de las cosas, el problema está más bien entre las razones particulares y la razón común, el problema se encuentra en la dificultad de entender que todas las cosas son gobernadas por una misma ley –la de la contradicción o guerra– y que por tanto todas las cosas son una en tanto que forman parte de la armonía oculta, y de esta armonía oculta no se puede decir que haya venido a ser, que, ya sea por

---

<sup>122</sup> B 90 DK: “Contracambio de fuego las cosas todas y el fuego de todas ellas, tal como del oro las mercancías y de las mercancías el oro” (fr. 74).

separación o por transmutación de un primer principio, sino que eternamente *está siendo*, y por esta armonía todas las cosas son las mismas y no las mismas, fluyen y permanecen, son múltiples y una sola<sup>123</sup>.

Ahora sólo resta considerar de qué modo nos es dado a vivir a nosotros, los durmientes, en un mundo gobernado por razón. Pero por cierto que, todo el discurso que hemos desarrollado en las páginas anteriores, no cabría escucharlo de boca (ni mucho menos leerlo) del trashumante, que éste no encontraría motivos suficientes para detenerse a enseñar nada a nadie, él, que decíamos que se dirigía a los hombres sólo para mostrarles su jovial desprecio, no tendría ningún interés de aleccionar a ninguno, que con eso sólo estaría poniendo un par de cadenas a unos seres que por lo demás lo aprisionarían a él mismo; si algo pudiésemos aprender de semejante ser, sería sólo a partir de escuchar sus enigmáticas palabras y de ver cómo vive –pues sus palabras y sus actos serían una misma cosa, y así con cada acto estaría diciendo algo. Veíamos que el trashumante mostraba a los hombres su desprecio no desdeñosamente, sino por el contrario, a través de la ironía, de la burla, con las más abiertas carcajadas que para aquellos hombres aparecían como un signo de vulgaridad o de locura, pero si el peregrino ríe de los otros es porque esos otros han venido a ser lo opuesto de él: mientras que él se mantiene como un peregrino en el bosque, aquellos otros se han sedimentado, se han hecho dueños y señores de una tierra, han proclamado todas sus posesiones y sus reinos, y han incluso –según ellos– conquistado el porvenir; los sedentarios han por tanto mancillado el bosque, primero le trazaron rutas, caminos seguros y unidireccionales, después que hubieron hecho tal, comenzaron a parcelar la tierra y a establecer vallas, y en cada parcela un gobierno establecieron, comandado por sus propias razones y explicaciones del mundo; crearon sus jardincillos y establecieron sus cánones de belleza y de

---

<sup>123</sup> A decir de Cordero, el “contenido del *lógos* se resume en la formulación “todo (es) uno”, y añade que: “fiel a su estilo, la fórmula ‘*hén [es] pánta*’ es ya anómala en griego, pues el sujeto (o el predicado, según se lea) ‘uno’, está en singular, y el predicado (o sujeto) ‘todo’ (que en griego es plural) está en plural” (Cordero, 2008, p. 70). Por su parte, Pániker nos pone en guardia de entender esta unidad de la multiplicidad (y multiplicidad de la unidad) como “orden”, a la manera aristotélica, es decir, como una suerte de estructuración uniforme o taxonomización, lo cual no impide que se trate de un *kósmos*, muy diferente, por cierto, también al hesíodico (*cfr.* Pániker, 1999, p. 84).



moralidad, y se ocuparon el resto de sus vidas en seguir manteniendo en forma sus jardines, rehuendo por siempre del bosque salvaje que allende a sus fronteras seguía agitándose. Y si el peregrino del bosque –eterno nómada– se burlaba de ellos, no era porque creyera que en esa oposición entre los modos de ser hubiera uno –el suyo– que fuera mejor, sino más bien porque aquellos jardineros estaban tan embriagados de su propia razón que simplemente no podían escuchar lo que la vida, en toda su exuberancia, exclamaba por todos los vientos, porque a fuerza de creer en su propio latido, habían olvidado que todas las cosas palpitan, y por haberse hecho sedentarios, habían caído en la costumbre de dormir más y vivir menos. Ser peregrinos del bosque significa no atarse a nada, caminar por donde no hay senderos, haciendo un camino que tan pronto uno pase se desvanecerá, es no conocer las cosas ni tenerlas por sabidas, pues cada una de ellas es algo distinto a cada instante, se trata más bien de reconocerlas y reconocerse a sí mismo en cada momento, desconociéndose a su vez otro tanto; es en definitiva nunca asentarse, nunca caer en el inmovilismo o la cerrazón, puesto que el vivir implica la constante agitación, el vaivén de un movimiento eterno<sup>124</sup>; y por ello mismo es dejar que las cosas sean como son, es decir, como *están siendo*, sin razones, contradictorias o paradójicas como son, azarosas, pues el bosque es tal, sólo en tanto que florece en sí mismo sin ninguna dirección establecida, sin orden aparente, pero con ese equilibrio secreto que en él subyace. Por lo tanto, no se trata de elucubrar, de hacer teorías o edificar castillos de conocimientos, sino en todo caso de deleitarse con el ritmo de las cosas, de saber vivir en la paradoja y no agobiarse al experimentar los opuestos, si el peregrino de nuestra pintura prefiere juntarse con los pequeños es precisamente porque con ellos puede reír y llorar, con ellos puede divertirse y gozar del bosque, y con ellos puede jugar. Jugar, este es el nombre que el que ha vislumbrado la armonía oculta y que opta por vivir conforme a ésta, le da a la guerra, a la ley de la contradicción que todo lo gobierna; para él la vida no se trata de una guerra, con las connotaciones negativas que suele tener para los hombres, sino en todo caso de

---

<sup>124</sup> Tal podríamos interpretar desde B 125 DK: “**También el potaje llamado ciceón se descompone al no menearlo**” (fr. 71).

un juego, un constante cambio y contracambio de situaciones y estados de ser, juego en el que ni se gana ni se pierde, sino ambas a la vez<sup>125</sup>. Para los demás hombres, cuando el incendio llegó y arrasó con todo el bosque, con todos sus jardines y con todo lo que más amaban, significó la más desesperante tristeza, la más profunda depresión y la caída en el abismo del sin-sentido, pero para algunos cuantos que comprendieron, a aquellos que también alcanzó el incendio, como a nuestro trashumante, fue la evidencia de las llamas que dentro de ellos mismos habitaban; los otros fueron desde entonces los seres más desdichados sobre la faz de la tierra, pues el fuego les reveló la impostura de sus vidas, pero para el peregrino del bosque –que ya no era propiamente un individuo– el incendio fue la posibilidad de estar despierto, de mirar por vez primera las cosas como eran, de mirarse a sí mismo y ver que no era distinto de lo otro, de comprender que su vida entera la había vivido en un bosque en llamas, pero que también él había estado desde siempre en ignición. Y así, podemos ver por último cómo el hombre-fuego se mete al río y sin embargo no se extingue, es él quien ha entrado y no obstante no está ahí, y el río –esa siempre-fluyente corriente que nunca pasa– lo lleva eternamente en un sinfín de instantes, siempre otros, siempre los mismos.

### De lo que está siendo

La virtud de una mente científica, esto es, anhelante de certezas sobre las cuales edificar los amplios palacios y santuarios desde los cuales establecer las pautas que sirvan a la vida, es lograr invertir tal relación y terminar forzando a la vida para que sirva a las certezas y credos de todo tipo, que se plasman en las más variadas tecnologías al uso, pues lo que la mente busca es conocimiento, pero no se trata siquiera de un conocimiento “por sí mismo” (si es que creemos a los historiadores eruditos que aseguran que en algún momento de la historia, tal fue el

---

<sup>125</sup> Quizá una de las más magníficas intuiciones de Nietzsche se dirige precisamente en ese sentido: “El mundo es el *juego* de Zeus o, expresado físicamente, es el juego del fuego consigo mismo, sólo en este sentido lo uno es al mismo tiempo lo múltiple” (Nietzsche, 2011, p. 588).

ideal de cierta parte de la humanidad arcaica), sino de un conocimiento que sirva para algo, que ponga al servicio a hombres y naturaleza, a la vida en su conjunto en pos de un *futuro* o un *progreso* que siempre resulta redituable, y por tanto se traduce tal conocimiento en términos de *riqueza* o de *ganancia*. Mas aún pululan sobre la faz de la tierra ciertos “amantes del conocimiento” que pregonan orgullosamente que a ellos no les interesa lo que el conocimiento produzca en términos económicos, que su pasión es la de “saber”, la de “conocer” con plena independencia de lo que tales conocimientos les proporcionen a ellos, y de ahí que haya incluso aquellos que siguiendo ese relato de los historiadores ya aludidos se atrevan a proclamar, hinchados de una altiva modestia, que sus investigaciones son totalmente desinteresadas, o que a lo sumo las mueve un único interés que es de entre todos el más noble de ellos: el interés por el mejoramiento y el bienestar de la humanidad, excelsa filantropía que no cabe siquiera en este tiempo, por lo que encuentra su lugar en la Gran Historia que se escribe siempre con un futuro ya contado. Sea. Contemos con esos “amantes del conocimiento”, esas mentes científicas cuya natural bondad las impele, característicamente, a andar las sendas del progreso interminable, sendas trazadas en los terrenos más barrocos y en los páramos más intransitables a fuerza de drenar su natural humedad, tapizando con el fuerte concreto cada pulgada de ese antiguo suelo y ganando la tan anhelada estabilidad de sus conocimientos a costa de la infertilidad de la salvaje tierra; y es que, se nos podrá argüir, estos honestos hombres no cometen nada ilícito cuando persiguen el conocimiento, cuando observan la realidad y la estudian amorosamente desde sus escritorios o incluso cuando se sumergen en tal realidad —hasta las rodillas— pero manteniendo en todo caso los ideales ascéticos que su juramento científico les demanda; no, los culpables de la devastación de los seres vivos, los culpables de la servidumbre de la vida son otros, hombres que nada tienen que ver con la ciencia ni mucho menos sienten amor por el conocimiento; pues muy justo es este reclamo y nada podría oponérsele, a no ser que nos movamos en un nivel aún más profundo de la cuestión y observemos no sólo la relación entre el conocimiento y el comercio sino ante todo entre aquel y la vida. Quedaba ya

señalado en las primeras líneas: la mente sedienta de certezas y estabilidad pone la vida al servicio de éstas, es decir, domeñando a la vida es como puede constituir sus conocimientos, pues, ¿qué es el conocimiento en su forma más simple, y por ello más pura o esencial, sino una reducción de todo cuanto acaece a un entramado de conceptos? El flujo sempiterno de todo lo que es queda fijado por los duros hierros de una mente siempre sedienta, la vida cae petrificada en el frío mortífero del concepto: para el conocimiento el “espíritu” se realiza plenamente en el concepto, mas, en verdad, es el concepto el sepulcro de lo vivo. ¡Asómense a esas fosas conceptuales! Lo que hay son entes inertes rodeados de gusanos que se mueven por un tiempo, pero que terminan sucumbiendo a la terrible inmovilidad de ese antro putrefacto, lo que hay es un olor rancio entremezclado con el propio olor de los sepultureros, y que éstos terminan confundiendo (tanto para sí mismos como para los otros) con el auténtico olor de algo nunca. El concepto, fruto del pensamiento conceptual que ejerce la mente sedienta, pilar a la vez que expresión del conocimiento, nunca dice nada, y si algo dice es siempre lo mismo: eterna letanía de voces estupefactas, y si alguna vez se le intenta replicar, cuestionar, lo que devuelve semejante sepulcro es el eco de quien se atrevió a gritar hacia sus profundidades.

Imaginemos lo siguiente. Un ave surca el cielo, en su vuelo produce una marea de colores que van repiqueteando por el amplio espacio de las alturas, y semejante tornasol cautiva la mirada de algún discreto observador, que maravillado no puede evitar el arrebató que le hace abandonar toda labor por unos momentos, los suficientes para caer en el inconfesado asombro, en el fértil maravillarse que mil palabras pueden suscitar en su espíritu, pero que por lo pronto, mientras contempla semejante fugacidad con ánimo admirado, queda sumido en el más pleno silencio, como presintiendo que cualquier intento por decir algo pudiera romper aquel hermoso pero frágil equilibrio que parecía invadir cada rincón del espacio en un solo instante que abarcaba todos los momentos anteriores, así como los momentos postreros. Sin embargo, el maravillarse es una flama que nace para extinguirse demasiado pronto, y cuando se ha desvanecido del corazón de aquel discreto observador, éste cosecha ya en su pecho

grandilocuentes deseos cargados de palabrería y ambición, y, atento al ancho cielo iluminado por el sol, observa detenidamente, por si la misma ave vuelve a pasar, y cuando vuelve a aparecer la majestuosa tormenta de colores que aletean —que él cree tratarse de la misma que contempló la primera ocasión— hace una serie de anotaciones y mediciones que registra en una libretilla que se ha procurado para la ocasión, y se atreve a dotarle al ave de un nombre y toda una clasificación que le permiten distinguirla de cualquier otro animal que cruce por los cielos; pero esto es sólo el comienzo, ya que los deseos son como organismos virulentos que van invadiendo la sangre del hombre, y van anidando sobre todo en su mente que de a poco comienza a modelarse con un carácter científico; así, la próxima vez que pasa el ave volando el observador sigue su vuelo con un aparato que amplía considerablemente su capacidad visual; para la siguiente ocasión tiene ya los instrumentos necesarios para capturar al ave y procurársela a su entero dominio; finalmente, el observador se ha construido una jaula en la que conserva el ave que otrora incendiaba el amplio cielo, y desde allí la sigue estudiando, hasta que un día no necesita ya ni de la jaula ni del ave, ni ningún instrumento para medir u observar, un día, por fin, logra la hazaña del sumo Creador, y puede *crear* su propio ser volátil, pluma por pluma *idéntico* al que antaño había observado volar libremente, y —¡oh, maravilla!— ésta nueva ave es la más *real*, la más *auténtica*, pues todos sus secretos han sido finalmente descifrados y no hay nada en ella que no remita a la perfección. Y el que observaba, mente atestada de deseos, llamó conocimiento a las anotaciones que escrupulosamente garabateaba en su libretilla, al nombre que le puso al ave y a toda la clasificación que desplegó, a la tecnología que ideó para observarla primero y para atraparla después, a la jaula en la que resguardó al ave como un tesoro hurtado a los cielos, a la capacidad para replicar hasta la última pluma del ave en un nuevo animal incubado artificialmente, inmune a las enfermedades y a la muerte, y en definitiva predecible y manipulable; pero algo le había pasado por alto a aquel sujeto, y fue que el ave sintética que tenía ante sí no era la misma que había visto surcando los cielos una mañana, tampoco lo era a la que le había puesto un nombre, y ni siquiera lo era la que por segunda vez vio, con ojos blancos de anhelo, intentando

repetir aquella primera experiencia de maravilla que un día lo arrebató. Habría que ver cuál es el triste vuelo del ave encerrada en su jaula, por más grande que ésta sea, o bien, el vuelo de esa otra ave artificial, que haga lo que haga, será ya algo previsto y contado dentro de las probabilidades que sus artífices habían calculado previamente<sup>126</sup>; pero, aun suponiendo que las aves puedan efectivamente ser capturadas y mantenidas dentro de jaulas (es decir, que sigan siendo lo que *son*), ¿puede procederse de igual forma con la vida? ¿Qué jaula es lo suficientemente amplia para apresar a la vida? ¿Quién lo suficientemente poderoso para medir y descifrar todo lo que *es*? ¿En qué cabeza cabe el universo todo? Y, por último, ¿qué antro sepulcral, qué concepto puede expresar verdaderamente lo *originario*, lo que subyace a “todas las cosas”, lo que ahora mismo es en todos y cada uno de los aspectos de la vida?

Así, los constructores de conocimientos han procedido, a la caza de todo aquello que hay vivo para encerrarlo en sepulcros, en jaulas, en conceptos que den una expresión clara de aquello, pero esto a fuerza de detener el natural movimiento que a todo lo vivo impulsa; de esta manera llegaron al concepto más grandilocuente y a la vez abstracto de todos cuantos hay, un concepto verdaderamente vasto con el cual podría darse respuesta a todos los problemas planteados respecto de cada ámbito y cada elemento de la existencia, aunque ese mismo concepto se convertiría en un problema que daría paso a la “historia de las respuestas” o bien, historia de la filosofía; y es que este concepto no sólo hablaba sobre la vida o sobre la naturaleza, sino sobre todo aquello que la humana mente podía pensar (la cual, por cierto, es de un apetito insaciable, de manera que el tal concepto se seguía robusteciendo constantemente); y este concepto es el de “el Ser<sup>127</sup>”, el cual se afinca en un estadio previo a la explicación sobre el surgimiento o principio de todas las cosas, pues con este gran concepto de lo que se trata no

---

<sup>126</sup> Ya Nietzsche adelantaba una crítica a las palabras y su peculiar relación con el conocimiento, pues que éste, por más riguroso o elevado que se presuma, no es en realidad más que las relaciones que tiene el hombre con los conceptos, o con el lenguaje en su conjunto (*cfr.* Nietzsche, 2011, pág. 601).

<sup>127</sup> Es digno de tener en consideración el “más mísero origen empírico” de este concepto, que en el fondo no significa más que “respirar”, y alude, por tanto, a la vida (*cfr.* Nietzsche, 2011, pág. 601; y también Cordero, 2013, pág. 61).

es ya de dar cuenta del origen de todo lo que es, ni tampoco de lo que las cosas son o por qué son así, sino antes aún, se sitúa en un punto de observación desde el que se hace patente que hay cosas, y no más bien “nada”, de manera tal que había que explicar cómo es que hay, hubo y habrá cosas, sean éstas las que sean, y por qué la nada absoluta no es posible; así pues, se llegó a la respuesta de que todo lo que es, lo es precisamente porque hay Ser, y porque el no-Ser o la nada son imposibles y por tanto impensables<sup>128</sup>. Pero el Ser se erigió como una gran prisión de cuyos muros infranqueables ningún “ente” ni ninguna cosa podía escapar, además de que, como es natural que pase con los conceptos, según lo anteriormente expuesto, todo lo vivo y con ello la vida entera terminaron sucumbiendo ante los cazadores que enarbolaban la bandera del Ser, y fueron encerrados tras sus barrotes, sirviendo por tanto al Ser y a sus representantes, y por otra parte, no se hizo esperar que ante el concepto suplantando a la vida se comenzaran a preguntar los hombres de conocimiento dónde estaba el Ser, cómo es que semejante concepto fundamental de la existencia no aparecía ante los sentidos, cómo podía accederse a éste y cuáles serían las características que mejor lo podían definir. Y el Ser, al tratarse de lo más auténtico y acaso lo único real, no podía encontrarse en “este mundo” ni en “esta vida”, por mucho que mundo y vida “participaran” de él, de manera tal que se le localizó en otros planos

---

<sup>128</sup> En efecto, el Poema de Parménides de Elea es considerado por los especialistas como un parte aguas dentro de la tradición filosófica griega en general, y de la presocrática en particular, pues a diferencia de sus antecesores, Parménides parece no postular ningún principio material para explicar la *physis* o “naturaleza”, sino que más bien parece estar hablando de las condiciones del pensar y de lo único verdaderamente pensable, que coincidiría con la verdad (que una diosa se encargó de transmitirle, al menos, según algunos interpretan, en sentido alegórico). Es en este sentido que Eggers y Juliá dicen: “nosotros hallamos en el «discurso de la Verdad» del poema una polémica cosmológico-metafísica frente a la filosofía jónica” (Eggers & Juliá, 2003, p. 262). Como sea, más sobria resulta la consideración de Cordero: “Como ‘hay’ cosas (...) era lícito investigarlas, cuestionarse sobre sus orígenes, sus componentes, sus uniones y desuniones. Podemos afirmar que todo fue cuestionado, salvo este hecho aparentemente obvio: la existencia de esas cosas. La *teoría* de Parménides se coloca en un plano diferente. Su punto de vista se interesa en ese hecho básico *supuesto* por sus predecesores: ‘hay cosas’” (Cordero, 2005, p. 34). Por otra parte, el núcleo del poema consiste en la afirmación de la diosa de que “es” (*éstin*), y que no es posible no ser, de donde se ha extraído precisamente la conclusión de que de lo que el poema hablaba, era del “Ser”. Luis Andrés Bredlow lo señala bien: “El problema crucial al que debe enfrentarse toda interpretación de los fragmentos de Parménides reside en el sentido en que se ha de entender la palabra *ἔστιν*, ‘ES’, y su negación *οὐκ ἔστιν*, ‘NO ES’, en las que se resumen, respectivamente, las vías de la verdad y del error que la diosa presenta, al iniciar su discurso, como las únicas vías de búsqueda que cabe concebir” (Bredlow, 2000, p. 33).

y se desarrolló toda una gimnasia, las más de las veces meramente intelectual, aunque en otras también corporal, para acceder a ese otro mundo y esa otra vida donde se encontraría el Ser, y a éste se le definió esencialmente por su magnífico estatismo, su invariabilidad, su atemporalidad, y en fin, dicho someramente, por su perfección. Sin embargo, para que se desplegara la “historia de las respuestas” en la cual todo esto habría de tener cabida, hubo un momento crucial en el que un hombre estuvo en una encrucijada en la que convergían todos los caminos del universo, encrucijada desde donde, por tanto, alcanzaban a divisarse, apenas mínimamente, cada uno de los surcos incontables del vasto universo, y lo que divisó fue tan enorme que, antes de emprender el viaje habiéndose decidido por alguno de los caminos, simplemente sonrió... Y en los versos que escribió al regresar de su viaje, plasmó acaso ese momento de maravilla que sintió mientras se encontraba en la encrucijada, y el secreto de su sonrisa mientras aguardaba contemplando los vastos caminos del universo, lo expresó escribiendo simplemente “es”<sup>129</sup>. Ahora bien, ¿por qué alguien se molestaría en decir “es”, pretendiendo con ello revelar la verdad profunda de todas las cosas? ¿Qué significa el hecho de que “es”? Para los “amantes del conocimiento” se hace patente que la interrogante a que esa enigmática afirmación da respuesta no es ya al estilo de: ¿cuál es el principio de todas las cosas?, al menos no en tanto que en primera instancia no implica ningún elemento material que pueda situarse como generador de todo cuanto es, de manera que si la respuesta pretende ser una afirmación sobre la verdad de todas las cosas, ha de situarse en otro nivel, aún primitivo (lo cual se nota en su modo de expresión versificada), pero que de alguna manera prefigura las respuestas que el pensamiento elaborará más

---

<sup>129</sup> Dos son los caminos que se plantean en el poema parmenídeo, caminos por los cuales se puede echar a andar el pensamiento y por tanto conocer las cosas, y sobre todo, la verdad de todas ellas. Estos dos caminos, como se señalaba en la nota anterior, se corresponden, el primero, al “ES”, y el segundo a su exacta negación, “NO ES”. De por qué habría elegido Parménides tan extraño inicio para “su filosofía”, Cordero anota que: “El punto de partida de Parménides es el desnudo *éstin* porque el filósofo quiere privilegiar una certeza innegable (...): ahora, en el presente, en este instante mismo, ‘se es’. No importa quién o qué ‘es’, pero nadie, y menos aún un futuro filósofo, puede ignorar que ‘se está siendo’” (Cordero, 2005, pp. 68-69). Más adelante volveremos sobre la denominación “lo que *está siendo*” y sobre el carácter *presente* de ello.



acabadamente conforme se vaya desarrollando. Y así, surgen, entre otras, tres maneras representativas de entender dicha afirmación<sup>130</sup>.

En primer lugar, se hace del sujeto de “lo que es” al Ser, lo cual no es propiamente principio de las cosas, sino sustrato perenne que a la vez se revela como condición de posibilidad para que todas las cosas particulares puedan ser (a las cuales, por cierto, se las denominará como “entes”). Hay por lo tanto una distinción básica que sirve para entender al Ser, y es que los entes se oponen esencialmente, esto es por definición, al Ser, mientras que éste no es precisamente que se oponga a ellos, sino que más bien los abarca, como categoría máxima que comprende a todos los demás géneros y especies. Así pues, el Ser es el principio (no material) de todos los entes o cosas que conforman la realidad, sin que sea ello mismo un ente más que se encuentra dentro del conjunto de las cosas, y, no obstante, todas las cosas participan de alguna manera del Ser, pues si no fuese así, no podrían realmente existir. Sin embargo, mientras que los entes son cognoscibles de manera más o menos inmediata, a través de los órganos de los sentidos, en ninguna parte se percibe el Ser, pues todo lo que se percibe por medio de los sentidos es un ente (o alguno de sus “accidentes” o características), y no siendo el Ser propiamente ningún ente, no se le puede percibir por la sensación ni estar en este mundo. Ahora bien, se hace precisa una especial caracterización de lo que los entes son para deducir de allí la esencial diferencia de éstos respecto del Ser, y por consiguiente, de alguna manera, lo que el Ser es y cómo es que puede conocerse; y lo esencial de los entes es encontrarse condicionados por una situación espacio-temporal, además de poseer un conjunto de cualidades, tanto específicas como accidentales, pero ninguna de las cuales permanece enteramente ni le hace al ente concreto perdurar a través del tiempo, dicho de otra manera, lo más característico de las cosas es que éstas cambian y se agotan, nacen y mueren, y en suma,

---

<sup>130</sup> Estas interpretaciones son apenas esquemáticas y no agotan las interpretaciones de los especialistas en torno al poema de Parménides; si se gusta, son las que prevalecen aún en varias escuelas y cursos no especializados sobre filosofía antigua.

devienen<sup>131</sup>. Y en el devenir se encuentra el meollo de la cuestión, pues mientras que todas las cosas se encuentran en devenir, que no es otra cosa más que mutación, cambio e impermanencia, —lo cual por cierto implica que éstas no se puedan conocer más que por los sentidos, lo cual no deja de ser un conocimiento en buen grado parcial y no del todo verdadero (puesto que para cada individuo cognoscente la sensibilidad será variante, aun echando mano de los mejores aparatos para registrar las cualidades sensibles de las cosas)—, lo verdadero exige que se pueda conocer plenamente, por lo que, por una parte, ha de representar lo opuesto de la esencia de las cosas, es decir, ha de consistir en lo más fijo e invariable, lo sin-cambio, y por otra parte no ha de conocerse a través de los sentidos sino únicamente por medio de una facultad “superior” que logre captar lo atemporal, lo inmóvil, lo esencial, y esta facultad es el pensamiento. Por lo tanto, la esencial diferencia que se da entre los entes y el Ser es aquella que marca la distinción entre dos órdenes o “niveles de realidad”: por una parte, el orden de lo aparente o de los fenómenos, y por otro el de lo “realmente real” o lo verdadero, que incluye asimismo la distinción epistemológica entre los sentidos y el pensamiento, o entre lo sensible y lo inteligible. Evidentemente estos dos órdenes deben de estar separados, por lo que debe haber alguna distancia entre este mundo de apariencias en el que todo deviene, y aquel otro en donde todo permanece fijo siendo enteramente lo que es, sin mutaciones y sin agotarse nunca, mundo vedado a quienes sólo perciben a través de los órganos de los sentidos y concedido, en cambio, a quienes a través de una vida contemplativa se ejercitan en el pensamiento, y con esta distancia se crea el reino de lo “trascendente” así como el dominio de la ciencia dada en investigar las esencias inmutables de las cosas: la metafísica<sup>132</sup>. De esta manera queda propiamente definido el Ser como lo verdadero, lo trascendente, lo inteligible, del cual se dan

---

<sup>131</sup> Y aquí suelen ver algunos no sólo una polémica contra la antigua “escuela jónica”, o contra los cosmólogos, sino especialmente en contra de Heráclito, “filósofo del devenir”. Esto sólo conviene anotar para tener presente en qué perspectiva se sitúa la interpretación referida en este pasaje.

<sup>132</sup> Así por ejemplo, a decir de Guthrie, en el Poema se hace patente por vez primera la distinción entre “sentidos” e “intelecto” o “razón”, así como entre “realidad y “apariciencia”, o lo “verdadero” por oposición a lo “irreal” (cfr. Guthrie, 1993, pág. 39-40). Evidentemente esta es una interpretación que apunta al “idealismo platónico”, por lo que quienes interpretan así los versos parmenídeos, hacen del eleata un —imposible— platónico. (Véase también Bernabé, 2008, pág. 150).

una serie de señales extraídas deductivamente para reconocerlo: es inengendrado e imperecedero, puesto que todo nacimiento y toda muerte representarían un cambio y ante todo supondrían un no-Ser, pues se admitiría que algo que no era vino a ser, del mismo modo que lo que es en algún momento dejará de ser, no obstante el no-Ser es impensable y por ello imposible; en segundo término se dice que es único, lo cual se entiende como que es “uno”, es decir, no puede haber varios “Seres”, puesto que ello supondría alguna división o frontera en la cual habría algo que remite al no-Ser, necesario para marcar la diferencia entre “un Ser” y el otro, pero siendo imposible el no-Ser, lo único que hay es Ser, uno, y por la misma razón homogéneo, continuo e indivisible (caso contrario cabrían en él atisbos de “mayor” o “menor” Ser, lo cual no puede ocurrir, puesto que cualquier gradación o diferencia supondría su relatividad consigo mismo, y por tanto un nuevo caso de no-Ser); por otra parte ha de ser inmóvil, pues de igual manera todo movimiento supone el cambio de un estado a otro, pero el cambio incluye en sí mismo un estadio, por ínfimo que sea, de no-Ser; y así, por último, es perfecto y acabado, nada le falta ni nada le sobra, razón por la cual no precisa tampoco de ningún tipo de movimiento<sup>133</sup>.

En segundo lugar, la afirmación de la verdad profunda de las cosas, o de lo que las cosas *son*, al darse bajo la forma de “es”, o bien, “lo que es” por oposición a “lo que no es”, se entiende como el postulado de un principio lógico, con lo cual la afirmación adquiere un cariz metodológico-epistemológico, pero ante todo proposicional (y no olvidemos que, en primer término, el conocimiento se empieza a estructurar como una secuencia ordenada de proposiciones), con lo cual se establece el primer cimiento para posibilitar un uso correcto del pensamiento y del lenguaje, y por lo tanto, la pauta para acercarse a la verdad entendida justamente como aquello que se adecúa a la corrección del pensamiento, es decir, en último

---

<sup>133</sup> Antiguas son las interpretaciones de la “escuela eleática” como un grupúsculo que predicaba la “imposibilidad del movimiento”, y como consecuencia de esto, la negación de “este mundo” y la afirmación de un mundo trascendente, (p. ej. Véase [28 A 22] Pseudo Plutarco, 5 [Eggers & Juliá, 2003, 890, pág. 283]). Más sorprendentes son, no obstante, las interpretaciones modernas, por ejemplo de Guthrie, para quien también el poema consistía en una polémica contra los pitagóricos, una crítica por el “salto” que aquellos dieron del plano de las figuras geométricas al de la naturaleza física, y que por tanto lo que a Parménides le interesaba era el mundo de las figuras geométricas, los objetos del pensamiento, y no los de las sensaciones (*cfr.* Guthrie, 1993, pág. 63).

término, al principio establecido. Y tal principio lógico es el principio de identidad, del cual se desprenden todos los demás principios lógicos; así pues, al establecer que lo único pensable es “lo que es”, mientras que “lo que no es” es imposible de pensar, se entiende que con “lo que es” se refiere a todo aquello que es lo que es, que no puede por tanto definirse como “lo que no es”, en tanto que ello revelaría una flagrante contradicción, pero tampoco puede, si se pretende decir suma verdad —es decir, definir algo de manera absolutamente correcta— definirse por oposición a lo que esa misma cosa no es, puesto que pese a respetar otro de los principios lógicos (principio de no contradicción), se admite hasta cierto punto el no-Ser relativo, además de que no se dice lo que la cosa en cuestión es, sino en todo caso lo que ella no es. Por consiguiente, la única definición absolutamente correcta es la que toma la forma lógica del principio de identidad, que a manera de proposición puede versarse como “A es B”, o incluso, más acertadamente como “A es A”, en donde tanto el tema como el predicado se ven subsumidos en el núcleo esencial de la definición que es de igual forma el de la identidad, es decir, el índice de predicación o cópula, y que en la simbología de la lógica se representa por medio del signo de igualdad, es decir, como “ $A=A$ ”. De esta manera entendida, la verdad aquí expuesta no remite a ningún mundo trascendente ni a ninguna diferencia intrínseca en la realidad, sino que nos encontramos más bien en una regularización del pensamiento, el cual, de funcionar correctamente, sólo puede pensar “lo que es”, es decir, la identidad, mientras que pensar todo aquello que no sea idéntico significa pensar erróneamente, o pensar la contradicción, lo cual no puede ser sino un error en el uso del pensamiento; las señales dadas respecto a “lo que es” (inengendrado e incorruptible, uno, homogéneo y continuo, inmóvil, perfecto y acabado) no corresponden tanto a cualidades de aquello trascendente o separado del mundo de las apariencias, sino más bien características que se infieren de seguir el principio de identidad para cualquier proposición, se tratan, pues, de deducciones lógicas que se corresponden con todo un aparato lógico que se afina en el principio de identidad. Lo que importa aquí no es hablar de la realidad, sino pensar correctamente, pues mientras que la realidad es secundaria y siempre dependiente del pensamiento que la aprehende (el cual, como ya se ve,

puede ejercerse correcta o incorrectamente), el pensamiento es lo que determina y garantiza toda posibilidad de conocimiento, toda construcción de proposiciones verdaderas, y es que en último término sólo un pensamiento articulado correctamente (esto es, lógicamente según el principio de identidad) puede decir algo correcto del mundo, con lo cual, quien piensa de manera correcta, conoce verdaderamente<sup>134</sup>.

En tercer lugar, puede entenderse “lo que es” como una afirmación veritativa respecto de la realidad o de las cosas, en el sentido de una extensión o aplicación del principio de identidad a un estado de cosas o al conjunto de todas ellas. Es decir, se admite por una parte que lo que rige todas las cosas de la realidad es precisamente el principio de identidad, de manera que “el cielo es el cielo”, “esta página es esta página”, “tú eres tú” y “yo soy yo”, aunque, por otra parte, también se declara que precisamente eso es lo más difícil de pensar, y que el trato de los hombres con las cosas remite más a una falsificación de las mismas, en tanto que se predica (y por tanto se entiende) de cada una de ellas algo más de lo que son, de manera tal que no sólo es que aquí se case la lógica con la realidad, sino que además hay una especie de reconocimiento de dos órdenes de realidad, aunque se da una inversión respecto de la jerarquía de éstos, pues si en el primer caso, como veíamos, “este mundo” de la experiencia sensible era reducido y en buena medida despreciado por tratarse de un mundo de apariencias e ilusiones, engañoso por tanto, y más bien se aspiraba a un mundo “realmente real”, verdadero, trascendente, ahora el mundo de la apariencia es más bien ese mundo trascendente, mundo de esencias que no se encuentra “aquí” y que parece como una fantasmagoría para fugarse del único mundo que hay, pero también y en último término, lo es todo mundo de interpretaciones que al predicar cualesquiera cosas de éste mundo que es, dicen por ello mismo algo que no es lo

---

<sup>134</sup> Sería torpe negar esta segunda interpretación, al menos por una parte, en tanto que efectivamente, en el Poema parmenídeo hay una enunciación de una verdad, o si se quiere de un principio, la identidad; sin embargo, hacer de Parménides el “filósofo” que inventó o que descubrió (según se guste ver) el principio lógico de identidad que rige hasta nuestros días nuestro pensamiento, y que se enseña como el fundamento de la disciplina de la lógica en las escuelas, es trastocar bastante las cosas. En efecto se enuncia un principio de identidad, pero lo que este principio implica muy poco tiene que ver con lo que se enseña en las academias. Esto será desarrollado más abajo.

que es, y crean por así decirlo un “doble”, una suplantación de las cosas generada por las erróneas interpretaciones o asignación de nombres que pasan por alto que las cosas no pueden ser más que aquello que son, es decir, que la única afirmación verdadera de las cosas es la que toma la forma de la tautología, y por consiguiente la manera más auténtica de habitar sería aquella que admitiera las cosas tal como son y tal como suceden, sin pretender que sean de otro modo<sup>135</sup>.

Podemos ahora volvernos sobre las perspectivas descritas y sopesar cuál de ellas convendría más para interpretar de la mejor manera posible la enigmática afirmación de que “es”: ¿por qué hemos de inclinarnos: por el Ser, por el principio lógico de identidad, o por la realidad objetiva? No obstante, erraríamos si nos atenemos a estas interpretaciones que más bien se han convertido en teorías de algo que seguramente no lo era en primera instancia; podemos escuchar ciertamente con gran asombro a los doctos “amantes del conocimiento” discurrir sobre estas cosas y finalmente exponer cada cual, con un dejo de maestría y erudición, sus respectivas teorías respecto de lo que el hombre de la encrucijada pudo querer expresar con sus versos, aunque a decir verdad, nos dirían, su enigmática expresión se explica por pertenecer todavía a una época arcaica en la cual las herramientas lingüísticas a su disponibilidad eran todavía limitadas, y con todo, haciendo uso de las expresiones épicas que determinaban hasta entonces los grandes poemas didascálicos, supo exponer de magistral manera, casi tan clara y precisa como la posterior prosa filosófica, unas ideas sumamente revolucionarias que marcarían un quiebre respecto de la tradición todavía apegada a un universo mítico y teológico, fue el primero que supo ver en el concepto la mejor herramienta para captar las verdades últimas del mundo, y sobre todo llegó al concepto más fundamental de todos; pero los que así hablaran habrían

---

<sup>135</sup> Por ejemplo Guthrie, de manera un tanto confusa, llega a afirmar que el sentido de *ésti* para Parménides es existencia, con lo que se admite la tesis de que “lo que es, es”, pero meramente en el sentido de que existe, de que es real (cfr. Guthrie, 1993, pág. 42). De manera semejante, Barnes distingue entre un “uso completo” (existencial) y un “uso incompleto” (cópula predicativa) del término; pero, según su interpretación, tiene un claro sentido existencial, como lo que existe “real” y concretamente (cfr. Barnes, 1982, pág. 195-198). Así, el sujeto de *ésti* vendría a ser “todo aquello que puede ser estudiado o investigado” (cfr. Barnes, 1982, págs. 199-200). Un planteamiento acorde a este tercer grupo de interpretaciones, pero llevado a su radicalidad, se encuentra en Clément Rosset (véase *El demonio de la tautología*, 2007).

convertido ya lo que era poesía en ciencia, el verso en prosa, y la expresión de una experiencia integral en unos cuantos retazos de metáforas que terminan poniendo la vida al servicio de la más árida lógica. Bajo la óptica de nuestros eruditos, el poema de aquel caminante se torna en una buena alegoría en cuyo seno contiene los conceptos más importantes del pensamiento, las jaulas más lustrosas en las que hacen caber todas las cosas, la tranquilizadora inmovilidad de la idea, siempre igual a sí misma, la identidad que escapa a toda negación y que es principio de un orden de jerarquías. Conviene analizarlo un poco más de cerca. Lo primero que nos viene a las mentes es que la idea del Ser, como un reino separado del mundo de las apariencias y donde habita la verdad, resulta incompatible con la homogeneidad y la indivisibilidad que se anotan como señales de “lo que es” en el poema, pues evidentemente tendría que haber una separación entre uno y otro mundo, además de que no se explicaría cómo o por qué surge la duplicidad, la inautenticidad de un mundo de apariencias que no obstante participan del Ser, a menos que se esforzara uno por elucubrar las más enredadas teorías que justificaran la separación así como la necesaria participación de un mundo en otro, pues, ¿cómo podría haber el Ser y las apariencias?, ya que si aquel se supone “uno”, por lo menos habría algo más que el puro Ser, pese a tratarse de apariencias o ilusiones<sup>136</sup>. Por otra parte, si todo consiste en la postulación del principio de identidad, ¿qué puede esto decirnos acerca de la experiencia cotidiana que tenemos con cosas y con hombres? Ya que, al menos como la tradición ha querido entender este principio, en su forma de “A=A” (o “A es A”), no se nos revela en ninguna parte que las cosas cumplan con esta legislación, únicamente sucede en el plano proposicional, donde los conceptos o los términos de una proposición pueden fielmente mantenerse siendo los mismos que son, mientras que las cosas con que a diario tropezamos se encuentran cambiando, transformándose, envejeciendo (y de ahí parece nacer la necesidad de postular un

---

<sup>136</sup> En contra de esa interpretación podemos evocar a Nietzsche, quien no obstante también interpretaba a Parménides con ojos platónicos: “Se trata de una escisión antinatural del intelecto, cuya consecuencia última es la división entre espíritu (capacidad de abstracción) y cuerpo (aparato sensitivo inferior), y ya conocemos las consecuencias éticas de esto en Platón, para quien la tarea del filósofo consiste en liberarse al máximo del cuerpo, es decir, de los sentidos” (Nietzsche, 2003, p. 105). Como se ve, es bastante aguda la crítica, pero sorprende que Nietzsche haya creído ver semejante “escisión antinatural” en un preplatónico.

mundo separado donde el principio de identidad se cumple cabalmente, aunque en tal mundo ya no se reduce al ámbito de las proposiciones o enunciaciones conceptuales, sino que más bien es el modelo conceptual el que se amplía y se posiciona como paradigma de todas las cosas particulares de la experiencia). Y de igual forma, entendiendo la aseveración como la aplicación del principio de identidad a las cosas concretas de “este” mundo de la experiencia sensible, queriendo hasta cierto punto refutar el dogmatismo que se impone al aceptar un mundo trascendente, lo que se hace es establecer un nuevo dogmatismo en el que aparentemente las cosas de la experiencia son lo que son en sí mismas, es decir, se trastoca la trascendencia en inmanencia, y se hace de todas las cosas algo idéntico a sí mismo e independiente de aquel que dé cuenta de ello, por lo que se viene a postular un objetivismo en donde la única metodología acertada es la de la tautología, hablando de la realidad entendida como conjunto de estados de cosas, de los cuales es posible extraer evidencias, como si se supiera lo que cada estado de cosas es en sí y por sí mismo y suponiendo por consiguiente que hay una denominación específica o esencial para cada cosa, de manera tal que sea posible decir sin titubear que aquello es lo que es, sin que importe quién es el “legislador” que se encarga de postularlo. Se hace notar, por consiguiente, que desde estas tres posturas se sitúa el contenido de la afirmación en algún otro plano que no coincide con la experiencia cotidiana de las cosas, ya sea en un ámbito trascendente, ya en el plano del esquematismo lógico que subsume toda experiencia a su nomotética, o ya en el de las realidades “objetivas” que tienen valor por sí mismas y que bien visto es la inversión de la postura trascendente y la extensión de la postura logicista, con el añadido de que hace de la tautología la metodología propia para decir verdad de este mundo, confundiendo concepto con experiencia.

Se trata de preguntarse ahora, francamente, por qué alguien diría de todo lo que es, que “es”, pero para poder profundizar en esta afirmación es preciso acudir a la encrucijada de nuestro caminante, situarnos desde ese punto en el que se divisan los varios caminos interminables que conducen a los recónditos lugares del universo, y dejar aparecer la pregunta que ante lo maravilloso le podría



aparecer a cualquiera: no se trata de saber a dónde llevan todos esos caminos, tampoco se trata de preguntarse cuál elegir, sino más primordialmente ¿por qué hay caminos?, o mejor, ¿qué es lo que hay?, pues sabiendo qué es lo que *hay*, uno podría precisar por qué eso tiene caminos, a dónde conducen éstos, cuál es preciso tomar y cuáles abandonar, y en definitiva, plantearse la pregunta por la verdad de todas las cosas, incluido uno mismo, pues la verdad de todas las cosas remite al origen, por una parte, y por otra al final, es decir, de dónde vienen (de dónde venimos a ser) y hacia dónde convergen o terminan (o qué nos espera, si es lícito hablar así, en la muerte). Así pues, insistamos en la pregunta: ¿qué es lo que *hay*?, e incluso, si se quiere, podría preguntarse: ¿qué es?, o bien, ¿qué *hay*?; y ante tales preguntas se nos dice simplemente que *es*, o también que *hay*, sin implicar ninguna cosa de las que se prediquen tales afirmaciones<sup>137</sup>. Podemos examinarlo detenidamente por ambas partes. Como ya se señalaba más arriba, el “*es*” se utiliza en varias lenguas como un índice de predicación o cópula, es decir, nada dice por sí mismo sino que precisa de un sujeto que conecta con un predicado, o algo de lo que se habla y lo que se dice de aquello, por lo que ejerce una conexión que remite a la definición de algo, sin embargo aquí es dicho sin sujeto y sin predicado alguno, con lo que de alguna manera, si se quiere entender según las leyes de la gramática, la cópula ejerce tanto la función de sujeto como de predicado, es decir, encierra su propia definición<sup>138</sup>, con lo cual nos acercamos precisamente a la función tautológica que bien supieron deducir algunos estudiosos con anterioridad. No obstante, como tautología nada nos dice que pueda informarnos acerca de su identidad, salvo que cumple cabalmente con ésta,

---

<sup>137</sup> De acuerdo con Bredlow, el “*es*” responde a la pregunta por la *physis* o naturaleza de las cosas, y se formula precisamente como “¿qué es...?”, y se relaciona con la peculiar manera griega de plantear el problema por la verdad; se responde a manera de juicio predicativo: “A es B”. La cópula remite a la definición de la identidad o esencia de algo (cfr. Bredlow, 2000, pág. 35). Ahora bien, por otra parte es necesario rescatar el doble significado de *éstin*, o al menos la doble traducción más próxima al sentido del original: “El εστι, sin predicado ni sujeto, acaba confundándose con εστι, cuyo equivalente es ‘hay’ o ‘está’. Así, se tiene un término dicho en absoluto con dos sentidos (también ellos absolutos): por una parte el índice predicativo y por otra el índice locativo” (Bredlow, 2000, p. 38).

<sup>138</sup> Para Cordero, “un hecho insólito confirma que el ‘*éstin*’ es inseparable del ‘sujeto’ que él mismo ha producido (pues, como dijimos en varias ocasiones, sólo de ‘lo que está siendo’ se puede decir que ‘es’), pues las pruebas del carácter absoluto, necesario, único del ‘es’ se refieren al ‘siendo’ (*eón*): ‘lo que está siendo’ representa al ‘es’, pues sólo ‘siendo, se es’” (Cordero, 2005, p. 194).

así, por el momento parece que no es del mundo del que se habla, sino sólo de un concepto encerrado en sí mismo, pues si se pregunta: ¿qué es lo que “es”?, no podría sino contestarse “lo que es”, y si se pregunta ¿qué es de lo que “es” o qué le sucede, o qué atributos tiene?, sólo se responde que “es”, por lo que queda algo como: “lo que es, es lo que es”<sup>139</sup>. Otro tanto nos pasa si examinamos ésta vez el índice locativo del *hay*, puesto que éste suele indicar un objeto y un lugar, es decir, señala qué es lo que hay y dónde lo hay (y, si se gusta, cuándo), pero tal como pasa con el índice de predicación, aquí aparece el índice locativo “desnudo”, sin ningún complemento que pueda dar información alguna de qué es de lo que se habla y de dónde se encuentra aquello, por lo que también en este caso pareciera tal índice asumir ambos complementos dentro de sí mismo, por un lado el objeto, y por otro el lugar, de manera que si se pregunta: ¿qué es lo que “*hay*”?, se responde que lo que *hay*, sea lo que sea, y si se quiere saber ¿dónde está lo que “*hay*”?, no puede sino decirse que donde sea, en cualquier parte, siempre que ésta no sea un sitio localizado y determinado plenamente; por lo tanto se puede expresar del siguiente modo: “*hay* lo que *hay*, donde lo *hay*”<sup>140</sup>. Lo que resulta de esto es algo sumamente interesante, pues lo que les pasa a ambos índices al ser dichos de manera absoluta es que precisamente dejan de ser tales índices, meros señaladores o conectores entre términos, para querer expresar algo en sí mismos, pero ¿qué es lo que expresan? Más allá de la hueca tautología, lo que el “es” expresa es la suma identidad, la forma más excelsa de ésta, y por consiguiente de la definición, puesto que toda definición en el fondo tiene la forma del principio lógico de identidad, y la definición más exacta es aquella en que el predicado coincide con el sujeto, es decir, precisamente, la tautología; pero no nos dejemos

---

<sup>139</sup> Por una parte, para Cordero: “Cuando Parménides dice ‘*éstin*’, simplemente, de manera aislada, constata (o propone) un hecho: que ‘hay’, que ‘existe’, ‘que se es’, ‘que se está siendo’, ‘que se da una presencia’. Ahora bien, ¿qué es lo que hay, qué es lo que existe, qué es lo que está presente? *Por el momento*, es decir, como punto de partida de su sistema, Parménides no lo dice, y no lo dice porque quiere privilegiar el hecho de estar presente y no un eventual ‘sujeto’ que asumiría ese rol” (Cordero, 2005, p. 78). Por otra parte, la fórmula final la retomo de Bredlow, quien sin embargo la anota más elaboradamente, y explica así su génesis: “de manera que ‘ES’ podría interpretarse como abreviatura de lo que, en un lenguaje menos divino y más corriente, sería algo así como ‘Lo que es lo que es’, fórmula que, a fuer de tautológica, no puede menos de ser verdadera, en tanto que su negación, ‘Lo que es NO ES lo que es’, sería la contradicción pura” (Bredlow, 2000, p. 37).

<sup>140</sup> (Cfr. Bredlow, 2000, p. 38).

engañar, que no estamos evocando las interpretaciones de los doctos en la materia, que de lo que se trata no es del establecimiento de un principio lógico (tal como lo manejan las escuelas) ni tampoco de la defensa del concepto (o especialmente de la tautología) como método para pensar la realidad, se trata más bien de que lo que se expresa es la absoluta identidad, la perfecta definición, y por tanto determinación, limitación, acabamiento, perfección. Por lo tanto, de momento podemos decir que lo que es, sea lo que sea, es algo absolutamente idéntico, bien definido, determinado y acabado<sup>141</sup>. Pero lo contrario sucede al pensar en el “*hay*”, pues éste no remite a ninguna información que dé cuenta de objeto o de lugar alguno, y pese a tener la forma de la tautología, lo que se hace evidente es más bien que aquí aquello de lo que se hable y esté donde esté le hacen cumplir con la más absoluta indefinición e indeterminación, pues no se sabe qué es lo que hay, y ni siquiera puede decirse plenamente de lo que “*hay*” que “*es*”, y tampoco puede saberse dónde lo “*hay*”, por lo que además se hace notar la ilimitación y la falta de perfección de ello. En suma, coinciden en una sola expresión lo idéntico y lo no idéntico, lo definido y lo indefinido, lo determinado y lo indeterminado, lo limitado y lo ilimitado: “lo que *es*, es lo que *hay*”, o bien, “lo que *hay*, es lo que *es*”<sup>142</sup>. Entonces, si queremos imponernos a la idea de que lo que se expresa con tales afirmaciones es el más puro sinsentido, o meros juegos de palabras, tenemos que volver a preguntarnos de qué es de lo que se está hablando, pero reparando en una advertencia crucial: lo que no es, no-es, y lo que no hay, no-lo-hay, es decir, nada hay que pueda definirse por negación a lo que “*es*” o a lo que “*hay*”, pues lo que “*es*”, siendo todo y completo no puede definirse por negación a nada fuera de

---

<sup>141</sup> Y con estas notas de perfección se excluye toda posibilidad de no ser, o cualquier enunciación que diga “no es”; se trata pues, en efecto, de la proclamación de una identidad absoluta expresada por medio del “es”: “el ES de la diosa pretende estar definido en sí mismo, sin ningún NO ES que le dé su ser, como parece razonable cuando lo que ese ‘ES’ quiere definir es sencillamente lo que HAY, la *phýsis* o naturaleza de las cosas; para lo cual era preciso excluir, junto al NO ES absoluto, la inconcebible negación de la *phýsis* en cuanto tal, también la sospecha de una constitución contradictoria de la *phýsis* misma como presencia simultánea de todos los opuestos, a fin de que como sola vía concebible quede la de que ES” (Bredlow, 2000, pp. 60-61).

<sup>142</sup> Cabe señalar que es en esa conjunción de ES/HAY donde se revela lo indisoluble de Lógica (entendido aquí como aquello que es definible y definido, y por tanto puede hablarse de ello, en tanto que se encuentra contenido dentro del sistema de la lengua) y Física o Realidad (que no se refiere a un estado de cosas de las cuales es posible hablar, sino más bien a lo que está ahí donde se habla, de manera indefinida, indeterminada, y que permanece como tal siempre que no se le asigne ninguna denominación). Cfr. Bredlow, 200, págs. 38-39.

sí mismo, ni tener siquiera un fuera o un dentro, ni nada hay que no sea lo que es, pero a la vez se hace imperioso que lo que *hay* sea todo lo que *hay*, y que forzosamente se mantenga como indefinido e indeterminado, caso contrario, al haber algo bien definido y bien localizado, lo que *hay* dejaría de ser todo lo que *hay*<sup>143</sup>. Por lo tanto, retornando a nuestra interrogante, de lo que se está hablando no es de las cosas que conforman nuestra experiencia cotidiana, pues por un lado las cosas no son lo que son definitivamente, sino que se encuentran inmersas en una transformación constante, son producidas y son desechadas, cuanto vemos nace y perece, aunque para cada uno efectivamente las cosas son lo que son debido a ese incomprendido nexo entre lenguaje y cosas, no obstante, lo que el mecanismo del lenguaje impone es que éstas sean lo que son (y que por lo tanto las gentes lo crean así, pero apenas entendido en su parcialidad) por su definición, que es esencial oposición a lo que no son ellas, se definen no sólo tautológicamente sino principalmente por medio de la negación de su opuesto, y después, por exclusión (que asimismo es negación) de cualesquiera cosas que no sean ellas (por lo que vemos de qué manera se aplica aquí el principio lógico de identidad y el principio de no contradicción que se ideó hace siglos en las escuelas para condicionar el recto pensar), dicho de otra manera, todas las cosas de la cotidianidad se definen por un no-ser, y todas las cosas, trátase de aquellas que muy confiadamente llamamos “reales” o bien de los conceptos que aparentemente cumplen con la ley de la identidad, no son más que idénticos a sí mismos, pero no idénticos a lo demás, es decir, son un mero eco distorsionado (e irrisorio) de la identidad absoluta que se predica con el “es”<sup>144</sup>. Otro tanto sucede con el “*hay*”,

---

<sup>143</sup> Es así como se nos va revelando el carácter del principio de identidad que se postula en el Poema, para el cual la definición absoluta viene a coincidir con la indefinición absoluta, por lo que no puede menos que tratarse de un carácter paradójico: “Pues obviamente, cualquier cosa puede dejar de ser esto o aquello, pero nunca puede dejar de ser algo; de manera que la definición perfecta viene a coincidir paradójicamente, en el límite de la abstracción, con la pura indefinición del hecho bruto de haber lo que hay. La masa total de Ser, que nada gana ni nada pierde, permanece siempre constante e inalterable (ακίνητον) perfectamente idéntica a sí misma: lo que es, ‘siendo lo mismo [...] permaneciendo en el mismo estado, descansa en sí mismo’” (Bredlow, 2000, p. 93).

<sup>144</sup> En efecto, aquello que de común llamamos “realidad” no vendría a ser más que resultado de un ordenamiento social y lingüístico, y por lo tanto convencional o relativo, en tanto que todas las cosas cuantas distinguen los hombres no consisten en nada más que nombres, y precisamente esa es la vía de la opinión o del error que la Diosa parece estar señalando en el Poema: “Las

pues todas las cosas que se nos aparecen en la experiencia cotidiana están localizadas en un punto definido en el espacio, y para que esto sea así evidentemente tienen que ser cosas definidas, es decir se presume saber qué son las cosas que hay, y dónde se encuentran; sin embargo, si ya veíamos lo que ocurre en cuanto a lo que las cosas son, es decir, en cuanto a su definición, eso de saber dónde se encuentra cada cosa sólo resulta posible si consideramos un espacio (y si se quiere también un tiempo) relativo, ya que en un espacio absoluto no podría haber coordenadas para localizar ninguna cosa ni señalar dónde es que la hay (si no es que, más bien, toda noción de espacio es por sí misma relativa, y este “espacio absoluto” del que aquí hablo no vendría a ser el mero conjunto total de todos los planos en donde están las cosas, sino más bien lo que *subyace* a todos ellos, que no está en lugar alguno pero que tampoco puede propiamente ser ningún lugar, sencillamente no es nada localizado ni localizable en tanto que carece de toda determinación y por tanto de límites, y vale recordar, entonces, que es precisamente la idea de límite la que posibilita tanto la cuantía del tiempo como la del espacio).<sup>145</sup>

Cabe reparar ahora en el valor verbal que se suele atribuir a ambos índices, al menos cuando no se encuentran desempeñando tal función. Por una parte, el “es” deriva del verbo “ser”, mientras que el “*hay*” lo hace del verbo “haber”, y en ambos casos su significación suele ser la de “existencia”, e incluso, si se gusta, “habencia”, con la salvedad de que siempre es una cosa concreta y bien definida la que se dice que “existe” y dónde; mas aquí llegamos nuevamente al atolladero que ya nos había salido al paso analizando los índices aislados, pues ¿qué “existe”?, ¿dónde y cuándo? Y nuevamente podríamos sumirnos en un intrincado análisis en el que desmenuzaríamos tal verbo y sus pretensiones, o bien,

---

opiniones de los mortales se encaminan por la segunda vía de investigación, y por esa razón están condenadas al fracaso. En vez de reconocer la alternativa ‘se es, o no se es’, sostienen la conjunción ‘se es y no se es’. Para ellos, las cosas, que ‘son’ el ser, nacen, mueren, cambian, o sea, ‘dejan de ser’. Los principios, que ‘son’ el ser, se transforman, se unen o se separan, o sea, se convierten en ‘lo que no eran’, se niegan a sí mismos. Este relativismo sólo conduce a encerrar la realidad como si ella estuviera compuesta por ‘nombres’” (Cordero, 2005, p. 178); sin embargo, mucho hemos de cuidarnos de caer en la superchería de negar este mundo (o lo que *hay*) para postular algún otro mundo trascendente.

<sup>145</sup> Pues: “Tanto el espacio como las tres instancias temporales son inaplicables para el hecho de ser, que, a lo sumo, puede reconocerse como una presencia permanente” (Cordero, 2005, p. 195).

llegaríamos a su forma tautológica: “lo que *existe* es lo que *existe*”, sin tener ningún sujeto ni predicado que no sea él mismo; pero podemos tomar una nueva dirección, y considerar un nuevo aspecto: el tiempo en que se habla es un “tiempo presente” en la tercera persona del singular, lo cual arroja ya luz sobre algo más, y es que la afirmación de que “es” por más que busquemos no puede referirse a ningún sujeto gramatical (ni real) por más elevado que éste sea, sino que es enteramente impersonal su uso, además de que se predica en el momento en que se dice (que no habría que confundir con el “tiempo presente” de las gramáticas, puesto que pese a ser acertada esa clasificación, crea la ilusión de que lo que se dice se encuentra en una línea temporal, de manera tal que es capaz de conjugarse de igual forma en pretérito o en futuro), es decir en el momento, el instante, por lo que su valor es el del “ahora”, con lo cual viene a coincidir con “*hay*”, en tanto que lo que *hay* lo hay también de manera impersonal y “ahora”, y por cierto, allí donde se afirma, es decir, “aquí”, que no es de antemano ningún lugar definido<sup>146</sup>. Y entendido así, podemos arribar a una expresión distinta de tal afirmación, que en su “tiempo” presente indica justamente la presencia, la habencia que se da en el instante, pero a la vez, al carecer de cualquier sujeto y de predicado, se da de manera absoluta, de tal manera que no se trata sólo de “lo que es” o de “lo que *hay*”, de “lo que es lo que *hay*”, sino más bien de “lo que *está siendo*”, justo aquí, justo ahora<sup>147</sup>. Errábamos, pues, al interpretar de manera fija y como sustantivada al “es”, pues ello creaba la apariencia de que hablábamos de algo fijo y definido, bien determinado e inmóvil, pero como ya vimos, en realidad la afirmación era de alguna manera paradójica, en tanto que conjuntaba en una misma expresión lo definido y lo indefinido, lo determinado y lo indeterminado, términos antitéticos que conforman aquello que es idéntico consigo mismo pero que no afianza su identidad en la negación de nada más; y ahora vemos que por el contrario se trata de algo *presente*, algo que se está dando y que, como tal, no

---

<sup>146</sup> Como lo vislumbraron Eggers y Juliá, al reconocer que de lo que se trataba era de la pura presencia, de “vida eterna”, pese a que ellos le dieron el nombre de “Todo” (a lo que propiamente no puede dársele nombre alguno). Cfr. Eggers & Juliá, 2003, pág. 263.

<sup>147</sup> Como anota Cordero: “(...) afirmar solemnemente como lo hace Parménides, que *hay cosas*, significa admitir que ‘hay, lo que está siendo’ o, de manera más general, que, ‘siendo, se es’” (Cordero, 2005, p. 36).

puede ser nada fijo ni inmóvil. De cualquier modo, aunque hemos avanzado bastante, los “amantes del conocimiento” seguirán preguntando ¿qué es “lo que *está siendo*”, qué lo que está “*existiendo*”? ¿Qué *hay*, aquí y ahora? Lo que *está siendo*, lo que *hay*, lo que se encuentra *existiendo*, no es en modo alguno esto que llaman realidad, ni tampoco lo que más solemnemente suelen todavía algunos llamar existencia, puesto que su “realidad” y su “existencia” se reducen a verificar los estados de cosas que configuran la experiencia cotidiana, los hechos que a cualquiera le van sucediendo día con día y que se suponen objetivos, tangibles, materiales y verificables, y que no obstante sólo son la suma de los nombres con que los hombres han pintado las paredes de sus fantásticas arquitecturas, pues rehuyendo a la indeterminación y a la indefinición es como los hombres han podido construir sus verdades, sus hechos objetivos, dándole la espalda a la evidencia menos viciada de todas: que las cosas son lo que son y lo que no son<sup>148</sup>, y que todo aquello que conforma la experiencia cotidiana no es más que la experiencia contaminada por los conceptos y por las designaciones que los “legisladores” han impuesto a las cosas, y así, lo que los más experimentan son los nombres con los que se han acostumbrado a llamar a las cosas<sup>149</sup>. Por lo tanto, ya se va viendo que cualquier cosa que se diga de aquello que *está siendo* o que *existe* no puede ser sino falaz, en tanto que forzosamente, para definirlo, ha de recurrirse a otros nombres, otras denominaciones que ya no son aquello que *está siendo*, que violan el principio de identidad supremo y que hacen de lo que *está existiendo* otra cosa que ello mismo; sin embargo, ya nos lo advertía el hombre de la encrucijada, hay señas varias para reconocerlo, aunque ninguna seña implica el poder definirlo, y estas señas corresponden a la más acabada lógica de la identidad total o integral: lo que *está siendo* es inengendrado e incorruptible; uno, homogéneo, continuo e indivisible; inamovible o inconvencional;

---

<sup>148</sup> Cfr. Cordero, 2005, págs. 185-186

<sup>149</sup> Sin embargo, insistimos en que el carácter convencional de la “realidad” social no ha de llevarnos a pensar el mundo como una ilusión o con un carácter apariencial, por oposición a algún mundo “realmente real”, verdadero, trascendente. Podemos seguir el ejemplo de Bredlow y pensar en una mariposa: ¿es una mariposa? ¿Por cuánto tiempo? ¿Es verdadera o un mero nombre? La mariposa, al igual que todas las cosas con que a diario nos encontramos, es, sin embargo, de todas las cosas, si se quiere hablar con verdad, no puede decirse otra cosa más que el que las *hay*, y sólo en ese sentido *son*, por consiguiente, de acuerdo al autor, “lo que es” vendría a ser el único nombre verdadero de la *phýsis* (cfr. Bredlow, 2000, págs. 109-110).

perfecto y acabado<sup>150</sup>. Veamos cómo se corresponden estas señas lógicamente con el carácter integral de lo que *está siendo*.

En primer lugar, lo que *está siendo* es inengendrado puesto que no pudo haber nacido de nada, ya que el venir a ser significaría que hubo algún momento en que no era, esto es, un paso del no-ser (o mejor, del “no-estar-siendo”) al ser (o el *estar siendo*); y de igual forma, es incorruptible, lo que implica que no admite la degeneración ni tampoco el perecer o cesar, en tanto que eso sería en algún momento dejar de ser, y con esto, allegarse al no-ser, sin embargo, el no-ser es imposible; así, se revela el carácter atemporal de lo que *está siendo*, que coincide con lo que más arriba anotábamos, es decir que su “lugar” es en el instante, en el momento presente que excluye toda sucesión temporal, es decir, que lo que *está siendo* no fue ni será, sino que es *ahora*<sup>151</sup>. En segundo lugar, las notas de ser uno o único, homogéneo, continuo e indivisible se corresponden, y se deducen igualmente del hecho de que lo que *está siendo* permanece siempre idéntico a sí mismo y de que es imposible el no-ser; lo de uno o único no ha de entenderse por consiguiente de manera numérica o cuantitativa, sino más bien en el sentido de que no puede haber nada más que ello mismo, es decir que lo que *está siendo*, ya que, o bien, si algo más *hay*, es porque también *está siendo* (y aquí se refuerza la evidencia de que no es de las cosas —esto es, de todo aquello que distinguimos por sus nombres— de lo que se habla, las cuales, por cierto, tienen que cumplir la condición de tener un aspecto cualitativo y otro cuantitativo, es decir, ser contables

---

<sup>150</sup> Con estas “señas” o *sémata* se inicia el fragmento 8 del poema. Con todo, pese a que la única posibilidad es *señalar* lo que *está siendo*, es posible referirse también a ello como “existencia” o como “Realidad”, con la condición de que semejantes términos no impliquen ni una fuga hacia ningún *topos* trascendente, ni tampoco la mera constatación de estados de cosas, esto es, de las cosas que por sus nombres distinguimos. Así, con un sentido tal lo refieren Eggers y Juliá, hablando de la *realidad* en su carácter existencial, como lo que subyace tras la totalidad de las cosas (cfr. Eggers & Juliá, 2003, n. 15, pág. 285). Del mismo modo Cordero, partiendo de un análisis gramatical del *ésti* (Cfr. Cordero, 2005, págs. 77-78). Y por último, vale la pena citar las palabras de Bredlow, para quien efectivamente *hay* lo *real*, siempre que permanezca en su calidad de indefinido-indeterminado: “Así que, en el ‘ES/HAY’ de la diosa, el mero acto de señalar esto que hay aquí viene a coincidir prodigiosamente (...) con la enunciación del puro principio lógico de la identidad de lo que es consigo mismo, como para advertirnos expresamente que el objeto del que se predica tal identidad no puede ser otro que ‘lo que hay’, lo real en el sentido del puro haber, de aquello de lo cual, sin saber todavía qué es, sólo sabemos que está ahí” (Bredlow, 2000, p. 38).

<sup>151</sup> “(...) si sólo hay lo que está siendo, éste no puede engendrarse a sí mismo, ni dejar de ser. La consecuencia secundaria de esta perennidad del hecho de ser es su presencia permanente” (Cordero, 2005, p. 196).



y acumulables) y entonces no se trata de algo separado o ajeno, sino que es lo mismo, idéntico a lo que *está siendo*, o bien, si se fuerza la pretensión de que *haya* algo por fuera de ello, tendría que ser lo que no-es, pero si efectivamente *hay* lo que no-es, entonces también es, o mejor dicho, también *está siendo*, y si no lo *hay*, nada puede decirse que no sea lo que *está siendo*; es homogéneo pues no puede haber una mayor proporción de lo que *está siendo* en algún lugar que en otro, ni en ningún momento antes o después que en otro, pues en definitiva, no puede haber siquiera espacio o tiempo, pues es *ahora* y *aquí*, si fuese mayor o menor, o siquiera distinto en una parte o en algún momento temporal, ello implicaría que no sería idéntico consigo mismo y que el no-ser estaría presente marcando la diferencia de grado, pero el no-ser no es posible; por lo tanto también es continuo, pues cualquier discontinuidad implicaría esa misma inserción de un no-ser, y *siendo* así, tampoco tiene ninguna división (ni temporal ni espacial, ni tampoco lógica), puesto que, nuevamente, cualquier división implicaría una ruptura en lo que *está siendo*, y habría por lo menos tres elementos, cosa que no puede ser, pues ya el elemento divisorio habría de situarse como algo diferente a lo que divide, para ser efectivamente tal, pero si lo que divide realmente es, no puede ser diferente de lo que *está* dividiendo, pues también *está siendo*, y por tanto no hay verdadera división<sup>152</sup>. En tercer lugar, las señas precedentes hacen ver el carácter de inmóvil, entendido como una inmovilidad física o locativa, como una de las más burdas futilidades, pues que, por un lado, no se habla aquí de lo que *está siendo* como si fuera una cosa, un objeto en un espacio físico (que, si no ha quedado claro, habrá que repetirlo incansablemente, no se trata de cosa alguna, ni material ni conceptual, y tampoco puede por consiguiente encontrarse en tiempo ni espacio alguno), y por otro lado, no se tiene la suficiente precaución de entender lo de inmóvil más bien en el sentido de “inconmovible” o “inamovible”, y más aún, que el movimiento implica cambio, diferencia de un estado con respecto a otro, pero

---

<sup>152</sup> Sobre lo de “ser uno”, lo señala claramente Cordero, con cierta ironía: “*La única unidad detectable en Parménides es lingüística; el singular reemplaza al plural*: la reflexión sobre *ón* reemplaza a la cuestión clásica de *tâ ónta*. De la misma manera como la vida que estudia un biólogo y un botánico es ‘una’, si bien se manifiesta en forma diferente en cada tipo de ser vivo, el hecho de ser descubierto por Parménides es ‘uno’, pues no puede haber varios tipos de ‘ser’: se es, o no se es” (Cordero, 2005, p. 201).

*siendo* siempre idéntico a sí mismo, en todas partes y a todo momento (puesto que ni partes tiene ni momentos), no hay ningún cambio que pueda sufrir, pues si lo que *está siendo* tolerara alguno, tendría que cambiar a algo diferente a lo que ya era, es decir, a la *nada*, lo cual es imposible, o bien, tendría que cambiar, moverse, transitar a lo que *está siendo*, en cuyo caso, ni cambia ni se transforma, sino que sigue *siendo* lo que ya es<sup>153</sup>. Por último, se nos dice que es perfecto, total y acabado, y es así puesto que nada le falta ni nada le sobra, su perfección es su completud que no obstante no se determina por ningún otro conjunto con el cual pueda compararse y delimitar sus cercos, ya que si no fuera así, si algo le faltara o algo le sobrara ello implicaría que hay algo diferente de lo que *está siendo*, y pese a ser todo o total, no ha de entenderse en sentido físico, caso en el que siempre cabe el trazado de ciertos límites que demarcan un “fuera” y un “adentro”, una discontinuidad por consiguiente y una división, más bien es todo en tanto que nada *hay* que no *esté siendo*, es tanto lo externo como lo interno, lo finito y lo sin-fin, lo limitado y lo ilimitado<sup>154</sup>.

¡Cuán lejos nos encontramos de las teorías de los “amantes del conocimiento”, que aspiraban a dominar la vida con sus grandilocuentes conceptos! Y así, de la misma manera, ¡qué distantes estamos de definir lo que *está siendo*, de dar una idea clara y precisa, unívoca, acerca de lo que el caminante había evocado en sus versos! Trivial resultaría, tras todo lo dicho, determinar a qué se refiere la respuesta que algún caminante dio cuando se preguntó, lleno de sincero asombro, al contemplar los caminos del universo, ¿qué es lo que *es*?, ¿qué es lo que *hay*?, y que en el fondo escondía la pregunta más acuciante de todas cuantas puede haber: ¿cuál es la verdad última, la verdad más profunda, de todo esto, de todo lo que *es*, de la *existencia*? ¿Cuál es la verdad de lo que yo soy? ¿Qué soy? Y mientras que las mentes científicas se encaminaban por el sendero, con sus herramientas listas para forjarse grandes y resistentes jaulas, o bien, con sus palas y picos para desempeñar su oficio de sepultureros, el

---

<sup>153</sup> (Cfr. Cordero, 2005, p. 199).

<sup>154</sup> “El Ser es él mismo su propio límite, en cuanto consiste precisamente en esa imposibilidad de no ser lo que es que lo tiene encerrado en las prisiones del límite o de la identidad; por tanto, decir que el Ser es ‘limitado’ —lo mismo que decir que es eterno, homogéneo, perfecto, etc. — no viene a ser sino otra manera de decir que ‘es lo que es’” (Bredlow, 2000, p. 97).

caminante dejó de preguntarse y comenzó a ser lo que ya era: caminó por un sendero intransitable para los que no quieren ni ver ni oír lo que *hay*<sup>155</sup>. ¿Cuáles son estos caminos que se le presentaban al viejo errante (porque alguien anciano debió haber sido aquel hombre) y que también se le presentan a cualquiera en algún momento de su vida? De entre todos aquellos senderos uno escogió, y emprendió una marcha interminable, y cuando al regreso de su expedición, dijo poéticamente que la verdad por la que en algún momento de su vida había preguntado, era simplemente que *es*, o que *está siendo*, daba ya testimonio del sendero que había recorrido, y de las señales que a lo largo de éste había encontrado; y mientras que por un lado denunciaba las erróneas creencias de los mortales, empeñados como están en hablar y pensar por medio de un lenguaje que los piensa y los habla, pero que ellos creen propio, y sobre todo, estructurado conforme a la más estricta lógica que demarca lo que es de lo que no es, por otro, cantaba las alabanzas de lo que *está siendo*, de lo hermoso de la *existencia*. Así, vemos que la pregunta por el principio de todas las cosas de aquellos serios y doctos “amantes del conocimiento” pierde toda relevancia, pues ¿qué importa cuál es el principio de todas las cosas? Se revela como una nimiedad preguntar eso, engañosa, pues como ya se dijo, lo que *está siendo* no puede tener comienzo alguno, ni venir a ser de donde no era, sino que *es* siempre, pero, además, ¡qué importa saber cuál es el principio!, pues, aunque semejante cosa pudiera llegar a plantearse, una denominación relativa llegaría a postularse como tal principio, haciendo del principio mismo algo relativo, y tal vez, a lo sumo, algo lúdico de esbozar. Ciertamente hay una lógica que permanece presente en todas las cosas y que se expresa en la afirmación de que “lo que *es*, es lo que *hay*”, lógica que todo lo gobierna y que viene a ser lo que más o menos podríamos llamar como “lógica de la identidad absoluta”, o “lógica de la identidad integral”, que no ha de confundirse con el principio de identidad de las lógicas escolares, para el cual funciona que una cosa sea lo que es, por igualdad a sí misma, pero a la vez por

---

<sup>155</sup> Vale apuntar aquí, aunque sea de manera breve, que la supuesta polémica contra los sentidos y su eventual rechazo que muchos siguen achacándole a Parménides, no es tal, pues en todo caso, contra lo que verdaderamente previene la Diosa es la utilización de “el ojo que no ve, el oído que resuena, y la lengua” (fr. 8. 4); es decir, el embotamiento de los sentidos, o aún, su inutilización.

exclusión a lo que no es ella; para esta lógica de la identidad integral o absoluta todo es lo que es, siendo ello mismo, pero en ningún caso admite la oposición a algo que no sea lo que es, es decir, no es posible ningún no-ser, ni absoluto ni relativo, sino que todo es lo que *está siendo*<sup>156</sup>; lo primero que de esto se extrae es que no hay separación alguna entre la lógica y la física, o mejor, entre la lógica y la vida, pues lo que *está siendo*, la identidad absoluta, no se da meramente en los planos abstractos de las operaciones mentales, lo que *está siendo* no tiene división alguna, ni un “dentro” ni un “fuera”, lo que *está siendo* es todo ahora; lo segundo es que la identidad absoluta no puede menos que coincidir con la absoluta contradicción, esto es, que en el plano de los nombres (pero por consiguiente, de igual forma en el de las cosas) cada par de opuestos pueden definirse relativamente por su mutua oposición, pero que en verdad vienen ambos a ser lo mismo, vienen a ser lo que *está siendo*, pues lo contrario es imposible, la identidad absoluta implica, pues, que todos los contrarios son idénticos, y que la multiplicidad es a la vez unidad, siempre que la unidad sea múltiple, y que todo cambio implique permanencia; por lo que también se disuelve aquella distinción esencial para el conocimiento científico entre “sujeto” y “objeto”, que no es más que la distinción epistemológica de algo más común que es la separación mental que se suele hacer entre “yo” y “aquello”. Toda oposición, toda contrariedad, es lo que es<sup>157</sup>. Y sin embargo no hay una negación de “este mundo” en aras de algún

---

<sup>156</sup> De maravillosa manera lo supo ver Pániker, quien lo glosa del siguiente modo: “La intuición más honda de Parménides es, por consiguiente, que ser es «ser siempre». Más allá del movimiento, más allá de la apariencia, más allá del tiempo y del espacio, Parménides localiza al ser eterno. Descubre la *ipseidad suprema* que, en última instancia, es todo. Aunque Parménides no lo exprese así, el corolario es que cerrado el camino de la nada, la pregunta por mi identidad — ¿quién soy yo?— no encuentra frontera alguna que la limite: no hay *nada* que yo no sea. Yo soy todo, de una vez y para siempre. Lo cual no tiene que ver con la inmovilidad —noción que se refiere al tiempo— sino precisamente con la eternidad— noción que se agota en su misma inagotabilidad presente” (Pániker, 1999, p. 92).

<sup>157</sup> Y así, con mayor agudeza que Bredlow, García Calvo lo ha visto, pues mientras que aquel, siendo enteramente consecuente, reconoce en el “ES” de la Diosa un absoluto que excluye todo “NO ES” (*vid. Supra*, n. 141), éste ha sabido reconocer que la identidad absoluta que allí se enuncia coincide, asimismo, con la contradicción absoluta: “En el caso del método de la diosa de Parménides, la contradicción a su vez se mantiene viva como contradicción extrínseca, entre lo que se dice y el hecho de decirlo, el hecho de que la Idea inmóvil y verdadera tenga que presentarse en el razonamiento discursivo, que la diosa hable y Parménides haga versos. Pero también en la entraña misma del ES se manifiesta la contradicción: pues este ES que no tiene ningún NO ES que se le contraponga, en su apariencia absolutamente positiva, es en verdad también una negación de la negación” (García, 2001, p. 176).

otro mundo trascendente, lo que *hay* no es “uno” ni una sola cosa, lo que *hay* es único mientras que existen una pluralidad de cosas, la experiencia cotidiana no es ilusión, sino sólo un embotamiento de nombres, y todas las cosas efectivamente son lo que son, es decir cosas concretas y bien definidas que nacen y mueren, pero son sólo nominalmente, mientras que lo que permanece siempre, a todo momento, es lo que *hay*, innominado e innombrable<sup>158</sup>.

Tras esta larga exposición, ha llegado ahora el momento de escuchar al anciano viajero de la encrucijada, puesto que su voz, al decir lo que *está siendo*, no fue tragada por el olvido que traen consigo los mares del tiempo, su voz resuena justo ahora y aquí como si fuese dicha por vez primera, y pese a parecer enigmático para los severos eruditos, en realidad se expresa de una manera muy simple y sencilla, casi infantil y que nada tiene que ver con los intrincados y cansados razonamientos que hasta aquí hemos seguido. Él dice, una y otra vez, por los siglos de los siglos, que lo que es, es lo que es, y tras sonreírse un poco, continúa: “lo que es, es la *existencia*. Sólo la *existencia* *está siendo*. Y no me miréis con ojos hostiles, ni con curiosidad filosófica, que no me refiero a otra cosa, más que a la *vida*. Sin embargo, incrédulos muchachos, y de creencias hartados eruditos, no me refiero a la vida mía ni a la vuestra...”, pues en efecto, toda identidad concreta, particular, no es más que una engañifa que sirve para establecer órdenes (discursivos y políticos), sin embargo, todas esas identidades esconden un vacío sobre el cual prodigiosamente se yerguen, únicamente la *existencia*, impersonal y no aplicada a ningún ser concreto, ni físico ni metafísico, es lo que *está siendo*, aunque bien hemos de guardarnos de convertir semejante nombre en una nueva entidad conceptual que nos revele la verdad profunda de todo, y que por lo tanto establezca cómo las cosas deben de ser; la *existencia*, la *vida*, son apenas dulzonas metáforas que expresan aquello que *está siendo*, pero

---

<sup>158</sup> “Eterna e inmutable es la suma, la masa total y compacta de los elementos en su mezcla; y sólo de ella cabe decir con verdad que ES. El mundo de las cosas múltiples y variopintas que se hacen y se deshacen, se mueven y se transforman, es un mundo esencialmente inestable, fluido, donde nada verdaderamente es lo que es: no cabe el ‘sí o no’, el ser o no ser, sino sólo el más o el menos; no hay límites fijos, precisos y definidos entre las cosas. Entre la luz y las tinieblas, lo masculino y lo femenino, la vida y la muerte, no hay una separación rígida y exclusiva, sino una gradación infinita del más y del menos, una mezcla inextricable de lo uno y lo otro” (Bredlow, 2000, p. 143).

siempre que no sepamos qué es *existencia* o qué *vida*, del mismo modo que no podemos hablar de lo que *está siendo* sino a condición de no saber qué es ello. No obstante, si no podemos conocer, ¿podemos al menos saber cómo vivir?

Al iniciar su camino, en la encrucijada donde todos los senderos del universo se le mostraban, el anciano, tras el pasmo que le producía tan maravillosa visión, se preguntó cuál era la verdad última y fundamental de la existencia, y con esa pregunta, echó a andar por uno de los caminos que ante sus pies se abrían, y fue rumiando la pregunta a lo largo de su trayecto. La encrucijada fantástica se encontraba en una pequeña aldea, por lo que todos los habitantes acudieron el día de su partida (aunque ningún otro podía divisar los infinitos caminos que frente al anciano se desplegaban); niños, muchachos y grandes lo despidieron con gran algarabía, y algunas eruditas mentes científicas no dudaron en lanzarle burlas y expresiones socarronas llenas de ironía, pues, en definitiva, aquel sujeto no les merecía más admiración que cualquier otro viejo loco. Años y años pasaron, y el anciano desapareció de los senderos recorridos por los hombres, y de a poco, fue desapareciendo también de la memoria de los habitantes de su aldea, pues las generaciones se fueron sucediendo, los pequeños crecieron y los viejos murieron; llegó el momento en que los niños que algún día habían estado en brazos de sus padres los sostuvieron a éstos en su lecho de muerte para después enterrarlos, mientras que a su vez cargaron con nuevos descendientes; su nombre se convirtió en leyenda, una leyenda prodigiosa y temible, admirable y espantosa, que se fue desvaneciendo con los coloridos aditamentos que las lenguas extranjeras le iban sumando, pues la aldea crecía cada vez más, y se llenaba de gentes sedientas del sucedáneo que deja el comercio, a la par que aparecían nuevos “amantes del conocimiento” que se sumaban a las risas malvadas que aún mantenía uno que otro viejo que había visto partir a nuestro hombre. Cierta día, uno de los pequeños que le había visto marchar y que se había enraizado en el suelo de la aldea, ya el pelo blanco y las rodillas flaqueantes, vio que se acercaba desde el horizonte la figura de un hombre que le pareció enorme, y conforme iba declinando el sol, el hombre se aproximaba cada vez más; cuando estuvo lo suficientemente cerca para que sus

ojos desgastados lo vieran plenamente, lo reconoció: era el anciano que en su niñez había visto partir con rumbo desconocido y lleno de preguntas herejes, el anciano le dirigió una mirada, y el antiguo niño, hecho bisabuelo por el tiempo, sintió un terror helado al contemplar en el rostro del anciano errante una sonrisa infantil y llena de vida. No lo dejó proseguir rumbo a la aldea, sin antes implorarle que contara todas las experiencias de su viaje, que tanto nativos como extranjeros, jóvenes y viejos, le estarían esperando —pues ya muchos habían esperado su retorno durante toda su vida— en la plaza central. El anciano simplemente sonrió, y accedió con un gesto bondadoso. Esa misma noche, más tarde, ante una muchedumbre numerosa y al calor de una hoguera que ardía en el centro de la plaza, el anciano vagabundo contaba sus anécdotas, las miles de maravillas que había contemplado en los más remotos lugares, la infinidad de lenguas extrañas que había escuchado, y con éstas, las infinitas formas de nombrar a la divinidad. Finalmente, cuando algún científico le preguntó, con un tono irónico, si había logrado encontrar la verdad última de la existencia, y si podía comunicárselas, el anciano rio suavemente y sacó unos rollos con versos escritos sobre ellos, y cantó su alabanza a la vida... “pero recordad que la vida no es mía, ni vuestra, la vida no es de nadie, ni nadie la ha hecho ni nadie la arrancará jamás, la existencia no conoce de individuos ni de límites, la existencia es todo ahora, aquí, la existencia nunca se agota, y sin embargo, ni vosotros habréis de verla ni yo de contárosla, puesto que rehúye todo cuento. Algún día las estrellas os hablarán y será la existencia la que os hable, algún día, los labios de la amada saciarán vuestra sed y detendrán la angustia de vuestro corazón, y será la existencia besándoos, en algún momento la soledad os aplastará, os enterrará en las grutas más profundas de vosotros mismos, y allí, en ese perfecto y sombrío aislamiento, será la existencia la que os acompañe. Y hagáis lo que hagáis, reír o llorar, hablar o callar, pelear o yacer incólumes, nunca podréis ir contra la existencia, pero podréis resistirle, y si le resisten, ¡oh, inocentes!, la existencia os terminará arrancando como el viento a las hojas del castaño, y vuestros diques serán de cualquier forma arrastrados por la corriente del río, pero mientras vosotros miráis hacia atrás, hacia lo que fue, y se duelen del lugar en el que ya no

estáis, fluiréis de cualquier forma con el río, pero tampoco seáis demasiado necios como para mirar al horizonte, al prodigioso mar, de peces lleno, al cual aún no llegáis, pues también sufrimiento cargaréis en vuestro corazón por querer estar donde no estáis. La vida es la que va, la vida es la que vive, la vida es eternidad, y si sabéis reconocer esto, vosotros también, seréis eternidad. Sólo la existencia *está siendo*". Tras decir esto, el anciano se entregó a la comida y a la bebida, con un ánimo incomprensible para su increíble edad. A la mañana siguiente, antes de la salida del sol, el anciano se encontraba en el mismo punto donde hacía décadas había partido, aquella encrucijada donde había tomado desconocido camino para perderse en los muchos senderos de la vida; nadie se enteró de que de nuevo partiría, salvo un pequeño que temprano se había levantado para cortar la madera para el fogón matutino. El pequeño, que la noche anterior lo había escuchado, se acercó lleno de asombro al anciano, y le dijo: "¡Cómo! ¿Nuevamente partes, oh anciano? ¿A dónde vas esta vez, con mucha vida a cuestas, con tan poco tiempo restante sobre esta tierra? Déjame, al menos, alguna verdad, dime cuál es el secreto de la vida". Y el anciano, con esa sonrisa infantil y llena de vida, le replicó: "Querido niño, habéis de saber esto, el viaje es sin fin, en cada rincón del orbe hay encrucijadas en donde convergen incontables caminos, y un mismo sendero, por más que lo recorráis, jamás será el mismo, sino siempre otro, siempre nuevo, cada camino es infinitamente diverso. La verdad por la que preguntáis está en el sol que sale y se oculta en el horizonte, en la gota de rocío que se escurre por las hojas de los arbustos, en la mirada de la madre cada que planta amorosamente un beso en la frente de su hijo, en el silencio, cuando acalláis vuestra parlanchina mente; la verdad, pequeño, no puede decirse, la verdad es caminar las sendas que se van abriendo a lo largo de la vida, la verdad es *existencia*, y la *existencia* no puede decirse, sólo experimentarse, vivirse. Ahora yo continúo mi expedición, sempiterna travesía en la que no hay descanso, pero tampoco nada que no sea regocijo, he caminado por décadas a través de un mismo camino, y ahora emprendo uno nuevo... Los más olvidan que se trata de un camino por recorrer, y creen que es un punto de llegada donde todo cesa, muerte le llaman y fin de la vida, pero por esas sendas oscuras, también se agita



lo que *está siendo*<sup>159</sup>. Sólo una última cosa habréis de saber, pequeño, y es que, si os he dicho que los caminos que se le muestran a uno cuando descubre las encrucijadas del universo, son vastos e incontables, y que cada uno de ellos es siempre distinto, con todo, no olvidéis que todos los caminos parten del mismo lugar y al mismo llegan, pues uno termina allí donde comienza, y pese a ser todos los caminos variopintos, tantos como caminantes haya, en verdad no hay más que un solo camino, el que *está siendo* bajo los pies del andante, únicamente una vía hay: el camino sin caminos”. Y tras decir esto, el anciano —en cuyo rostro se dibujaba una sonrisa matinal— se fue caminando, a medida que el amplio sol tomaba su lugar en los cielos, a través de la ruta intransitada por los mortales.

## 2. LA PLURAL UNIDAD DEL COSMOS

### La armonía de las esferas

A veces, hay momentos excepcionales en que la mirada de algunos cuantos extraviados en el maravilloso espectáculo que representa el mundo, con sus multivariadas formas, sus infinitas texturas y sus nunca del todo reconocibles aromas, se vuelca de ese vasto cuadro pletórico hacia espacios más insondables aún —por cuanto más profundos, alejándose así, al menos aparentemente, de la exterioridad, de ese mundo de afuera que representa para la mayoría la “realidad”, y entonces la mirada se encuentra primero con las propias entrañas, para descubrir a continuación que por dentro también hay inmensos paisajes desconocidos, valles henchidos de colores inefables y oscuridades aún más densas y misteriosas que las que los ojos nos revelan. Entonces, el buscador atento, entregándose a esos íntimos abismos, llega al descubrimiento de que lo

---

<sup>159</sup> En definitiva, el corazón de la enseñanza parmenídea, el que gustan llamar los eruditos “el problema del Ser”, reside en lo que más popularmente se llama el “problema de la vida y de la muerte”, la cual, por cierto, es la oposición más fundamental de todas cuantas hay. Dedúzcanse, por tanto, las consecuencias de la verdad que enseñaba la Diosa: “no *hay* no ser”... (Cfr. Bredlow, 2000, págs. 190-193).

externo no es más que una proyección de lo interno, un desdoblamiento si se quiere, o aún, que lo externo y lo interno no son de naturalezas distintas, sino que son manifestaciones de una misma *naturaleza*, de un único principio que rige tanto el interior como el exterior, quedando caracterizado cada espacio por pertenecer a diferentes niveles de consciencia, pero en todo caso, se hace patente que más allá de la escisión analítica que el razonamiento ejerce, como es afuera, es adentro<sup>160</sup>. Una vez dirigida la mirada del exterior hacia el interior, hacia uno mismo, toda pregunta que pueda hacerse al mundo se descubre como un interrogarse a sí mismo, cuestionamiento de lo que uno mismo es y que encuentra su correlativo en el universo todo, por lo que si se pregunta por el *principio* de todas las cosas, el *principio* de todo *lo que está siendo*, se pregunta en realidad por el *principio* del sí mismo, por la esencia íntima del que pregunta, pues uno mismo es *lo que está siendo*, y no hay mejor manera de conocer todo el universo más que empezando por esa fracción del todo que uno es —siempre que uno esté dispuesto a dejar de ser tal fracción.

---

<sup>160</sup> De Pitágoras de Samos apenas sabemos algo más que el nombre. Han sobrevivido y llegado hasta nosotros, gracias a los avatares históricos, noticias de su pensamiento pasado a través del crisol de sus discípulos, con posteriores adiciones de las interpretaciones platónicas (y neoplatónicas) y aristotélicas. Así, de los “pitagóricos” (que habría incluso que identificar posiblemente con “pitagoristas”) se nos han legado principalmente dos vertientes de sus doctrinas filosóficas: lo concerniente a la inmortalidad del alma con sus consecuencias teológicas y escatológicas, lo cual ciertamente se encuadra dentro del ámbito religioso, y por otra parte lo relativo a las teorías matemáticas y del número, en donde se agrupan con adelantos de carácter más bien científico. Sin embargo, como aseguran los especialistas, las doctrinas matemáticas seguramente se dieron a manera de una transformación conceptual del pitagorismo primitivo, tras la muerte de Pitágoras, cuando se acentúa la dirección matemática y astronómica de la escuela (cfr. Hernández, 2014, pp. 142-143; Nietzsche, 2003, p. 65). Así, si no queremos perdernos en los inciertos desarrollos posteriores de las doctrinas de Pitágoras, más vale atenernos a lo más certero que sobre Pitágoras sabemos: que esencialmente fue un “hombre divino”, tal como lo señala Hernández: “El *theios aner* Pitágoras se perfila como místico y chamán —pero con implicaciones para la filosofía y la política— más que como precursor de las ciencias exactas, de las que se erige en inventor legendario, demostrándose asimismo que su faceta de mediación sociopolítica no es sino una extensión de su actividad en el campo de la antigua religión griega” (Hernández, 2014, p. 17); dos aspectos, por lo tanto, caracterizarían a Pitágoras, su vertiente mística, por una parte, y por otra su actividad política. Por otra parte, es de suma importancia señalar que, pese a la controversia, lo más seguro es que, a diferencia del resto de los “presocráticos”, nos encontremos ante un Pitágoras ágrafo que nunca puso sus doctrinas por escrito (cfr. Hernández, 2014, p. 73). Ahora bien, como dice Guthrie, comentando lo que de los pitagóricos nos ha llegado (y que seguramente es herencia del propio Pitágoras): “la parte más importante de la filosofía era la que meditaba sobre el hombre, sobre la naturaleza del alma humana y sus relaciones con otras formas de vida y con el todo” (Guthrie, 1984, p. 180), donde se hace notar que en el pitagorismo en general se procedía del conocimiento *interior* hacia el conocimiento *exterior*, ambos espacios se encontraban mediados por la idea de *armonía* y *simpatía*.

De modo tal que, alguna vez, alguno de los “primeros filosofantes”, quizá de entre ellos el que primero tuvo consciencia de serlo<sup>161</sup>, tras recorrer ampliamente el mundo y embriagarse de sus múltiples sabores, tras embeberse del cielo nocturno lleno de estrellas y preguntarse por el mecanismo interno que todo gobierna, volviendo su sensibilidad hacia su propio interior, habría descubierto allí los sabores del mundo y las estrellas nocturnas, y así, habría encontrado su propio principio interno, y a éste, le llamaría con el sobresaliente nombre de “alma”<sup>162</sup>, nombre que las edades venideras se encargarían bien pronto de difuminar, maquillándolo de la forma más astuta con tal de que sirviera al orden imperante. ¿Qué querría decir el filosofante cuando proclamó que su principio íntimo, y, por ende, el principio del universo todo, era el alma? ¿Qué significaba en sus labios semejante vocablo? ¿Por qué un filósofo primitivo, un infante del pensamiento, aseguraría que la naturaleza interna y la externa coinciden, y que lo que rige a ambas es un alma? ¿Cuál es la norma o la expresión de esa ley que todo lo rige? Y si todo lo que *está siendo* es de la misma naturaleza, ¿cómo ha de vivir uno?; ¿en qué consiste la vida humana, esa fracción de la totalidad que se agita dentro del propio pecho? Antes de comprender todo esto, es preciso señalar las certezas que el filosofante encuentra al realizar ese viraje hacia el interior. La primera evidencia es la inmortalidad del alma; lo segundo es que esa alma se encarna en

---

<sup>161</sup> Proverbial es la atribución a Pitágoras de los vocablos “filosofía” y “filósofo”, (véase Eggers & Juliá, 2003, 261 y 262, pp. 126-128). Es de suma importancia recordar que ese naciente “amor a la filosofía”, ya en sus orígenes, no consistía en una mera curiosidad ni lo alentaba el progreso técnico, sino que su *leitmotiv* era encontrar un *modo de vida* en donde hubiera una relación armónica entre el “amigo de la sabiduría” y el universo (*cf.* Guthrie, 1984, p. 149).

<sup>162</sup> Las doctrinas de Pitágoras serían de carácter “introspectivo”, al menos en el sentido de que se encuentran alentadas por una preocupación por el principio vital del ser humano: el alma, así, toda su enseñanza podría entenderse como una “propedéutica del alma”. De este modo, los historiadores de la filosofía han querido clasificar al pitagorismo enmarcándolo en una suerte de disputa, o al menos oposición, respecto de los filósofos “físicos” o de la escuela jónica, haciendo de los pitagóricos los iniciadores de la “escuela itálica” (en donde por cierto, insertan a Parménides). Esta extraña clasificación viene ya desde antiguo, seguramente de Diógenes Laercio, o aún antes, de Aristóteles; y así la ratifican los contemporáneos: “El tema de los anteriores era la verdad, al preguntarse por el Principio y el Todo, y el esclarecimiento de los múltiples y asombrosos fenómenos que los viajeros y colonizadores jónicos se encontraron. Y ahora el tema va a ser el alma y su destino y la preparación del alma para su destino” (Gigon, 1980, p. 133). Manteniéndonos a distancia de estos juicios clasificatorios, podemos reconocer de cualquier modo que el interés de los pitagóricos, siguiendo en ello probablemente al maestro, era la vida espiritual y la realización de la propia salvación (*cf.* Bernabé, 2008, p. 70), aunque como veremos más adelante, estas nociones pueden entenderse de manera vulgarizada o de un modo más profundo con consecuencias menos “populares”.

diferentes cuerpos, a lo largo de varias vidas; en tercer lugar, tenemos que todo lo acaecido en el universo vuelve a suceder periódicamente; por último, descubre que hay una simpatía o conexión entre todos los elementos de lo que *está siendo*<sup>163</sup>. Veamos a continuación en qué consiste cada punto y sus consecuencias.

Lo primero, decíamos, es el postulado de la inmortalidad del alma. Ahora bien, éste parte de la premisa de que puede hacerse una división en nosotros, de que somos un compuesto en el que uno de sus elementos es precisamente el alma, y el otro, el cuerpo. Uno se deduce del otro, más bien de manera inversa, es decir, partiendo de que poseemos un cuerpo, se deduce además que poseemos un alma, pues en tanto que el cuerpo es mudable, nace y perece, ello implica por una parte que no puede sustentarse por sí mismo, que la vida que lo anima proviene de otra parte, y, en suma, que su principio vital debe ser de una naturaleza enteramente distinta, sin muda y autosuficiente, principio sin el cual el cuerpo sería tan solo algo inánime. De este compuesto puede deducirse una oposición entre los elementos, siendo la oposición fundamental la de la mortalidad del cuerpo y la inmortalidad del alma, y, si en esta analítica el alma aparece como inmortal en oposición al cuerpo, es porque en su esencia el alma comparte la naturaleza divina, es decir, se trataría del principio vital de origen divino que mora en el hombre animando su cuerpo; pero la consecuencia de esto es que el alma tendría una deuda o una pena que purgar, en tanto que habitar el cuerpo representaría una suerte de degradación del ámbito divino, un castigo por algún

---

<sup>163</sup> El testimonio que nos transmite estas ideas se encuentra en un pasaje de la *Vida de Pitágoras* (19) de Porfirio de Tiro, recogido en la edición de los presocráticos de Diels-Kranz como DK 14.8 a; (véase Eggers & Juliá, 2003, 310, pp. 149-150). Respecto de estas enseñanzas, muy probablemente genuinas del propio Pitágoras, dice Hernández: “Las doctrinas religiosas de Pitágoras —la inmortalidad del alma, la metempsicosis, el eterno retorno y la interrelación de todas las cosas— guardan relación con el mundo de los misterios: ambos grupos de enseñanzas, por lo que conocemos de ellas, estaban destinadas a una secta reducida, prometían un más allá bienaventurado para sus fieles y proporcionaban claves sobre el ciclo cósmico” (Hernández, 2014, p. 74), en donde es preciso remarcar la coincidencia de estas doctrinas con las del mundo de los misterios, sobre todo con el orfismo, con el cual el paralelo es tal que ambos grupos de enseñanzas se vuelven casi indistinguibles. Al hablar de Pitágoras como un reformador religioso (y no propiamente un “filósofo”), Nietzsche había ya notado su coincidencia con los órficos en la doctrina de la transmigración de las almas, y con el mundo de los misterios, sobre todo a partir de una reinterpretación del antiguo culto de los dioses ctónicos (*cf.* Nietzsche, 2003, pp. 62-63).

pecado cometido cuando el alma habitaba aún entre los dioses<sup>164</sup>. Con esto se desarrolla toda una teología que se complementa con una teleología: el fin último del ser humano sería saldar esa deuda, purgar la culpa para finalmente liberarse del cuerpo y retornar al ámbito divino de donde se desprendió<sup>165</sup>. Lo cual nos lleva al segundo punto. Si el alma es de naturaleza divina, inmortal, y sin embargo habita en un cuerpo mortal como una suerte de castigo o pena, esto significa que con aquello que solemos llamar muerte lo que parece es el cuerpo, pero que el alma no muere, sino que *transmigra* a otro cuerpo, que puede ser tanto humano como animal, y así, el alma iría transitando a través de varias vidas carnales indefinidamente, siempre como una condena, a menos que durante la vida practique una vía de *salvación*, el más alto estilo de vida a través del cual *purificar* el alma para allegarse nuevamente al ámbito divino del cual alguna vez se desprendió<sup>166</sup>. Así, según la teoría de las reencarnaciones, lo que para unos sería un consuelo más o menos dulce —la promesa de que su alma nunca muere— para otros sería una oportunidad para practicar la purificación y recuperar la esencia divina. Una consecuencia interesante de esto se plasma en el tercer postulado, según el cual todos los acontecimientos vuelven a suceder

---

<sup>164</sup> Seguramente en coincidencia con la doctrina órfica, esta dualidad cuerpo-alma y la escatología que a partir de ésta se desarrolla tiene que ver con el mito del dios descuartizado y posteriormente vuelto a la vida por su padre, éste es el mito de Dioniso Zagreo, con el cual, por cierto, se explica el origen de la humanidad, (véase Hernández, 2014, pp. 37-38).

<sup>165</sup> Así se explica la relación entre la inmortalidad del alma y la teoría de las reencarnaciones o *metempsicosis*, lo que constituiría “la novedad de la doctrina de Pitágoras” (Barnes, 1982, p. 132). Además, se ve en Pitágoras el introductor de una concepción personal del alma, en clara revolución respecto al sentido que el vocablo (*psykhé*) tenía en la épica homérica, e incluso en un “preplatónico” como Tales: la *psykhé* no es ya sólo el principio animador (o principio del movimiento), sino que es la sede de la conciencia y la personalidad, lo que hace que la persona sea la que es, (cfr. Barnes, 1982, p. 133; y Cordero, 2008, pp. 61-62).

<sup>166</sup> Este estilo de vida a través del cual el filósofo se ejercita para purificar el alma y retornar a lo divino se corresponde con el “modo de vida pitagórico”, basado en la idea del parentesco natural del hombre con los dioses, (cfr. Guthrie, 1984, p. 294; y Hernández, 2014, p. 78). Gigon explica así la necesidad de la purificación del alma: “Hay una última cosa que está frente al ancho campo del caminar del alma humana hacia su perfección divina. Si el hombre ha de purificarse para encarnarse en formas cada vez más altas y finalmente en la misma divinidad, es porque la divinidad misma es pura”, y más adelante, desde una interpretación claramente platónica: “Si el hombre no ha de derramar sangre es porque Dios tampoco la derrama. Si el cuerpo es una prisión para el hombre, es así porque la divinidad no posee un cuerpo de la naturaleza del que tiene el hombre” (Gigon, 1980, pp. 160-161). Sobre la doctrina vulgarizada de la transmigración como expiación de culpas de vidas pasadas, así como proceso de educación para el alma que culmina en su liberación y retorno a lo divino, en oposición a una concepción “aristocrática”, chamánica, de los “vuelos del alma”, véase Dodds, 1999, p. 148.

periódicamente, por lo cual no habría en realidad nada nuevo en sentido estricto; y es que, si las almas de todos los seres transmigran de unos cuerpos a otros, considerando el conjunto del universo como un habitáculo de almas, en cada encarnación las almas volverían a repetir los mismos actos que en sus vidas pasadas (lo cual por cierto viene teñido por un señalamiento moral: implica cierta inconsciencia o desconocimiento de uno mismo, en tanto que durante vidas se seguirían repitiendo los mismos errores una y otra vez; por el contrario, únicamente aquellas almas que estén en el camino de la purificación podrían liberarse de la inconsciencia repetitiva y fugarse así del ciclo de las reencarnaciones, recuperando su destino divino), de este modo el universo entero sería una repetición circular de lo mismo<sup>167</sup>. Por último, y a manera de corolario de la premisa principal, si el alma es inmortal y puede habitar diversos cuerpos, tanto humanos como animales, y siendo el alma de naturaleza divina, se deduce que hay una íntima simpatía entre todos los seres animados, o, dicho de otra forma, todo aquello que es animado, en tanto que su principio vital es de carácter divino, pertenecería al mismo género, y como consecuencia todo estaría de alguna manera hermanado<sup>168</sup> (lo que conlleva también un particular régimen de vida en el que todo atentado contra los otros seres vivos queda prohibido).

En general, la descripción de cada postulado es correcta, y es probable que así puedan ser más fácilmente transmitidos para el sentido común, ansioso de certezas que le digan cómo ha de vivir y que le curen del espanto a la muerte, no obstante, mal haríamos si sólo nos detenemos en una lectura superficial y no ahondamos en las consecuencias más profundas de lo que se dice. Así que comencemos nuevamente por lo primero: si el principio de todo lo que *está siendo*

---

<sup>167</sup> De esta doctrina en particular no se encuentra mayor información en los comentaristas, sin embargo, debió poseer un contenido como el que aquí se expresa, partiendo de las dos premisas anteriores: la inmortalidad del alma y la metempsicosis, añadiendo a ello la idea de la armonía que todo lo abarca y en la que las almas de los seres son un *movimiento* del gran conjunto rítmico del universo.

<sup>168</sup> Dice Guthrie: “La concepción mágica esencial del parentesco universal o simpatía, en una forma más o menos refinada y racionalizada, impregna sus doctrinas centrales de la naturaleza del universo y la relación entre sus partes” (Guthrie, 1984, p. 183). De esta idea se desprende no sólo la hermandad entre todos los seres que poseen alma, sino además la identidad del universo todo con el ser humano, es decir, la idea de que el hombre es un “microcosmos”, y de ahí cierta exigencia: “El filósofo que contempla el *kósmos* se hace *kosmios* en su propia alma” (Guthrie, 1984, p. 206).

puede encontrarse al interior de uno mismo es porque tanto en el exterior como en el interior se descubre una misma dualidad, un compuesto entre lo mudable y lo sin muda, lo transitorio y lo permanente, lo que se corrompe y lo que permanece incorruptible, y finalmente, lo animado y lo que anima. Habíamos ya reconocido que tal dualidad corresponde en el hombre al compuesto de cuerpo y alma, y que mientras que lo que muere es el cuerpo, el alma permanece por siempre inmortal. Sin embargo, antes de desviarnos en el camino de la teología y la teleología, conviene aclarar que tal dualidad no implica exclusión, es decir, que cuerpo y alma no se excluyen ni son opuestos irreconciliables, como podría interpretarse, sino que son un compuesto en donde lo uno depende de lo otro para ser, ya que un cuerpo sin alma no tendría vida alguna, mientras que un alma incorpórea no tendría tampoco ninguna manera de manifestarse; ciertamente lo uno y lo otro poseen características que en primera instancia aparecen como contrarias, y por lo tanto inconciliables, pero a esto únicamente podemos conceder, tras reconocer que estos opuestos (si se quieren entender así) son complementarios, que en efecto lo uno y lo otro pueden estar en tensión, en discordia, pero entonces de lo que se trata es precisamente de *armonizar* dicha tensión, de lograr un *acorde* entre lo uno y lo otro<sup>169</sup>. Pero hay más aún, y es que, si lo esencial del alma es ser inmortal, ello significa evidentemente que el alma no nace y tampoco muere, sino que fue, es y será siempre, o bien, que *está siendo* todo lo que puede ser en el momento presente, y que no conoce siquiera el tiempo, y siendo así, descubrimos otra arista —la más importante acaso— en la cuestión del alma, pues, si el alma no nace y no muere, y es ajena al tiempo, si simplemente es, significa que el alma no tiene límites, el alma es (lógicamente hablando<sup>170</sup>) *ilimitada*, y su oposición respecto del cuerpo no es ya meramente que éste es mortal y aquella inmortal, sino además, que el alma es *ilimitada* mientras que el cuerpo representa lo

---

<sup>169</sup> Ya Eggers y Juliá señalan que la dualidad cuerpo-alma no puede ser anterior al segundo cuarto del siglo V a.C., es decir, posterior al pensamiento de Pitágoras, esto en tanto que no hay ningún texto anterior a esa fecha que señale tal dualidad; y respecto del concepto de “alma” como un “yo interior” o personal no hay tampoco ningún testimonio anterior a la *Apología de Sócrates* de Platón (cfr. Eggers & Juliá, 2003, n. 33, pp. 151-152).

<sup>170</sup> Pero recordemos aquí, una vez más, que en este pensamiento “presocrático” no hay una separación entre lógica y física.

limitado, o más claramente, el limitante, el límite mismo del alma<sup>171</sup>. Por tanto, ya se ve, se desvanece aquella idea de un alma inmortal de carácter personal, es decir, no se trata de *mi* alma o de *tu* alma, o del alma de cualesquiera personas, puesto que precisamente la individualidad significa tener sus contornos bien delimitados, poseer unos límites bien claros en los cuales se refugie uno y se distinga de lo otro, pero siendo el alma ilimitada se hace patente que no hay un alma individual, y mientras la individualidad o la personalidad nace y perece, el alma, inmortal e ilimitada, ni nace ni muere, y por ende, tampoco es personal. El problema que nos sale al paso tiene que ver con la teoría de las reencarnaciones, pues si no hay almas individuales, ¿qué es lo que transmigra? ¿No es acaso precisamente el alma individual la que habita ora un cuerpo, ora uno distinto? Además, dentro del esquema teológico-teleológico, veíamos que la teoría de las reencarnaciones es de suma importancia en tanto que implica que a través de ese proceso el alma vaya purificándose gradualmente para finalmente retornar a su ámbito divino, pero lo que allí retornaba a lo divino, lo que se ganaba el más allá bienaventurado, era precisamente el alma de uno, individual; ¿cómo sortear estos escollos? Lo mejor para librar este paso es abrir bien los ojos y darse cuenta de que no hay realmente tales escollos, y que más vale comprender la teoría como hablando de las encarnaciones o *corporizaciones*, más que de las re-encarnaciones, pues bien visto, lo que en este postulado se dice es que el alma transita, emprende viajes temporales hacia distintas islas corpóreas, pero siendo el alma inmortal, ilimitada, sus viajes no representan otra cosa más que limitaciones temporales, diferentes experiencias concretas que tiene lo ilimitado, y únicamente durante esas experiencias pervive lo individual, mas, al deshacerse tal nudo, no hay ya nada individual que pueda volver a vivir una experiencia concreta del límite. De este modo podemos entender también mejor lo relativo a la simpatía

---

<sup>171</sup> La dialéctica entre lo ilimitado y lo limitado, o limitante, es aquí más compleja, por cuanto más sutil. En efecto, ¿cómo podría ser el alma *ilimitada* si encuentra su límite en el cuerpo? ¿No es esto una flagrante contradicción? Sin embargo, tal contradicción sólo aparece al concebir el alma como algo individual, a la que le corresponde, por tanto, un cuerpo de igual forma individual. Dicho de otro modo, el cuerpo como limitante únicamente sería tal en tanto que el alma sea ya limitada, individualizada, siendo verdadero lo contrario: que a un alma *ilimitada*, no personal, no le puede corresponder cuerpo ni limitante alguno. Ahora, si se da lo *ilimitado-limitado*, ha de ser precisamente por la *ley* de aparición del *misterio*.



universal o hermandad de todas las cosas, pues todas ellas se caracterizarían precisamente por ser límites de lo ilimitado, por poseer un alma que es de una única naturaleza: lo ilimitado<sup>172</sup>; o bien, visto desde otro aspecto, todo lo que *está siendo*, todos los seres, poseen alma, y esa alma es manifestación de lo mismo — y aquí podemos dar un paso más y llamar a todo aquello animado como expresión de la *vida*, *vida* impersonal, ilimitada, pero que tiene una *experiencia* del límite; por lo que todo lo vivo está hermanado, conectado entre sí por *debajo* de esos límites que impone todo cuerpo, y todo afecta a todo, pues la totalidad de lo que *está siendo* se asumiría como una interrelación de todos los seres, pero evidentemente no se trata de relaciones lineales, sino múltiples, ambivalentes, multidireccionales, relaciones polivalentes y acaso sin término alguno. Y esto empata con la noción de la repetición cíclica de todo, siempre que entendamos este movimiento de la *vida*, del universo, no como algo circular que gira sobre sí mismo, lo cual supondría un movimiento todavía lineal y del cual se deduciría, como más arriba veíamos, que todo vuelve a suceder exactamente del mismo modo cada cierto tiempo; se trata más bien de que la *vida*, lo que *está siendo*, la inmensa y multidireccional interrelación de todas las cosas con todas, posee un *movimiento* cíclico más a la manera de los remolinos que se forman en la corriente de un río, espiral que es a un tiempo igual a sí misma y divergente de sí misma, cadencia misteriosa sin patrones predecibles, arritmia que en su seno esconde un ritmo secreto, y así, esta interrelación de todas las cosas con todas, este movimiento rítmico de la totalidad, conforma la *armonía cósmica*, armonía que no consiste en otra cosa más que en ser un *movimiento* en el que permanentemente se está produciendo un acorde de lo discordante<sup>173</sup>. Sin embargo, aún falta que

---

<sup>172</sup> Ver nota anterior.

<sup>173</sup> “La palabra *armonía*, término clave del pitagorismo, significaba primariamente el acoplamiento o adecuación entre sí de cosas, incluso la clavija material con que se unían (...), luego, específicamente, la afinación de un instrumento con cuerdas de diferente tirantez (...), y, de este modo, una escala musical” (Guthrie, 1984, p. 214). Sobre la “armonía cósmica”, huelga decir algo más. Si para nosotros, hombres supeditados a la *ciencia*, la matemática tiene un valor sumamente estimable, y es la herramienta esencial de aquella, para los antiguos la música jugaba un papel análogo: “Hace veinticinco siglos, en la antigua Grecia, la música tuvo la misma función en la formación de la imagen del mundo. Aludía a lo más grande y lo más pequeño a partir de unas leyes limitadas; era dominada sólo por sabios, cuyas aseveraciones llegaban después al vulgo. Las órbitas celestes, la enfermedad, la composición de la materia, el tiempo, el origen del universo, tenían su explicación en la armonía musical. Desde esta perspectiva no sorprende que Solón

terminemos de pintar el lienzo completo de este maravilloso cuadro, por lo que vale retornar a la cuestión de las *encarnaciones* y la purificación del alma. Decíamos que la finalidad de las reencarnaciones era lograr una progresiva purificación del alma para que ésta pudiera retornar a su ámbito divino, es decir, hacerse semejante a los propios dioses (ya que se supone que hay un parentesco del hombre con los dioses, y, tras saldar su pena en el cuerpo, el alma humana debe *recuperar* su naturaleza divina); empero, si esto valía para el alma individual, ¿qué queda para el alma una vez que hemos reconocido que no puede ser individual?<sup>174</sup> Para responder a esto, cabe preguntarse primero, ¿cuál es la esencia de lo divino? Y en seguida se nos hace patente que al hablar de lo divino no podemos estar tratando tampoco con personificaciones, que las divinidades no son ni pueden ser personales, individuales, y que la mejor manera de caracterizar a los dioses es por su inmortalidad<sup>175</sup>; pero entonces, si el alma es ya de suyo

---

instaurara la música como materia primordial de la educación, ni que al describir su sociedad perfecta Platón dijera que de los filósofos reyes debían estar «educados en gimnasia y en música» (Molina & Ranz, 2000, p. 14).

<sup>174</sup> La interpretación de Pániker acerca de la purificación pitagórica es ya en clave impersonal (o “transpersonal”, como él diría), además de que logra conciliar de buena manera la intención religiosa con la científica: “Hay empuje religioso en el pitagorismo, un proyecto de liberar al hombre de sus cadenas *karmáticas* por la vía de ciertas «purificaciones». Ahora bien, la gran innovación, el gran hallazgo consiste en descubrir que no hay mejor purificación que el ejercicio *desinteresado* de la ciencia. ¿Quién que haya practicado de verdad la «ciencia» (o el «arte») no ha sentido esta vivencia? ¿Quién no ha experimentado un sentimiento de liberación cuando se ha puesto a indagar la realidad «desinteresadamente» —o séase, más allá del ego—, sin prejuicios y con ánimo de que la «verdad», sea cual fuere, transparezca [sic.]?” (Pániker, 1999, p. 77).

<sup>175</sup> Habíamos visto ya en el capítulo I, que la manera en que los antiguos caracterizaban a los dioses era por su esencial oposición a los hombres: éstos mortales, aquellos, inmortales. No obstante, como bien lo señalara Gigon, Pitágoras habría protestado de alguna manera contra la religiosidad tradicional (es decir la homérica y la hesiódica), situándose en oposición a la mitología (cfr. Gigon, 1980, p. 161). No obstante, no es del todo certero al mantener una de las opiniones más generalizadas en torno a Pitágoras: “Es de creer que el Dios único era para Pitágoras una divinidad determinada y que de su culto se le seguían determinadas incitaciones. Se trata de Apolo de Delfos, cuyo influjo se hace sentir precisamente en el siglo VI en una interiorización de la religión griega” (Gigon, 1980, p. 162), pues si bien es cierto el pitagorismo como movimiento religioso y filosófico estuvo consagrado a Apolo, el dios del límite, y que el propio Pitágoras pudo haberse desenvuelto bajo su signo, también es cierto que la reforma de éste no fue transitar de un politeísmo a un monoteísmo, y seguramente (como aquí se sugiere) tampoco se trataba de rendir culto a una divinidad personalizada. De ahí la lucidez profunda de Hernández, quien en su indagación, recupera la corriente mística de Pitágoras así como su deuda con Dioniso, ese trasunto oscuro del brillante Apolo: “Este «mediador con lo divino» es una figura clave para la consolidación de una línea metafísica que se aparta de las creencias patrimoniales griegas, patentes en Homero, y emprende un vuelo paradójico hacia lo profundo, un viaje de conocimiento interior. La ciencia subterránea del alma que denotan las vivencias oníricas en el más allá de la cueva empareja al chamán Pitágoras con otras dos figuras centrales del desarrollo de la religión

inmortal, ¿en qué sentido debe purificarse, para recuperar su naturaleza divina (la cual consiste precisamente en la inmortalidad)? La purificación, por tanto, no puede ser más que una metáfora para describir el movimiento a través del cual el alma inmortal goza por instantes de la mortalidad (una mortalidad que, no obstante, en la “purificación” evocaría, desde su limitación, la experiencia de lo sin-límites), y el “hacerse” divino, al cual se encaminaría el ciclo de las transmigraciones, consistiría en realidad en un *reconocerse* como divino; no se trata, pues, de recuperar una esencia divina, sino más bien de reconocer lo que nunca se ha perdido y que a todo momento se es. Ahora bien, ya mencionábamos que la otra manera en que se encara la inmortalidad es como lo carente de límites, lo ilimitado, y por lo tanto, los dioses, la divinidad, consistiría precisamente en esa carencia de límites, pero cabe agregar ahora algo más: al hablar de lo ilimitado, estamos hablando al mismo tiempo de lo *infinito*, lo sin-espacio, lo sin-tiempo, aquello que carece de cualquier determinación lógica y física, y que por lo tanto apenas se puede mentar a sabiendas de que se trata de lo *inefable*<sup>176</sup>.

---

griega antigua, Dioniso y Orfeo: la vertiente mística del dionisismo y el orfismo coincide con la creencia pitagórica en un alma capaz de separarse del cuerpo y tener una experiencia por sí misma” (Hernández, 2014, p. 201).

<sup>176</sup> Una manera de comprender el pensamiento “presocrático”, y aún con mayor razón el pensamiento pitagórico, es como una tensión dinámica entre lo limitado (o limitante) y lo ilimitado (infinito, indeterminado). Teniendo esto en mente, es posible entender de mejor modo aquella relación entre la parte religiosa de la doctrina pitagórica y la parte más filosófica o matemática, donde las ideas de purificación y salvación se entretajan con las nociones esenciales de *límite*, *moderación* y *orden* (cfr. Guthrie, 1984, p. 200). Esta filosofía del límite se expresa de manera excelsa en la doctrina matemática pitagórica, de donde se derivan las teorías aritméticas del número y posteriormente teorías geométricas (las cuales pasarían, con el tiempo, a ser representativas de la “escuela pitagórica”); Cordero lo expone sucintamente: “En efecto, los principios son los números, pero éstos poseen dimensiones. Ellos son, por ejemplo, divisibles o indivisibles. De ahí se sigue que los divisibles son ilimitados (*ápeira*), pues no ofrecen un límite a la división. Es el caso de los números pares, siempre divisibles por dos. Pero hay también números indivisibles o ‘limitantes’ (*peirámonta*), como los impares, que no pueden dividirse en partes iguales, pues siempre queda una fracción como resto (...). Es así como lo par y lo impar devienen los principios de toda la realidad: lo impar marca los límites, y lo par asegura la limitación propia de todo lo diferente” (Cordero, 2008, p. 59). Justamente en torno a la filosofía del límite, que sería característica del pitagorismo, dice Pániker: “El pitagorismo es un gran edificio colonizador del caos. Toda realidad viene constituida, en su perfección casi musical, por lo numérico, es decir, por *límites*. El infinito e indeterminado *ápeiron* viene sometido a la determinación benéfica y pacificadora del límite. Lo que en Anaximandro era un crimen es aquí una salvación” (Pániker, 1999, p. 75). No obstante, bien haremos en recordar, como lo señala repetidamente Hernández, que Pitágoras no desarrolló teorías matemático-musicales (cfr. Hernández, 2014, p. 70), y que en todo caso, los artífices de las teorías matemáticas sobre la armonía y el número, incluida una cosmogonía y una cosmología, probablemente hubieron de ser los discípulos Filolao de Crotona y

El alma, de naturaleza divina, es por consiguiente inmortal, infinita, y se encuentra en un movimiento perenne que crea un gran ritmo en el que todo *danza* con todo, por lo cual la totalidad se desenvolvería como una armonía que tiene visos de ser de carácter musical<sup>177</sup>: en última instancia, aquel principio que todo lo gobierna se expresa como una armonía que puede ser descifrada por aquellos que quieran escuchar la *vida* que se agita en el exterior, o bien, la *vida* —¡la misma *vida*!— que palpita por dentro. Desde esta concepción, podemos entender que *todo es música*, puesto que una misma música —la del alma inmortal, divina, infinita— se expresa a través de sonidos y tonalidades diferentes, por medio de los más diversos instrumentos —finitos, limitados, corpóreos— pero preservando siempre la ley de la armonía, la ley del ritmo. Por último, si la naturaleza última de todos los seres, de todo lo que *está siendo*, reside en su esencia divina, en la inmortalidad, la infinitud, la consecuencia es bastante clara: no hay, no puede haber muerte alguna (lo que muere, recordemos, es lo limitado, lo individual), sólo hay tránsito, *transposición*, y largos intervalos de *silencio* (parte indispensable en la música del cosmos).

Para finalizar esta exposición, cabe aún responder a la cuestión acuciante: a partir de lo dicho, ¿cómo vivir? Pues, pese a poseer un alma inmortal, lo cierto

---

Arquitas de Tarento, allá por la segunda mitad del siglo V a.C. (es decir, casi medio siglo después de la muerte del maestro) (*cf.* Hernández, p. 147). En todo caso, es preciso señalar que los más de los estudiosos, centrándose en las doctrinas matemáticas, probablemente de carácter, además de tardío, exotérico, olvidan que la filosofía del límite (que, si quieren, se representa alegóricamente por acuñar al dios Apolo Pítico) se completa con una filosofía de lo ilimitado (que, evidentemente, estaría marcada por el Dioniso Zagreo: la inmortalidad o la resurrección no son más que maneras para hablar de lo *ilimitado*, lo *infinito* de la *vida*). Por último, resulta bastante aleccionador al respecto el punto de vista de Molina y Ranz, para quienes la concepción esencialmente musical que los antiguos tenían sobre el cosmos queda expresada en la conciliación pitagórica entre lo limitado y lo ilimitado: “La música propiamente dicha (las escalas y el ritmo que determinan la estructura del universo) pertenece al dominio de lo limitado; en cambio, su ejecución en la eternidad es ilimitada. La Música Mundana es eterna, transcurre mientras existe el movimiento planetario y, no obstante, es el resultado de la combinatoria de un número limitado de factores” (Molina & Ranz, 2000, p. 37).

<sup>177</sup> Alejandro de Afrodisias, *Comentario a la Metafísica* p. 39.24 Hayduck: “Decían también que el universo todo se halla configurado de acuerdo a una escala musical..., pues está compuesto de números y conforme a número y a una escala. En efecto, como los cuerpos que giran en torno del centro se hallan a distancias proporcionales, unos se mueven más deprisa y otros más despacio, y producen en su movimiento un sonido grave los más lentos, agudo los más rápidos, tales sonidos, según la proporción de sus distancias, producen un conjunto afinado” (Bernabé, 2008, p. 87). Además de la armonía de las esferas, de acuerdo a esa relación entre macrocosmos y microcosmos, el alma es también una armonía (*cf.* Guthrie, 1984, p. 301).

es que nuestra experiencia es de mortales, seres finitos que están encadenados a límites espaciales y temporales. Lo esencial es lo más básico: la dualidad del cuerpo y del alma, no porque el cuerpo implique un encadenamiento del alma, y por lo tanto haya que *purificarse* progresivamente hasta lograr la total liberación de éste, no; el cuerpo no es ninguna prisión para el alma inmortal, el cuerpo, si lo comprendemos a las buenas, es una *experiencia* concreta, una *experiencia* finita de lo infinito, lo infinito experimentándose a sí mismo en un instante de su propio movimiento perenne; claro que surge enseguida la pregunta, ¿por qué lo infinito se reduce, aunque sea momentáneamente, a lo limitado? Y si se reconoce que tal limitación ocurre por necesidad, como forma de saldar algún pecado o pagar una injusticia, se puede crear entonces una serie de normas y reglas de vida<sup>178</sup>, pero también puede uno darse cuenta de que no hay necesidad alguna para que lo infinito se experimente de manera finita, que es mero azar, capricho o juego, acto poético en el que lo creado no aspira a ningún fin más que a saborear por un breve lapso la *belleza*, y entonces, lo que queda es la más absoluta —y absurda— libertad. En esta libertad no hay normas, no hay pautas, no hay morales, no hay ni bien ni mal, pero en cambio, hay infinitas oportunidades de dicha, infinitas posibilidades de *experimentar* la *vida*, siempre de manera distinta, siempre de manera *otra*; y si hubiera que expresar esto en un verso a la manera de las sentencias gnómicas, se diría al atento escucha que ha indagado en los recovecos de su alma —que son los del universo: “Tú, alma inmortal habitando en un cuerpo mortal, infinito que experimentas lo finito, vive de tal manera que, si en tus cuerpos

---

<sup>178</sup> Esto se corresponde con el “estilo de vida pitagórico”: “(...) el pitagorismo era un modo de vida, una comunidad humana y unas reglas, una vida práctica y ritual que se combinaba con la vida contemplativa de las enseñanzas más teóricas: un sistema de vida que Jámblico llama «vida pitagórica», una práctica cotidiana de resistencia ascética y la realización de una serie de máximas para dominar el carácter y las pasiones, sobre todo la ira”, ya que, “Según se acerca al conocimiento supremo y, al mismo tiempo, se separa de las pasiones y necesidades corporales mediante una severa ascesis, el hombre pitagórico puede elevarse en esta vía que conduce hacia los démones y, posteriormente, hasta los dioses” (Hernández, 2014, p. 77). Sin embargo, es de presumir que este régimen de vida estaba dirigido, según la jerarquía de quienes integraban el grupo, a todos aquellos que no hubieran comprendido de manera absoluta aquello que el propio Pitágoras había ya comprendido.

venideros te es dado el don de recordar tus vidas pasadas, estés orgulloso de cada una de ellas. Haz de tu vida la música más bella”<sup>179</sup>.

## Cuatro raíces

Se suele suponer, aparentemente con mucha facilidad, que el origen de todas las cosas (o “principio”, de acuerdo con la jerga filosófica) no puede ser sino uno solo (pero “uno solo”, ¿qué? Acaso hemos de vernos obligados a decir que el principio es una sola cosa, lo cual por cierto diríamos, aunque le quitásemos el apelativo de “cosa”, pues aun así mantendríamos el cuantificador que le inserta ya dentro de una serie —la de las cosas, precisamente; con lo cual, tal “principio” u “origen” termina por no explicar nada); y a partir de ese gran Uno se derivó la multiplicidad de los seres que hoy pueblan el vasto universo, en un proceso lineal, esto es, cronológico, genealógico, o, lo que es lo mismo, esencialmente histórico. La idea de tiempo juega por lo tanto un papel de suma importancia, pues gracias a ésta es que se puede concebir el devenir de lo múltiple a partir de la singularidad unitaria, y de este modo se establece una esencial oposición que tiene un carácter relevante en toda cosmogonía, se trata de la oposición entre lo uno y los muchos, o sea, entre el origen y lo originado, lo siempre idéntico a sí mismo y lo diferente de éste, que es otro tanto como decir lo permanente y lo efímero —y, en tanto más filosóficos nos pongamos, semejante oposición llega al último grado, cumbre del pensamiento ideacionista: lo “real” o lo verdadero, por oposición a lo falaz o ilusorio. Y los términos de dicha contradicción se encuentran ligados por la noción de “devenir”, pues, como ya mencionaba, es lo uno que *deviene* múltiple, a la vez que esa misma multiplicidad se mantiene en un proceso de *devenir* constante (de ahí su nacer y su perecer, de ahí su *ilusoriedad*), y no obstante, lo uno de alguna manera prevalece a través de los cambios (y de ésta su permanencia, su *verdad*);

---

<sup>179</sup> Dice Gigon: “De acuerdo con la pureza en esta vida, tiene lugar la vida siguiente, según una ley que actúa ‘automáticamente’. Es tarea del hombre comportarse de tal suerte que, al abandonar la vida terrena, pueda esperar, volver a nacer en una forma más elevada” (Gigon, 1980, p. 155). Por lo que de teleología y moral hay en lo anterior, preferimos glosarlo más o menos como Cordero, quien sentencia: “El individuo debe comportarse de modo que invite a su alma a reencarnarse luego en una existencia superior” (Cordero, 2008, p. 62).

extraña lógica, sin duda, pero lógica que a final de cuentas resuelve la contradicción permitiendo así el trazado de un universo en el que es más fácil vivir.

Es preciso preguntar, sin temer a la contradicción, ¿qué es, pues, lo que *está siendo*? ¿Cuál es su íntima esencia? ¿Cuál es el núcleo primordial del inabarcable universo en el que azarosamente nos ha tocado vivir? Para contestar a estas preguntas podemos partir, a la manera de algún “pre-filósofo”, de la experiencia de la *vida*, y así, si queremos encontrar aquel origen o aquel principio de las cosas todas, el corazón de lo que *está siendo*, basta mirar la *vida* que en torno nuestro se agita (al menos hasta que estemos lo suficientemente preparados para observar y *sentir* esa misma vida que dentro nuestro también palpita), y de este modo descubrir allí en esa extravagante multiplicidad la estructura del universo entero<sup>180</sup>. Todas las cosas —plantas, animales, seres humanos,

---

<sup>180</sup> Empédocles, el de Agrigento, se dice, según la tradición, escribió dos poemas, uno que versaría en torno a la *physis* y que habría intitulado precisamente *Acerca de la naturaleza* (según los doxógrafos, y de acuerdo a la tradicional manía de intitular de esta manera la mayoría de los escritos de los “presocráticos”), y otro sobre cuestiones de índole más bien religioso que se habría llamado *Purificaciones*. Bien a las claras, si existieron ambos poemas, o en realidad formaban parte de uno sólo (cuestión sobre la que se ha derramado vanamente mucha tinta) es algo totalmente secundario, si partimos de la especial negligencia que nosotros los modernos tenemos a la hora de interpretar las ideas antiguas desde nuestros propios conceptos y prejuicios. ¿Sobre qué hablaba Empédocles, ese poeta, mago y taumaturgo? Efectivamente sobre la *physis*, pero recordemos que ésta bien poco tiene que ver con nuestra idea de “naturaleza”, y que la *physis* lo engloba todo, especialmente al hombre, y la importancia de *comprender* la *physis*, en la antigüedad era justamente descubrir el lugar o *modo de vida* que uno debía llevar en ésta. Ahora bien, respecto a la relación entre un poema presuntamente científico, y otro supuestamente religioso, dice La Croce: “No consideramos que exista disparidad doctrinaria entre los dos poemas de Empédocles. Más aún, percibimos en ambos un meollo doctrinario único caracterizable como la experiencia de una Unidad beatífica perdida pero recuperable, tanto en el plano cósmico como en el plano antropológico, según la perspectiva de ambos poemas, pero que adquiere dimensiones trágicas en el caso de las Purificaciones. Sin embargo, las dos obras se inscriben en contextos semánticos diversos: el poema cosmológico está dirigido a un discípulo que posee las calificaciones necesarias para recibir la doctrina; el poema religioso, en cambio, tiene por destinatario al pueblo y su autor recurre libremente a imágenes religiosas tradicionales que responden a las expectativas del hombre común” (La Croce, 1979, pp. 133-134); lo cual nos hace recordar que ya entre los pitagóricos había jerarquías dependiendo del nivel de comprensión de la doctrina, y así se distinguía entre *matemáticos* y *acusmáticos*, o bien, hace pensar en la “teoría de la doble verdad” que prevaleció en el Medievo. Por su parte, tanto Jean Bollack como André Laks se adscriben a la misma postura, pues consideran que hubo dos poemas distintos, entre los cuales no hay disparidad o ruptura, pero mientras que para el primero es una “aberración” hacer coincidir ambos relatos, pues cada uno tendría su propia intencionalidad y por ende su propia temporalidad (cfr. Bollack, 2007, pp. 18-19), para el segundo, tanto la obra exotérica como la esotérica habrían coexistido en un mismo conjunto dentro del cual serían “*correlatos*” (cfr. Laks, 2009, p. 45). Aquí seguiré matizadamente la postura general de Laks sobre este punto, y aunque despliegue en su mayor parte lo relativo al poema *Sobre la naturaleza*, subyace de fondo la comprensión paralela de las *Purificaciones*, lo cual será retomado hacia el final del texto precisamente de la mano de estos

estrellas— surgen de un núcleo, brotan de un germen, una semilla, una *raíz*, y tras cumplir con el tiempo indeterminado de vida que les ha tocado, se marchitan y se disuelven en las arenas de un tiempo que prosigue inmutable su curso, prescindiendo de esas vidas ya agotadas. Esta es la común imagen de la naturaleza de las cosas, el nacimiento, la duración del vivir y la nefasta muerte, y nada nos impide suponer este mismo proceso en el universo, es decir, que en algún momento impreciso tuvo su nacimiento, y que después de eones de existencia se allegará su fin, y así, la vida transcurriría entre los dos abismos de la insondable nada. Sin embargo, instados a observar más detenidamente los fenómenos de la naturaleza, se nos revelaría que nada nace ni nada muere del todo, que la nada misma es imposible pues lo que *está siendo* no puede dejar de serlo, y de este modo podemos elaborar otro trazado más verosímil del cosmos<sup>181</sup>. Empecemos por la suposición de que el principio de las cosas no es uno, sino por el contrario, múltiple, y para acotar esta multiplicidad primordial delimitemos el número de elementos originarios a cuatro; cuatro serían las *raíces* de todas las cosas, las cuales se corresponden, por cierto, a las cuatro grandes manifestaciones de la naturaleza en todo el orbe: el aire, la tierra, el fuego y el agua<sup>182</sup>. Todas las cosas se conformarían a partir de estos cuatro elementos, los cuales producirían la gran vastedad de los seres por mezcla y combinación, de modo tal que queda aún más claro aquello de que nada nace y nada muere, ya que aquello que solemos llamar “nacimiento” de cualesquiera seres o cosas, no sería más que la mezcla de los elementos, y la “muerte”, la disgregación de los mismos<sup>183</sup>. Ahora bien, para que los elementos se unan entre sí, pero también

---

autores. Los pasajes de Empédocles que aquí sean citados son tomados de la traducción de La Croce, de acuerdo a la clasificación de Diels-Kranz.

<sup>181</sup> Se trata de una idea permanentemente presente en los versos empedóclicos, entre otros pasajes, en el siguiente lo expresa así: “Ingenuos: pues no poseen pensamientos de largo alcance // aquellos que suponen que lo que previamente no era puede llegar a ser, // o que algo puede morir y ser completamente destruido” (31 B 11).

<sup>182</sup> Bernabé equipara los “cuatro elementos” al “ser parmenídeo”, excluyendo de sus características, evidentemente, la unidad. (Cfr. Bernabé, 2008, pág. 185).

<sup>183</sup> “Como no parte de un ser unitario como Parménides, sino múltiple, explica lo que la gente común denomina «nacimiento» y «muerte» —términos que él mismo por convención sigue utilizando— como pura mezcla y disociación de varios elementos. Son perecederos, pues, los seres resultantes de la mezcla de los elementos originarios, pero no esos mismos elementos, que son ingénitos e imperecederos” (Bernabé, 2008, pp. 184-185).



para que posteriormente se separen, tiene que actuar alguna fuerza o potencia que produzca los movimientos, así, podemos concebir una sola fuerza con dos polaridades, o bien, dos fuerzas distintas; en todo caso, es claro que a una manifestación de esta potencia le corresponde la unión, la mezcla, mientras que a la otra le corresponde la separación, la disgregación; a la una la podemos llamar “Concordia”, y a la otra, por oposición, “Discordia”. Ambas fuerzas serían igualmente originarias, y además, podríamos concebir que desde un principio la Concordia y la Discordia existieron a la par que los elementos y *entre* ellos, provocando las mezclas y las disgregaciones desde *adentro*, por así decirlo<sup>184</sup>.

Tenemos, pues, los principios de todas las cosas, y hemos bosquejado someramente de qué modo todo se genera, ahora podemos concebir el devenir de todo el cosmos a partir de dichos principios y sin perder de vista que todos ellos son eternos, a pesar de los cambios y de las múltiples formas que configuren (variedad de seres, variedad de mundos). Y este relato verosímil lo podemos continuar imaginando que en un principio todo estuvo gobernado por Concordia, esa fuerza unificadora por la cual se conforman a través de la mezcla todos los seres, pero en el reinado absoluto de Concordia es claro que no habría seres individuales y ni siquiera elementos diferenciados, pues todo se encontraría fuertemente unido en una suerte de masa indiferenciada, lo que a su vez supondría la más perfecta armonía, no obstante, la fuerza opuesta, siempre latente, en determinado momento habría comenzado a ejercer su acción separando gradualmente todo lo que en la unidad indiferenciada se encontraba unido, y así, habrían surgido (al diferenciarse) los cuatro elementos, los cuales, a

---

<sup>184</sup> Tras explicar que “Amistad” y “Odio” son el motor de los cambios, que son eternos y necesarios, continúa Bernabé: “Lo que los diferencia es que Amistad propicia la atracción entre desemejantes, por ejemplo de aire con agua, etc., mientras que Odio propicia la atracción entre semejantes (p. ej., agua con agua, etc.). Los dos son necesarios y permanecen siempre activos, pero su predominio es alternativo. Su capacidad eficiente se produce por su inserción en los elementos, sobre los que actúan psicológicamente, instándolos a que se unan o se separen” (Bernabé, 2008, pp. 186-187). Dos cosas hay que retener de esto, una, que tanto Amistad como Odio propician la atracción o la mezcla, y a la vez la separación, una potencia por lo desigual, la otra, por lo semejante; y dos, que en efecto, desde cierta perspectiva el predominio de estas potencias es alternativo, pero, como sugiero más adelante, bien visto Amistad y Odio no son momentos del ciclo cósmico que se excluyen mutuamente, sino por el contrario, momentos que se complementan y se presentan simultáneamente en todas las cosas (pues el dominio absoluto, en definitiva, no puede corresponder a un polo o a otro, sino a la unidad indiferenciada en sí misma).

pesar del progresivo avance de la fuerza separadora, todavía alcanzarían a reunirse y mezclarse entre sí por la potencia de la fuerza unificadora que no puede desaparecer del todo. Miríadas de seres habrían visto entonces la luz, pero la Discordia seguiría ganando terreno hasta prevalecer por completo, y en el reinado de ésta nada habría que estuviese reunido, sino que todo permanecería separado entre sí, en la más radical individualización de los elementos que se pueda dar. Pero tras esto, la Concordia iniciaría su avance nuevamente, reunificando de manera progresiva cada elemento separado, conformando de nueva cuenta los multivariados seres del universo hasta de a poco allegarse una vez más al dominio absoluto de la Concordia, donde todo permanece en unidad indiferenciada. Y a partir de este punto, comenzaría nuevamente el proceso ya descrito, dando inicio a un nuevo ciclo del cosmos<sup>185</sup>.

A partir de la descripción anterior podemos extraer dos importantes consideraciones, la primera de ellas es que el principio de todas las cosas, de uno que suele considerarse, se amplía aquí a seis (los cuatro elementos y las dos potencias motrices), si bien es cierto que en determinado momento del cosmos no

---

<sup>185</sup> El así llamado “ciclo cósmico” de Empédocles es descrito prácticamente de la misma manera por todos los autores, acotando ciertas salvedades o minúsculos detalles en cuanto a las “fases intermedias” (las que irían entre el predominio absoluto de Amor y el de Odio). De tal manera, Guthrie señala que a la idea (ya anunciada por otros) de una separación de los elementos de una unidad original, le sigue un reunirse nuevamente en tal unidad a partir del estado de separación, lo cual no es menos cosmogónico que lo otro (*cf.* Guthrie, 1993, p. 178); por su parte, Bernabé habla de una “cosmogonía reversible” en donde el predominio absoluto de Amor y el predominio absoluto de Odio, o lo que es lo mismo, “lo uno” originario y lo múltiple son igualmente primordiales, pues se trata en todo caso de momentos alternativos, y, concebido como un proceso cíclico (circular), es irrelevante discutir por dónde se inició el proceso (*cf.* Bernabé, 2008, p. 188); otro tanto dice Cordero, para quien se puede iniciar la descripción del proceso cósmico a partir del dominio del Amor “no sin cierto optimismo” (*cf.* Cordero, 2008, págs. 98-99). Ahora bien, llama la atención que todos los intérpretes, movidos por las propias palabras de Empédocles, hayan entendido todo el proceso como una cuestión meramente física, y que bajo esa perspectiva asuman que el predominio absoluto de Amor, o, lo que viene a ser lo mismo, la unidad originaria de la que se desprenden todas las cosas y que da paso al ciclo cósmico, se corresponde con una suerte de masa esférica de la cual en un rincón estaría relegado el Odio, y no han sabido sino interpretar dicha esfera equiparándola al supuesto “ser esférico de Parménides”, con la salvedad de que se trataría de una esfera ilimitada que no obstante tiene cierto periodo de duración, y que Empédocles alude a ésta como un masculino (*cf.* Bernabé, 2008, p. 189): “Allí ni se distinguen los veloces miembros del sol // ni el frondoso género terrestre, ni el mar. // Así, permanece firme en el hermético reducto de la Armonía // el redondo Esfero que goza de la quietud que lo rodea” (31 B 27). En tanto que el Esfero equivale a “lo Uno” y representa la absoluta unidad, “perfección”, “divinidad” y “reposo”, es decir, el “estado beatífico del universo”, su fase “acósmica” o “precósmica” (*cf.* La Croce, 1979, n. 46, p. 157), volveremos a decir más abajo unas palabras al respecto.

habría sino una unidad primordial e indiferenciada, aquella correspondiente al dominio total de Concordia; la segunda es que la concepción de tiempo que aquí tiene cabida no es lineal (ni histórica, por tanto), sino más bien cíclica, esto es, hasta cierto grado repetitiva, donde generación y destrucción son dos momentos alternativos e igualmente necesarios en la constitución del cosmos, momentos los cuales se repiten eternamente sin cesar. Sin embargo, frente a todo este trazado arquitectónico que se ha hecho —ciertamente no carente de un tinte novedoso— conviene ver una vez más las cosas (o lo que *está siendo*) sin querer explicarlas antes de haberlas comprendido; despojemos por lo tanto a las palabras que precedieron (y a quien así hubiera hablado) de todo carácter científico<sup>186</sup>, una vez hecho esto, nos podemos dar cuenta de que, en todo caso, se trataba tan sólo de una *manera* de hablar, y que el sentido de lo que se decía estaba confundido con la manera de decirlo<sup>187</sup>. Así pues, empecemos una vez más por el principio, el cual, decíamos, no es uno sino múltiple, concretamente se trataría de cuatro elementos naturales... Pero justamente era esa la interpretación científica que ahora nos vemos obligados a rechazar, pues tal manera de interpretarlo no se aviene bien con una mentalidad prefilosófica, y por lo tanto a la vez precientífica. No se trata, pues, de “elementos”, sino de *raíces* de las cuales brotan todas las

---

<sup>186</sup> La mayoría de los intérpretes consideran a Empédocles —pero a los presocráticos también, en su conjunto, tal como hemos venido viendo— una suerte de proto-científicos, y sus “descubrimientos” los primeros balbuceos de una ciencia natural que sólo con el tiempo irá progresando y de este modo perfeccionándose. Entre estas opiniones, es preclara la declaración de Barnes, para quien: “El mundo natural y su producción se describían con todo detalle en el poema de Empédocles *De la naturaleza*: había una cosmogonía, una astronomía, una meteorología, una zoogonía, una biología y una botánica; había observación sobre embriología y anatomía, sobre fisiología y psicología. Era, en suma, una ciencia natural detallada y con frecuencia nueva dentro de la gran tradición jónica” (Barnes, 1982, p. 367).

<sup>187</sup> En el vasto y agudísimo estudio de Kingsley sobre Empédocles se señala, entre otras cosas, algo que desde antiguo fue notado por los intérpretes, aunque a pesar de ello, ha sido pasado totalmente por alto o se le ha restado su importancia, se trata del hecho de que el lenguaje que utiliza Empédocles en su poesía viene tomado en gran medida —al igual que en el caso de Parménides— de la tradición épica, concretamente de los poemas homéricos. Ahora bien, tras señalar que la evocación y transposición de imágenes homéricas era parte de la técnica y metodología tanto de Empédocles como de Parménides, tratándose así de un “arte de hablar indirectamente”, “el arte de insinuar, de decir más de lo que uno parece decir”, continúa Kingsley: “Pero si queremos entender al filósofo de Agrigento como lo que realmente es, resulta más útil advertir que su interés por comunicar más de lo que inmediatamente se oye o se ve lo acerca, por un lado, a la figura del filósofo-poeta del cercano Oriente, con sus enigmas, alusiones e insinuaciones, y, por otra, a los rapsodas y sofistas griegos, para quienes los enigmas, las insinuaciones y la interpretación de Homero estaban íntimamente relacionados” (Kingsley, 2008, p. 72).

cosas, raíces que se encuentran eminentemente vivas y por lo tanto en crecimiento constante, en movimiento<sup>188</sup>. Ahora bien, estas raíces se corresponderían efectivamente con los elementos de los que ya habíamos hablado, el cielo, la tierra, el fuego y el agua, pero con la salvedad de que no las identifiquemos meramente con los fenómenos “naturales” o “físicos” que denominamos bajo esos nombres, o no tan sólo con dichos fenómenos, pues en todo caso no tendríamos que olvidar que en estas manifestaciones se agita algo vivo, algo que está creciendo y que posee un carácter de inmortalidad<sup>189</sup>. Lo siguiente que tenemos que elucidar es por qué cuatro raíces, y por qué, entre todos los elementos con los cuales podrían corresponderse, se han escogido específicamente esos cuatro. Tenemos, en principio, raíces que son aparentemente arbitrarias, inconexas entre sí, cuya única justificación era, en la perspectiva científica que habíamos trazado, el que se trata de grandes fenómenos (naturales, atmosféricos) observables por doquier; pero paremos mientes en que el conjunto de cuatro raíces permite fácilmente agruparlas en dos pares, y que a la vez cada par se agrupa de una manera tal que nos revela la íntima conexión entre las raíces, y sobre todo, su *sentido*. Por una parte, tendríamos un par constituido por la raíz aire y la raíz tierra, y por otra, un par conformado por la raíz fuego y la raíz agua; el que se agrupen de este modo no es

---

<sup>188</sup> Como bien señala Cordero: “Empédocles dirá que las cuatro cualidades son el origen de todo y por esa razón utilizará la palabra ‘raíces’ para nombrarlas (una vez más, un término relacionado con la visión dinámica de la *physis* por parte de los griegos. Recuérdese que *physis* significa ‘lo que está creciendo’)” (Cordero, 2008, p. 97).

<sup>189</sup> La primera mención que Empédocles hace de las cuatro raíces versa así: “Escucha, primero, las cuatro raíces de todas las cosas: // Zeus brillante, Hera dadora de vida, Aidoneo // y Nestis, que con sus lágrimas hace brotar la fuente mortal” (31 B 6). Es importante notar que se refiere a estas raíces primeramente como divinidades, y sólo posteriormente las menciona como “fuego, agua, tierra y la inmensa altura del aire” (31 B 17. 18), lo cual tiene que ver, por una parte, con la visión dinámica, esencialmente viva, de la realidad, como ya lo señalamos de acuerdo a Cordero en la nota anterior, pero por otra, con un trasfondo mitológico y mágico que subyace en Empédocles, pues no debemos olvidar que: “El de Agrigento era un mago practicante, un hombre que además habla en términos que exigen que entendamos su poesía en un contexto mágico, pues es una poesía que posee una intención y una finalidad específicamente mágicas” (Kingsley, 2008, p. 384). Por último, la identificación de las divinidades con las raíces ha sido tópico debatido desde antiguo, aunque en su mayoría ha habido unanimidad en sus correspondencias (Zeus-fuego, Hera-tierra, Aidoneo-aire, Nestis-agua; o bien, Hera-aire y Aidoneo-tierra); sin embargo la investigación de Kingsley rescata una tradición marginada en que Zeus se identifica con el aire, Hera con la tierra, Aidoneo (o Hades) con el fuego y Nestis con el agua; esto es importante porque, sobre todo a partir de la identificación de Aidoneo con el fuego, nos aproximamos más al contexto de Empédocles, es decir, a un entorno de leyenda, magia, y de la tradición esotérica (Cfr. Kingsley, 2008, pp. 75-77).

meramente aleatorio, pues, en lo que respecta al primer par, el aire y la tierra resultan opuestos naturales, términos antitéticos que no obstante se encuentran ligados, y por esa ligazón, se complementan mutuamente, ya que la ligereza, la invisibilidad y la incorporeidad del aire resulta complementada por la pesadez, la solidez y la materialidad de la tierra, del mismo modo que en el segundo par la sequedad, el ardor y la agresividad del fuego se opone a la humedad, la frescura y la pasividad del agua, y por esa misma razón se complementan también mutuamente<sup>190</sup> (puesto que uno le otorga al otro aquello de lo que carecía). Vemos, por consiguiente, que lo importante no es tanto de qué elementos se trate, sino más bien que se trata de “raíces” vivas e inmortales que se encuentran ligadas entre sí por una doble relación de oposición y complementación, y de igual modo ambos pares mantienen la misma relación entre sí. ¿Y por qué, si lo importante es la relación antitética y contradictoria de las raíces, se alude únicamente a cuatro? Ciertamente bastaría con sólo un par de raíces que representen la contradicción, o bien, se podrían encontrar decenas que mantuvieran la misma relación entre sí, no obstante, a estas alturas no puede pasarnos desapercibido que lo que importa tampoco es el número, o, mejor dicho, la cantidad, ya que todo número y toda cantidad no son sino expresión de la multiplicidad, y la multiplicidad, a su vez, no es más que expresión de la *dualidad*. A partir de la dualidad se deriva una multiplicidad que puede ser cuantitativamente indeterminada, todas las cosas que sigan surgiendo y multiplicándose seguirán atadas a la dualidad, y ese vendría a ser el significado de las cuatro raíces que se agrupan en dos pares, y de allí que a su vez se conformen por “mezcla” todos los seres que puede haber (pues la mezcla no es otra cosa más que conformarse a partir de una multiplicidad, es decir, de la dualidad). Pero esta dualidad, ¿de qué es dual? A las claras, lo sería de alguna unidad originaria, pero esa unidad dista

---

<sup>190</sup> No era vano, pues, la identificación de las raíces con las divinidades, pues bajo los nombres de éstas se encuentra oculta la especial relación que mantienen entre sí: “En el fragmento 6 de Empédocles, las dos divinidades citadas al principio, Zeus y Hera, son, lógicamente, marido y mujer. Desde el punto de vista formal, ello incentiva la sospecha de que Hades y Nestis forman otra pareja divina. El nombre de Nestis —sin duda empleado conscientemente por Empédocles en deferencia a la tradición siciliana y para mantener un cierto sentido de exclusividad religiosa— sería así una denominación local para Perséfone” (Kingsley, 2008, p. 459), es decir, según la mitología y sobre todo los misterios Eleusinos, la pareja de Hades.

mucho de ser “lo Uno” en tanto que no tiene nada que ver con la cantidad o con lo numérico, se trataría de una unidad indiferenciada, no numérica, y por lo tanto la dualidad nacería como un desdoblamiento de la “no-Dualidad” originaria<sup>191</sup>; pero para que se dé tal desdoblamiento la no-Dualidad debe verse movida (o motivada) por algo, que bien puede ser ajeno a ella, lo cual es de suyo imposible, puesto que nada puede haber aparte de ésta, siendo como es la unidad indiferenciada originaria, lo que únicamente nos deja la posibilidad de que la no-Dualidad se mueva a sí misma, porque no habiendo en ninguna parte nada más que ella misma, sería su propia polaridad (lo que se conjuga mucho mejor con su carácter, pues siendo la no-Dualidad originaria, unidad indiferenciada, no puede menos que *ser* su propia contradicción).

En la visión esquemática que habíamos trazado al principio, señalamos que los cuatro elementos se verían movidos a mezclarse y a separarse por una potencia polarizada en dos direcciones distintas (o bien, dos fuerzas opuestas entre sí), a las cuales apelamos como “Concordia” y “Discordia”; ahora, tras haber comprendido de mejor manera en qué consisten las cuatro raíces, también hemos señalado que la dualidad originaria (representada por las raíces) no es sino manifestación de una no-Dualidad igualmente originaria, y que dicho desdoblamiento se da por una polaridad intrínseca a ésta, o lo que es igual, por sí misma, manifestando su carácter esencialmente contradictorio. “Concordia” y “Discordia”, o “Amor” y “Odio” son la no-Dualidad misma en su movimiento, a través del cual se despliega en la dualidad que conforma todas las cosas<sup>192</sup>. Y tras su desdoblamiento, la acción del Amor hace que todo tienda a la unificación, la procreación, la mezcla de las cosas, mientras que por su parte, la del Odio consiste en el impulso de separación, la disgregación, y en general, la repulsión de

---

<sup>191</sup> “Lo Uno” es un concepto manejado ampliamente por la tradición neoplatónica, y que se aleja, por lo tanto, de lo que planteaban los “presocráticos” (aunque de que es elaborado justamente como un intento de recuperar las antiguas tradiciones). A pesar de usar aquí ocasionalmente el término de “unidad indiferenciada”, he preferido retomar el término que emplea Pániker de “no-Dualidad” para referirse a aquello que es de por sí inenunciable. Véase supra. notas 56 y 63 en *Lo ápeiron*.

<sup>192</sup> Para La Croce, Amor y Odio no son los responsables directos del movimiento, sino las condiciones de posibilidad para la existencia y el desarrollo de la realidad cósmica (cfr. La Croce, 1979, n. 62, p. 167); sin embargo, como la mayoría de los intérpretes, entiende a Amor y Odio como potencias diferentes y separadas de la unidad indiferenciada (o Esfero).

las cosas entre sí<sup>193</sup>. Podemos suponer que por la interacción de estas dos potencias es como la no-Dualidad se desenvuelve a sí misma dando origen precisamente a la dualidad, y que a partir de entonces toda la multiplicidad de cosas se rigen por los principios de Amor y Odio, mas no debemos perder de vista que no es otra cosa más que la propia unidad indiferenciada la que continuamente se está desarrollando a sí misma, a través de Amor provocando la atracción entre lo desigual, y a través de Odio la atracción entre lo igual. Algo sumamente importante se nos revela aquí, y es que, si las cosas no se pueden constituir por mera mezcla o reunión de lo igual (lo que únicamente daría como origen congregados o conjuntos de lo mismo, que se mantendría diferenciado de otros conjuntos sin llegar a interactuar con ellos), o, lo que es lo mismo, que por la influencia de Odio todas las cosas tienden a la suma diferenciación respecto de las otras, individualización exacerbada en la que cada cosa es la que es, por el contrario, el que las cosas propiamente dichas se conformen a partir de mezcla o reunión de raíces desiguales, que por Amor es como las cosas tienden hacia la unificación, por más dispares que sean, esto significa llegar al descubrimiento de que lo *diferente* es lo *mismo*, que los opuestos (de los cuales están conformadas todas las cosas) no sólo son contrarios, sino que también vienen a coincidir en lo mismo gracias al Amor, bajo cuya acción la dualidad se reúne en sí misma para evocar nuevamente la no-Dualidad originaria<sup>194</sup>. Es así como Amor y Odio configuran todas las cosas por reunión y separación de las raíces constitutivas, a la vez que representan las leyes del cambio, de una totalidad que se está desarrollando dinámicamente demarcada por momentos de predominio de alguna de las dos manifestaciones, ya del Odio, ya del Amor. Ahora bien, en el esquema científico esto significaba primero que el cosmos se desarrollaba de manera cíclica, con lo cual la concepción del tiempo no era lineal sino más bien circular, y segundo, el ciclo cósmico se podía dividir en fases, las cuales se

---

<sup>193</sup> Para la interpretación de estas fuerzas como principios que gobiernan las operaciones mágicas, según la tradición de la antigua Grecia y de otros pueblos, véase Kingsley, 2008, p. 391. De acuerdo a Bernabé: "Odio se distingue de Amor, porque mientras éste tiende a la armonía y a la quietud, Odio tiende a la agitación y a la dispersión (caracterizado por un incesante lanzarse en todas direcciones)" (Bernabé, 2008, p. 330).

<sup>194</sup> Bien lo supo ver Nietzsche: "Todo el πᾶθος de Empédocles descansa en este punto, a saber, que todo lo vivo es uno; dioses, hombres y animales son una sola cosa" (Nietzsche, 2003, p. 130).

encontraban demarcadas claramente por dos momentos, el reino absoluto de Amor, y el reino absoluto de Odio, teniendo entre cada uno de estos reinos etapas intermedias (alguna de las cuales se correspondería con el “estado actual” de nuestro universo). Pero, a la luz de que Amor y Odio no son más que la expresión de la unidad indiferenciada manifestándose como dualidad, podemos irnos desprendiendo ya de la imagen científica y evitar elaborar toda suerte de anécdotas respecto del origen y el fin del universo, pensando que tales potencias se refieren a un estado “físico” de la materia existente. El ciclo cósmico debe también ser comprendido en su justa medida, y es que, si éste no es más que el desarrollo del principio, de aquello que *está siendo*, y se corresponde por consiguiente a la no-Dualidad originaria, ello significa, por un lado, que el ciclo cósmico no es algo que acontece allende a nosotros, algo ajeno a cada cosa, por el contrario, el ciclo cósmico se está desarrollando todo el tiempo en lo que *está siendo*, se reproduce una y otra vez en cada partícula de cada ser, y es la vida misma, vida primordial sucediéndose justo *ahora*, la que concurre y transcurre en cada ser a través de Amor y Odio, los cuales dejan de ser meros estadios alternativos dentro del desenvolvimiento del universo, momentos que demarcan fases de predominio y gradual transición de un reino a otro. ¿Qué son entonces Amor y Odio? Atracción y repulsión, congregación y disgregación, nacimiento y deceso, descubrimiento de que lo diferente es lo mismo, o bien, de que lo que parece más idéntico es en realidad diferente, tensión de opuestos inconciliables, cumbre de las contradicciones que únicamente puede realizarse dando lugar a la más radical de todas: que dichas oposiciones imposibles de reunirse terminen abrazándose, provocando no sólo la conciliación, sino la complementación, y de esa complementación la generación, el movimiento, la *vida*. Amor y Odio son la polaridad primordial de todo cuanto *está siendo*, contradicción sin la cual nada podría ser, tal como el día no puede ser sin la noche ni ésta sin aquel, pero de una manera más radical, pues no se trata únicamente de que el uno dé paso al otro, sino más bien de que cada cosa lleva en su seno su opuesto, y al ser y manifestarse expresa a la vez la propia contradicción oculta que le subyace; son el flujo y reflujo, vaivén de olas de mar que se levantan en grandes crestas para



después estrellar contra la playa, pero ya en su erigirse va implícito su destino de besar la arena, así como en ese beso se encuentra inscrito el retorno al piélago marino; en suma, Amor y Odio son la danza de la no-Dualidad originaria, danza gracias a la cual se manifiesta como dualidad y en la que todas las cosas son creadas como una mezcla de raíces separadas y diferentes que nunca han dejado de ser lo mismo, y gracias a esta danza se genera, lo primero de entre todas las cosas, el tiempo, pero este tiempo —ya lo advertíamos— no es lineal, es cíclico, mas se concibe como circular únicamente en tanto que se vive desde una perspectiva aún lineal, donde al Amor le sucede el Odio, y a éste nuevamente aquel; sin embargo, desde una perspectiva atemporal (que no puede propiamente ser perspectiva alguna) Odio no viene tras Amor, ni Amor después de Odio, sino que en ese gran ciclo cósmico (desarrollándose en todas las cosas) Amor es lo que es sólo gracias a Odio, y viceversa, es decir que, siendo la cumbre y la manifestación más excelsa de las contradicciones, Amor y Odio no se complementan alternativamente, sino simultáneamente, cada uno pervive y actúa a la par que el otro<sup>195</sup>, por tanto, si quisiéramos aún hacer una imagen del tiempo más fiable que la del ciclo circular, tendríamos que concebirlo como un punto fijo, siempre el mismo, en torno al cual se desarrolla una curva que en cada vuelta se va haciendo diferente de la circunferencia anterior, a la manera de una espiral<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> Lo cual resulta contrario a la opinión de los intérpretes, para quienes efectivamente sólo existe la posibilidad de entender el predominio de Amor y el de Odio como fases sucesivas, entre éstos Nietzsche tiene la claridad de descubrir en la interacción de Amor y Odio el principio del movimiento de la *physis*, pues el predominio absoluto de cualquiera de los dos principios sólo conduciría a la quietud. Es así como llega incluso a equiparar esta interacción con el *pólemos* o *Guerra* heraclitano, y a pesar de esto yerra al establecer que los periodos de predominio deben de alternarse (*cfr.* Nietzsche, 2003, pág. 139), pues como ya lo apuntaba en el capítulo dedicado al efesio, en él la lucha, la contradicción, implica la simultaneidad de los contrarios. Evidentemente no pretendo equiparar la teoría empedóclea con la heraclitana, me interesa, más bien, señalar que hay una doble perspectiva desde la cual se puede entender el ciclo cósmico, efectivamente desde la temporalidad, esto es, la sucesividad, la alternancia, y otra desde la atemporalidad de lo que *está siendo*, donde devenir coincide con eternidad. Así, por ejemplo para García Calvo, “al fin, naturalmente, en Empédocles, siendo con todo hombre de ciencia y de creencia, el devenir tiene que hacerse compatible con el ser, y se hace del siguiente modo: que el (doble) proceso (de unión y disolución) es el devenir de ellos (de las cosas), pero la continuidad (como en un ciclo) de ese (doble) proceso es ella misma el ser y la eternidad”, es decir, que la “inmovilidad del movimiento” se corresponde con “la unidad de la contradicción UNO/MUCHOS”, el cual vendría a ser, en suma, el significado del Esfero. (García, 2001, p. 159).

<sup>196</sup> ¿Cómo se justifica la imagen de la espiral, como modelo del ciclo cósmico? De acuerdo con García Calvo: “Ha sido siempre propio de las mentes científicas (o religiosas, que viene a ser lo

Por último, falta aún esclarecer cómo es que Amor y Odio actúan en todas las cosas, provocando el nacimiento y la muerte. Decíamos anteriormente que Concordia y Discordia producían la mezcla y la disgregación de los elementos, y con ello, la totalidad de las cosas; ahora sabemos que la raíces representan las oposiciones fundamentales que constituyen a todo lo que *está siendo*, y que Amor y Odio son la suma contradicción, o, en todo caso, la primera de todas las oposiciones a la par que la gran complementación de las mismas. Pero viene a bien recordar algo, no sea que, habiendo pasado demasiado rápido frente a ello, no advirtamos lo que significa: Amor, en tanto que atracción de lo desigual, significa descubrir que lo diferente no es más que lo mismo, mientras que Odio es el descubrimiento opuesto, es decir, que lo igual en realidad es diferente. Ahora bien, decíamos que Amor propicia —acaso aún de acuerdo a una mentalidad científica o filosófica— la mezcla, mientras que Odio, al favorecer la unión de lo igual (diferente de lo otro) produce la separación, pero esto, al igual que el ciclo cósmico en su conjunto, no debe ser entendido meramente en un sentido físico, pues más que mezcla se trata de unificación, y la disgregación más bien de diferenciación; así, por un camino todo tiende hacia la *unidad*, mientras que por el otro a la multiplicidad, y sin embargo decíamos que Amor y Odio no son momentos alternativos sino simultáneos, presentes al mismo tiempo en todas las

---

mismo) y sigue siéndolo el tratar de superar la contradicción ‘UNO/MUCHOS’ (‘CONTINUIDAD/DEFINICIÓN’, ‘INFINITO/TODO’) por el recurso, como sitio donde el hacerse (muchos) y el ser siempre (el mismo) estuvieran prodigiosamente aunados, a la imagen de la rueda, circunferencia o ciclo. Y nada extraño: ¿no nos ofrece el cielo mismo, piadosamente, la imagen y el ejemplo de tal recurso?” (García, 2001, p. 160). Sin embargo, bien visto, un círculo, o esfera, tras el primer ciclo no puede más que asegurar la mismidad, la repetición, dando lugar a la mera unidad, mientras que una circunferencia siempre abierta en torno a su centro, es decir, la espiral, asegura la diferencia. En segundo lugar, se le ha dado una importancia excesiva a la esfera como imagen de la unidad indiferenciada en Empédocles, por lo que viene a ser la imagen única de la *physis*, condenada así a la armonía, la “unidad”, la “perfección”, y en última instancia, la “inmovilidad”, deberíamos sin embargo recordar que la imagen de la esfera ya en Parménides se usaba para evocar, no una condición física o material de la *physis*, sino la homogeneidad del “hecho de ser”, es decir, el mero hecho de haber lo que *hay*, y que no puede haber nada más que ello (*cfr.* Cordero, 2013, n. 33, p. 69). Por último, no debemos olvidar que, junto con la imagen del Esfero, Empédocles también hace presente la imagen del torbellino, respecto a lo cual menciona Bernabé: “Evidentemente *Dinos* (masculino, frente a más común *Dine* femenino) es la antítesis del Esfero (también masculino). El reinado de Amor consiste en una esfera quieta, el de Odio en un torbellino en movimiento desaforado” (Bernabé, 2008, p. 334), pero la antítesis, como señalaba en la nota anterior, se hace presente en la contradicción que implica la simultaneidad de los opuestos y así su complementación.

cosas, igualmente necesarios y complementarios, por lo que la *unidad* no es menos verdadera que la multiplicidad de todas las cosas. Más allá del sentido físico (que puede interesarnos únicamente en segundo término), de lo que se trata es de descubrir que, ya que nada nace ni nada muere del todo, las cosas no se mezclan entre sí para dar origen a otras cosas, o incluso para retornar a la unidad indiferenciada, ni tampoco se separan produciendo muerte, destrucción, y llegar al grado de la total disociación de todo; todo es múltiple y *uno* a la vez, *todo* es *uno*, y en definitiva, todo *está siendo*<sup>197</sup>. Amor y Odio no son potencias externas a cada ser viviente, sino que actúan dentro de cada uno, pero sobre todo —y aquí reside lo fundamental de esto— son modos de concebir lo que *está siendo*, y concebirse a sí mismo en relación a todo lo demás, y más allá de la concepción que uno pueda fraguarse sobre el universo, se trata de la manera en que se experimenta la *vida*, pues una manera de experimentarla es desde la unidad indiferenciada, y esto es el dominio de Amor, y la otra consiste en experimentarla desde la singularidad, la diferencia, la absoluta individuación, y en ello consiste el dominio de Odio<sup>198</sup>. Hasta aquí podemos concluir este relato que expresa el principio de

---

<sup>197</sup> Se ha entendido, tácita o explícitamente, que el Esfero o la unidad originaria consiste en una mezcla de los elementos, mezcla homogénea a partir de la cual se desprenden por acción del Odio las cuatro raíces, sin embargo La Croce se opone a esta idea (*cf.* La Croce, 1979, n. 56, p. 162) considerándola una interpretación aristotélica que tergiversa el pensamiento de Empédocles, y no obstante, no logra sortear con claridad este escollo y sigue hablando de “separación” de los elementos y su posterior reunión en lo Uno (*cf.* La Croce, n. 69, p. 172). La mezcla y la disgregación son absurdas, si se pretende que además de la no-Dualidad originaria haya algo más, sobre todo cuando ya se nos ha advertido que “es imposible que algo llegue a ser a partir de lo que no es, // y es irrealizable e inconcebible que perezca lo que es” (31 B 12.1-2). Por lo tanto, ¿cómo habrían llegado a ser las raíces, que posteriormente el propio Empédocles dice que se mezclan y se separan entre sí? Evidentemente las raíces ya eran, y siempre *han sido*, pero no porque se encontraran mezcladas desde un principio conformando al gran Esfero, la unidad indiferenciada, sino porque son la misma unidad indiferenciada, que, como he pretendido señalar, consiste precisamente en la unidad de los opuestos, la suma contradicción. Lo que *está siendo*, la *physis*, el Esfero, la unidad, no puede dejar de *ser*, y “siempre estará allí donde pueda ser ubicado por cualquiera en toda ocasión” (31 B 12.3). La mezcla y la disolución corresponden en todo caso, con mayor razón, a los seres individuales, cambiantes, efímeros, del mundo de las “cosas” que lingüísticamente designamos y distinguimos, pero que en el fondo no son lo que (decimos que) son, sino lo que *siempre está siendo*. Por tanto, en la imagen del Esfero, que viene a representar lo que *está siendo*, encontramos la imagen del Torbellino, en donde todas las cosas se encuentran en dispersión y sumamente diferenciadas, y sin embargo, el Torbellino no puede menos que ser también lo que *está siendo*.

<sup>198</sup> A decir de Kingsley, la identificación de las raíces con divinidades hace parte de la cualidad enigmática de las raíces, las cuales se encuentran enmarcadas en un poema de índole iniciático. La finalidad de los versos de Empédocles es que el iniciado transforme su propio ser, apropiándose las palabras que ha de dejar crecer en su interior: “El enigma inicial de los elementos es en sí

todas las cosas a partir de las cuatro raíces, reteniendo al menos dos grandes enseñanzas: la primera, que todo se conforma a partir de la dualidad, dualidad que implica a un tiempo oposición y complementación, y la segunda, que todo es múltiple y *uno* a la vez, pues la multiplicidad de las cosas que devienen a partir del ritmo generado por el bamboleo de Amor y Odio, no es en realidad sino la danza que la no-Dualidad efectúa consigo misma. Y el ciclo cósmico es un transcurrir en espiral en el que Amor y Odio gobiernan cada tanto de manera alternativa, ciclo que se da al interior de nosotros mismos, y que desde una experiencia no limitada a las perspectivas (esto es, no sujeta a las ideas, primordialmente a la de tiempo) se conjugan en una sola armonía que rompe la diferenciación de uno mismo respecto de aquello que llamamos “mundo”.

Así, vivir en el reinado de Odio implica concebirse como un ser radicalmente separado y diferente de todos los demás, y en esa extrema singularidad preocuparse exclusivamente por sí mismo, prestando gran fe y devoción al “yo”; por el contrario, el reinado de Amor no implica únicamente darse cuenta de que se es igual a todos los seres, pues la misma vida corre y juega a través de cada uno, sino además descubrir que es precisamente en la diferencia donde reside la unidad, es la polaridad, la contradicción íntima (que por ello mismo no es más de “uno”) la que revela precisamente la unidad indiferenciada *siendo* a todo momento. Que bajo el yugo del nefasto Odio es como los más viven, y que se

---

mismo una semilla que contiene el potencial de su futuro crecimiento, un enigma capaz de ser resuelto a través de un proceso de meditación: es el oyente quien aporta la solución, no Empédocles” (Kingsley, 2008, p. 475). Desde este análisis se hace claro que raíces, Amor y Odio, y el conjunto del ciclo cósmico no apelan a una “realidad histórica”, o “mítica”, o “física”, sino que aluden al íntimo ser de cada persona, específicamente dirigidas hacia algún iniciado en los misterios, el cual, para transformar su ser (y por consiguiente su manera de vivir) ha de transformar primeramente su manera de *ver* y *sentir* la *vida*. Nietzsche, a diferencia de la mayoría de los intérpretes de su tiempo (y muchos de nuestros contemporáneos), encontraba ya el sentido fundamentalmente ético del pensamiento de Empédocles: “en Empédocles, convivencia íntima con la naturaleza entera desemboca en un sentimiento de compasión desbordado. La función de su existencia consiste en poner de nuevo bien lo que el *veĩkoç* [odio] ha hecho mal; en anunciar, dentro del mundo del *veĩkoç*, el pensamiento de la unidad del amor e incluso servir de ayuda allí donde encuentra el dolor como consecuencia del *veĩkoç*” (Nietzsche, 2003, p. 130). Sumamente clarificador es lo que apunta Laks respecto de la dimensión esencialmente práctica de Amor y de Odio: “El Odio depende, antes que nada, de la esfera de los comportamientos humanos, así como el Amor, su contrapartida: Amor y Odio son dos potencias *prácticas*”; y más adelante continúa: “Hablar de Amor y de Odio es también hablar, directa o indirectamente, de las relaciones más fundamentales que los hombres mantienen entre sí” (Laks, 2009, p. 39).

hace aún más terrible porque no conocen los dominios de Amor, es una evidencia en tiempos en que la muerte significa a la vez el cese de todo y la posibilidad de efectuarla sin mayores consecuencias, pues el derramamiento de sangre jamás será penado ni se detendrán los flujos masivos mientras no sea la propia sangre la que se derrama. Pero no es Odio funesto en sí mismo, sino únicamente cuando no es acompañado por Amor, que nos hace descubrir que todos los seres somos parte del mismo flujo vital e interminable, y que todo aquello que creemos diferente de nosotros es, acaso por esa misma diferencia, lo que más nos hermana<sup>199</sup>. No obstante, el hombre sabio se guarda de cualquier credo, de crear instituciones y liturgias, y rituales y reglas de abstinencia, pues todo ello se da en una exterioridad que no afecta su ser íntimo. El hombre sabio es aquel que ha descubierto, no con el intelecto, sino con la intuición, los dominios de Amor y de Odio dentro de su propio pecho, y así sabe que no hay nada en el mundo que no esté invadido de dicha polaridad, que todas las cosas se encuentran en una perpetua danza en la que tan pronto bailan todas juntas, como, al momento siguiente, cada una por separado, y sin embargo es precisamente ese vaivén cadencioso y oculto el que las hace ser más bellas. En esta danza la vida florece sólo para marchitarse, los seres se ayuntan y procrean para después disolverse en el tiempo, ausentarse de esta faz y de las memorias mortales, pero todo cuanto acontece, regido por esa ondulación en que las cosas se congregan y luego se disuelven —nacer y morir, dicen las gentes— no es para el sabio más que una perspectiva, pues para él todo lo que *está siendo*, es lo que siempre ha sido, lo que siempre será; él es todos los hombres, y es todos los dioses, y todo cuanto de

---

<sup>199</sup> Habría una imbricación o una continuidad de los relatos de ambos poemas (el “cosmológico” y el de las *Purificaciones*), que vendría a señalar justamente esto. Pero tal continuidad difiere dependiendo de la interpretación que se desarrolle en torno al poema exotérico. Para Bollack, éste se enmarca en un contexto eminentemente político y religioso, cuya intención última es la reforma de las costumbres; su interpretación gira en torno a la noción de *démones* que allí se inserta, y así, para el hombre, todo consistiría en purificar su parte demoníaca (caída en desgracia por el cumplimiento de un asesinato, derramamiento de sangre) para recuperar de nueva cuenta aquel estado de unidad previo al surgimiento de la violencia (y de ahí que el proyecto de Empédocles, al menos en la *Purificaciones*, sería un proyecto de no-violencia respecto de todo lo viviente) (cfr. Bollack, 2007). Por su parte, Laks establece, con gran claridad, que: “Hacer al Amor inmutable para los mortales será precisamente una de las ambiciones de Empédocles. Además de brindarle el relato de la génesis del mundo y de su abolición, desde la destrucción de la esfera original bajo el efecto del Odio hasta la restitución del dios dichoso bajo la dominación del Amor, Empédocles exhorta a los hombres a colaborar con las obras del Amor” (Laks, 2009, p. 40).

divino hay en el mundo, pero es todo el mal y la corrupción y lo incomprensible también, lo más degradado y lo más vil; y por esa misma razón no es más “él”, su “yo” se ha perdido, pero en cambio, se ha encontrado *siendo*: siendo uno con todo, y siendo todo en uno. El sabio vive bajo el influjo de Amor, y siente la vida toda como un único instante amoroso<sup>200</sup>.

## Todo está en todo

El universo se revela como una vasta multiplicidad de cosas, las cuales no se encuentran en un mero estado de desorganización, sino que, al ojo observador, especializado, le revelan un orden subyacente, todo en el mundo obedece a organizaciones específicas, ya sea “naturales”, ya creadas por el hombre. Y esta multiplicidad adquiere un estatus de “objetividad” para ese observador, que, por

---

<sup>200</sup> Dice Nietzsche que: “El auténtico pensamiento de Empédocles es la *comunidad de todo lo que ama*: en todas las cosas existe una parte que las induce a mezclarse y a unirse; pero también un poder enemigo que las disgrega. Ambos impulsos luchan entre sí. Esta lucha da por resultado el nacer y el perecer. Es un terrible castigo estar sometido al *veikos* [odio]” (Nietzsche, 2003, p. 136). En efecto, Nietzsche rescata lo que parece ser el sentido más primordial de las palabras de Empédocles, pues más que como un “físico” moderno, debemos entenderlo en todo caso como un *physikós* antiguo, es decir, como alguien para quien hombre y naturaleza no se encontraban disociados, y además, para quien el conocimiento de la *physis* tenía como finalidad la transformación del ser humano. Nietzsche, sin embargo, mantiene el sentido físico (y *metafísico*) de las potencias Amor y Odio, cuando en realidad, como he señalado, habría que ir más allá de este sentido para descubrir que no se trata tan sólo de procesos materiales, externos, sino principalmente de una *visión*, una manera de experimentar la *vida*, que, a final de cuentas, sería la no-Dualidad que se experimenta a sí misma —y ésta, recordemos, es la unidad indiferenciada, donde Amor y Odio se conjugan sin siquiera distinguirse. Por ello, cabría contrastar aquí dos posturas: la de Bollack, quien ve en las *Purificaciones* una “historia no mítica o antimítica de la humanidad y una forma de filosofía de la historia”, que más sucintamente termina por resumir de este modo: “No se mataba (1), luego hubo el asesinato que cambió todo (2); ya no habría que matar para salir de esto (3)” (Bollack, 2007, p. 32); y por otro lado la de Laks, quien aun concibiendo una suerte de despliegue histórico de la humanidad, en cierto modo paralelo al devenir de los ciclos cósmicos, más bien asevera: “Sucede también que la gran historia del mundo y la de los hombres (que se inscribe dentro de la gran historia a título de episodio), a pesar de estar regidas por las mismas fuerzas (el Amor y el Odio), no son homogéneas en la medida en que estas fuerzas no dependen de un mismo régimen. La marcha del universo hacia la reconstrucción de la esfera dichosa y su subsiguiente desintegración es irreversible. En cambio, cada uno de nosotros posee la capacidad de escoger cuál de los dos principios regulará el curso de su propia vida” (Laks, 2009, p. 40). Por último, no debemos confundir Amor y Odio, ni siquiera como manera de experimentar la *existencia*, con nuestro “amar” y nuestro “odiar”; claro que el prudente lector haría bien en revisar el significado cultural que le ha tocado en suerte asumir de dichas palabras (y sentimientos, si es que lo son), sólo entonces, tras desenmascarar esas ideas, pueda acaso descubrir que Odio y Amor, amar y odiar, tienen bien poco que ver con las formas que social, y cultural, es decir, históricamente, se nos han impuesto como “verdaderas” y “puras”, y, cuando no, “correctas”.

consiguiente, como ya se habrá presupuesto, se instituye como “sujeto”. Es así como, a través de este extraño movimiento de la *mirada*, queda instaurada la dualidad, pues entonces se distinguen unos objetos de un sujeto, el cual no se atreve a contarse a sí mismo entre aquellos, caso contrario perdería su privilegiada mirada que reina y organiza sobre todo lo *demás*. En algún momento este doble mirar (mirar lo *otro* y mirarse a sí mismo como *diferente* de lo *otro*) tuvo su nacimiento, no porque antaño el observador no se hubiera escindido de lo observado en la cotidianidad, sino porque tal división se estableció como fundamento mismo de todo *lo que es*, el principio de todas las cosas se erigió entonces sobre la dualidad, y a fuerza de ser los cimientos duales, la realidad misma se estableció como dual.

Algún pre-filósofo, en alguna remota geografía, habría observado todas las cosas que frente a sí se manifestaban, y sintiendo una irremediable distancia entre él, el observador, y las cosas observadas, habría pensado que si todo aquello observado tenía un origen, evidentemente tendría que haber algo originario que de alguna manera se distinguiera de lo originado, y que así como él podía *nombrar* y clasificar las cosas (acto que en la realidad las dotaba de sentido, confirmando no obstante su carácter convencional), algo debió haber en el principio que las conformara, no ya lingüísticamente sino “materialmente”, algo que las organizara, una *mirada* que dispusiera un ordenamiento para todo *lo que es* y que por lo tanto hubiera actuado *desde fuera* de todo lo ordenado<sup>201</sup>. Y ese principio ordenador

---

<sup>201</sup> Anaxágoras de Clazómenas, el pre-filósofo cuyo pensamiento se examina en este apartado, es un personaje harto curioso, por cuanto presenta una complejidad conceptual tal que le acerca más a la próxima filosofía que habría de tener sus gérmenes aproximadamente en esa época (principios a mediados del s. V a.C.), motivo por el cual los historiadores de la filosofía le han interpretado, ya desde Aristóteles, como uno de los primeros filósofos más lúcidos, menos primitivos, y, en todo caso, más cercano al carácter “científico” que definiría a la propia filosofía aristotélica. Sin embargo, “presocrático”, o mejor dicho, “preplatónico” al fin, se le sigue encuadrando dentro del grupo de “filósofos” cuyo interés era la *physis*, y que proponía ciertos “principios” para explicar su surgimiento; por ello se le encasilla en las tradiciones anteriores, como recuperando las ideas jonias (principios materiales) pero teniendo ya conciencia de los argumentos eleáticos, conservando por una parte las tesis de Parménides respecto al “ser” y la imposibilidad del no-ser, pero por otra, contestando directamente al “monismo” que los eleáticos habrían propuesto; así, se habría ocupado de estas cuestiones atendiendo al problema principal que se derivaba de confrontar ambas posturas: la del movimiento (*cf.* Guthrie, 1993, p. 310; y Bernabé, 2008, pp. 245-246). No puedo suscribir que efectivamente el clazomenio se haya interesado en dar respuesta a las “problemáticas filosóficas” derivadas de sus predecesores, aunque tampoco niego que haya llegado a conocer algunos planteamientos de aquellos. Me interesa señalar más bien el carácter

sería la “gran *mirada*”, una consciencia que pudiera ver todas las cosas y a través de ellas, empujándolas en su movimiento o devenir, y por lo tanto no sólo conocería su estado originario, pre-cósmico, sino también su desarrollo temporal, todo lo que serían y podrían ser en cualquier momento futuro, y así, tal consciencia tendría (de manera análoga a él, observador distanciado de los objetos) poder absoluto sobre todas las cosas. Sin embargo, la soberbia de este pre-filósofo no sería demasiada como para no reconocer, tras su alejamiento respecto de las cosas observadas, que él mismo formaba parte de ellas en tanto que tenía que estar constituido por los mismos principios, y que toda diferencia, el privilegio de su *mirar*, residía en algo que, si bien distinto de su constitución física, no se podía entender sin ésta, menos aun cuando esta capacidad sólo empezó a ejercer su potencia tras cierto tiempo de desarrollo, como si en algún momento sus ojos hubieran dejado de *mirar* las cosas pasivamente para comenzar a *mirarlas* desplegando cierto poder sobre ellas; por lo tanto lo originario, el principio de todas las cosas, tampoco podía ser enteramente distinto de éstas, tenía que haber sí una diferenciación —la cual además marcaría la pauta para la gran

---

*liminal* de su pensamiento, que se desarrolla en una época en que la razón comienza a despuntar como instrumento para *encontrar* certezas, pero a la vez, permanece en las afueras de toda *institución del pensamiento* que busque establecer verdades consolidadas. Vale la pena señalar dos juicios: ya Nietzsche afirmaba que la gran virtud de Anaxágoras era que poseía un gran entendimiento científico-natural, y elogiaba que le hubiese bastado postular un primer movimiento circular para alejarse de las imágenes míticas y teológicas (*cf.* Nietzsche, 2003, p. 118); por otra parte, Cordero menciona que la palabra *physis* fue perdiendo gradualmente su sentido, y así, de significar “el ser” de algo, o en sentido más general, el “hecho de ser”, vino a referir el aspecto meramente físico del ser de las cosas, y a decir así algo más o menos parecido a lo que actualmente nombramos como “naturaleza”, y tal habría sido el caso de Anaxágoras y los atomistas (*cf.* Cordero, 2008, p. 100); notamos, por consiguiente, que ya en Anaxágoras se empieza a dar un divorcio entre la *lógica* y la *física* (el cual no es absoluto), a la vez que comienza la distinción entre ciencia y filosofía, o incluso, siguiendo la línea de este trabajo, entre concepción prefilosófica y filosofía; y por último, y lo que señala aún más su carácter distintivo respecto de los otros “preplatónicos”, es que se hace patente una incipiente dualidad, la postulación de dos principios o co-principios que empiezan a resquebrajar la unidad con que la *physis* había sido concebida hasta entonces: “son dos los motivos centrales de la filosofía anaxagórea: en primer lugar, la absoluta diversidad de una mezcla primigenia a partir de la cual todo ha llegado a aparecer (que no a ser) y, en segundo lugar, la omnipotencia y la omnisciencia de una mente que gobierna todo lo que acontece” (Alcocer, 2013, n. 42, p. XII); y también ya Nietzsche señalaba que el inicio o la génesis de todo tenía lugar, aquí, con la aparición del dualismo (*cf.* Nietzsche, 2003, p. 120; véase también Bernabé, 2008, p. 252). Como veremos, efectivamente la concepción anaxagórea se desenvuelve en torno a estos dos tópicos, la materia mezclada, constituyente de la realidad física, y la Mente que rige dicha materia, en donde claramente tiene primacía ésta última. Los pasajes que del clazomenio citemos aquí son tomados de la traducción de Alcocer, a excepción de cuando se especifique otra fuente.



variedad de cosas— pero no un corte radical entre lo uno y lo otro, de manera tal que lo originario y lo originado compartieran al menos una condición que no los hiciera del todo disímiles, salvándose así de caer en las concepciones vulgares que (para su propia tranquilidad) erigen la figura de un creador y de lo creado. Entonces, ¿cuál es el principio de todas las cosas? ¿Cómo está constituido, en su fondo último, todo *lo que es*? Ese antiguo niño, de mirada precoz e intelecto grave, habría concebido algo como lo que sigue.

Todo cuanto en el mundo vemos, todo aquello que conforma nuestra “realidad” es un vaivén de fenómenos, una danza en donde cada movimiento anuncia el fin, el cese de la música, y cada compás que finaliza trae el silencio, tras el cual comienzan nuevas partituras. Las cosas, cuantas nombramos y cuantas concebimos vienen y van, nacen y mueren y transmutan sus multivariados colores, sabores y aromas, y uno mismo nace — ¡destino trágico! — tan sólo para morir y ser pasto de aves carroñeras; ¿pero en verdad son así las cosas? La *mirada* atenta revela que no, que en verdad nada puede perecer, que nada nace ni nada muere, nada se extingue por completo más que de nombre, y nombres son todos cuantos las cosas poseen, y sus mutaciones y defunciones nombres tan sólo, y su nacimiento y conformación nombres también, en fin, nombres que la veterana costumbre impone para quien no habiendo aprendido a *mirar*, se ha conformado con tan sólo *ver* lo que la humana tradición (bebida a grandes tragos a través de la lengua) ha impuesto. Pues *lo que es* no puede dejar de serlo, es por ello por lo que *lo que es* es *lo que está siendo*, sin interrupción, sin discontinuidad alguna, *lo que está siendo* lo es todo a la una, en *este momento*, en *este lugar*, y por ello *lo que está siendo* lo ha sido siempre y en todo lugar (y siempre lo será)<sup>202</sup>. Entonces las cosas no pueden consistir en lo que decimos de ellas, pero tampoco pueden ser del todo verdaderas las cosas materiales que ante nuestros ojos se conforman para luego destruirse, o que inician para luego cesar, ya que, por una parte, las cosas “físicas” o “materiales” están transmutándose

---

<sup>202</sup> El pasaje en que Anaxágoras denuncia esto de manera más explícita, es el siguiente: “Los helenos consideran de modo incorrecto el llegar a ser y el dejar de ser, porque ninguna cosa llega a ser o deja de ser, sino que [cada cosa que deviene] se entremezcla y se disgrega a partir de las cosas que son. Así que lo correcto sería llamar ‘entremezclarse’ al llegar a ser y ‘disgregarse’ al dejar de ser” (DK B 17).

constantemente, incluso modificando su estructura más interna, imperceptible a los desnudos ojos, y por ende, a cada momento están dejando de ser lo que el nombre pretendía nombrar; por otra parte, si es cierto que aquellas cosas están en transformación, independientemente del nombre que se les dé, si es cierto que las cosas o los fenómenos inician para luego acabar, esto supone un intervalo de *nada*, un momento, por ínfimo que sea, en el que *lo que está siendo* haya dejado de ser, lo cual es propiamente imposible. ¿En qué consisten entonces las cosas? Lo único que se conserva a través de todos los cambios, lo único que no puede dejar de ser en las cosas, sufran éstas las modificaciones que sean, es lo que *son* independientemente de cualquier denominación, esto es, con antelación a su “venir a ser” y con posteridad a su “dejar de ser”, y esto es la mera materia, cuantía bruta de la cual se puede decir más correctamente que la *hay*, sin determinar con precisión qué es, a no ser que, justamente, se diga que lo que es, o mejor dicho, *lo que está siendo*, es materia<sup>203</sup>. ¿Podemos decir, entonces, que la estructura última de todo lo real es materia? ¿Y que el principio de todas las cosas es la materia? Sin duda, pero no entendiendo vagamente en qué consiste este fondo último de realidad, y para ello vale comenzar por el principio. Si lo que nos importa es el momento presente, este que transcurre ahora entre las fauces del tiempo, hay que preguntarse cómo esta realidad ha venido a ser lo que es, cómo es que *está siendo* justo ahora, o planteado de otro modo, por qué la materia se

---

<sup>203</sup> Uno de los “motivos centrales de la filosofía anaxagórea”, es decir, uno de los principios que postula, es precisamente la “materia”. Pero ésta no ha de ser entendida vulgarmente, ni mucho menos de acuerdo a la concepción de la física clásica (otra perspectiva, sumamente interesante, sería compararla con concepciones de las físicas no-clásicas); todo el peso de lo que Anaxágoras entendió por materia reside en una noción esencial dentro de su pensamiento: “Si buscamos una palabra-clave en los fragmentos probablemente auténticos de Anaxágoras, ésta no será, sin duda, «homeomerías» (*homoiomérei*, o entidades *homoimeré*), pero tampoco «semillas» (*spérmata*), sino «cosa» (*chréma*), o, en plural, «cosas» (*chrêmata*)” (Eggers, 1979, p. 300). En las próximas notas ahondaré más en la concepción de la materia, por ahora, baste decir que la materia anaxagórea oscila entre los conceptos de “homeomerías”, “semillas”, y el de “cosas”. Pese a que Aristóteles fue quien introdujo el concepto de “entidades homeómeras” en la interpretación de Anaxágoras, la mayoría de los estudiosos modernos coinciden en que se trata de un agregado peripatético que no representa en nada el pensamiento del clazomenio, esto no obstante, por mucho tiempo se concedió que el clazomenio hablaba de “homeomerías”, y aun algunos eruditos contemporáneos (y los manuales de filosofía) siguen hablando de las “homeomerías” de Anaxágoras. Sobre la negación de atribuir el concepto a Anaxágoras, véase: Barnes, 1982, p. 380 (no obstante, inmediatamente después accede a interpretar las “cosas” como “elementos” en el sentido aristotélico); Guthrie, 1993, p. 292; Bernabé, 2008, p. 245. El concepto de “homeómero” se encuentra desarrollado con claridad en Arist., *Meteor.* IV 10, 388a.

ha configurado bajo las formas que ahora percibimos (que en el fondo es preguntar por qué uno mismo es el que es); y entonces llegamos al planteamiento de que si todo es materia, si ésta no puede dejar de ser, sino que lo ha sido, lo es y lo será siempre, desde un principio todo lo que *hubo* fue materia, pero no una materia que se haya transformado para dar posibilidad a que se manifestaran las mil variadas formas que se nos presentan ahora por doquier, es decir, no se trataría de una sola materia que se haya podido transfigurar dando lugar a todas las cualidades posibles de distinguir, sino una materia constituida precisamente por todas esas posibles cualidades, una materia que estaría conformada por todas los diversos caracteres y formas, materia originaria que en su seno contendría mezclados inextricablemente los *factores* que componen todas las cosas del universo, de éste o de cualquier universo posible<sup>204</sup>. Pero en esa mezcla primordial estarían todas las cosas sin estar propiamente ninguna, pues no serían las cosas ya conformadas y bien delimitadas las que contendría, sino que se

---

<sup>204</sup> La palabra que Anaxágoras utiliza para hablar de la materia es, como lo señalaba la nota anterior, el de *chrémata*, concepto que suele ser traducido por “cosas”, prestándose así a ambigüedades sin cuento. Por ello, es prudente traer a colación el comentario de García Bacca, quien señaló que: “El término *χρήματα* equivale a cosas en el sentido de ‘cosas de que se hace algo’ (cosa, causa), sujetas a diversificaciones y cambios no entitativos como separarse de, mezclarse con...” (Bacca, 1979, p. 322). Por su parte, Alcocer menciona que las “cosas”, los *chrémata*, designaban las cosas entendidas como “bienes indispensables”, por lo que él las suele interpretar y traducir en algunos momentos como “sustancias activas” o bien “recursos” (*cfr.* Alcocer, 2013, n. 56, p. XVII). Guthrie llega a hablar de las cosas como “ingredientes” (*cfr.* Guthrie, 1993, p. 307); y Bernabé traduce el término como “factores” (*cfr.* Bernabé, 2008, p. 246). Así pues, las “cosas” de Anaxágoras han de ser entendidas como “recursos”, “ingredientes”, “factores” o “sustancias activas” que poseen el potencial de desarrollarse y dar surgimiento cualitativo a todo, no han de confundirse por tanto con las “cosas” que normalmente nombramos ni creer por ello que todas las cosas cuantas distinguimos en la cotidianidad eran las que se encontraban mezcladas en un principio, por ello he preferido servirme para esta exposición del término “factores”, reservando el de “cosas” a lo ya constituido (por unión o congregación de los factores) y distinguible nominalmente. Por último, cabe agregar que en el complejo debate que el pensamiento anaxagórico suscita, algunos han interpretado a los *chrémata* y a los *spérmata* como sinónimos (*cfr.* Cordero, 2013, p. 82), mientras que otros han visto, con mayor agudeza, que las semillas consisten en un tipo especial o en una clasificación particular de la materia que corresponde, ante todo, a la conformación de los seres vivos; así pues, para Bernabé, las semillas son “compuestos de todas las cosas en diferentes preponderancias, probablemente capaces de servir de matrices de las sustancias naturales” (Bernabé, 2008, p. 247), mientras que Alcocer anota que “la condición ‘material’ que supone Anaxágoras comprendería la tierra, que quizá represente los minerales (...) y otros *χρήματα*, a saber: las simientes, o materiales de que están compuestas predominantemente las cosas vivas, y los poderes opuestos, o sustancias, capaces de producir efectos en lo posible, de las cuales están compuestas, predominantemente, las cosas no vivas que no tienen apariencia terrosa” (Alcocer, n. 65, pág. XXXIII), donde se hace notar que la materia primordial, quizá en una segunda etapa (la que sucede a la puesta en movimiento), se diferencia cualitativamente en diversas clases que configurarán todas las cosas del cosmos.

trataría de una masa bruta sin distinciones ni cualidades expresas, masa sin límites compuesta por una infinidad de *factores* que la harían a ella misma *infinita*; por lo tanto, la materia primordial consistiría en estos *infinitos factores, ingredientes* de todas las cosas<sup>205</sup>. Dos puntos hay que señalar al respecto. En primer término, la mezcla originaria no sería la mera aglomeración de los infinitos factores, como si todos los ingredientes estuvieran presentes pero bien delimitados unos de otros, a la manera de una mezcla heterogénea en donde es posible distinguir cada elemento, pues en tal caso se trataría de una mezcla aparente en donde únicamente coexistirían los factores pero ya diferenciados entre sí; por otra parte, tampoco podría tratarse enteramente de una mezcla homogénea en donde todos los factores, infinitos como son, perdieran su cuantía pasando a configurar una unidad bien definida; tendría que tratarse más bien de lo uno y de lo otro al mismo tiempo, es decir, una mezcla en la que todos los ingredientes estuvieran presentes en una cuantía indeterminada, múltiple, pero que a la par constituyera con esa variedad la unidad de la mezcla, unidad que se daría no únicamente en la totalidad del conjunto, sino en cada uno de esos ingredientes que estaría conectado íntimamente con todos los demás y que sería, por tanto, la totalidad misma, y la manera en que esto podría tenerse consistiría en que cada factor estuviera *conformado* por lo mismo que el resto de infinitos factores que hubiera, de modo tal que todos estuvieran juntos (debido a la igual

---

<sup>205</sup> Sobre la materia, afirma Bernabé que se trata de algo absolutamente unitario, no hay nada en estado puro, pues todo participa de todo. La materia es a la vez plural y unitaria; es divisible infinitamente, sus componentes no son posibles de aislar, pues nunca se llega a una materia tan mínima que ya no se pueda seguir dividiendo (y se halle compuesta de un solo ingrediente). La materia consiste en la pluralidad de factores que se pueden encontrar en cantidad infinitamente pequeña sin poder llegar a aislarlos del todo; éstos se redistribuyen con mayor o menor preponderancia en distintos conjuntos, y las cosas son aquello de lo cual tienen mayor preponderancia (aunque siguen manteniendo, en menor cantidad, todos los otros factores que constituyen la materia) (*cf.* Bernabé, pp. 246-247). Los factores de la materia, preciso es decirlo, no son infinitos numéricamente (lo que implica determinación, cuantía delimitada aunque interminable, es decir, cualitativamente infinitos), son cuantitativamente infinitos: “Y esto tiene sentido, incluso si para Anaxágoras lo real es cuantitativamente ilimitado, puesto que no se trata de la igualdad con respecto a una cantidad determinada. Anaxágoras no dice cuánto hay, *en concreto*, de todo lo que hay; sólo dice que lo real no puede ser reducido ni incrementado, porque está concibiendo la necesidad de lo real bajo la categoría de cantidad. Así pues, que no pueda haber más o menos simplemente quiere decir que no es posible que haya algo que no hay: que no puede ser lo que no es; aun cuando lo real pueda ser delimitado en tantas o cuantas porciones (...) las mismas que no pueden ser absolutamente *creadas o aniquiladas*, es decir, *sumadas o restadas*” (Alcocer, n. 68, pág. XXXVII).

naturaleza de su materia), implicándose recíprocamente, sin poderse distinguir unos de otros, pero manteniendo su cuantía<sup>206</sup>. En segundo lugar, los factores serían infinitos en dos sentidos, no únicamente en tanto que su cuantía sería sin fin, sino también en tanto que su divisibilidad, así como su amplitud, serían sin fin, pues nunca se llegaría a un factor tan mínimo que fuera enteramente singular, indivisible, aislado, sino que podría seguirse dividiendo sempiternamente, y del mismo modo, jamás se alcanzaría un límite máximo, algo suficientemente grande o demasiado *conglomerado* de manera tal que no pueda seguir aumentando<sup>207</sup> (y ni siquiera la mezcla primordial en su conjunto podría ser considerada como lo máximo, pues ésta, en tanto infinita, seguiría también incrementándose *perpetuamente*). Y esto último tiene que ver con lo primero, pues en tanto que en

<sup>206</sup> Guthrie opta por entender la mezcla primigenia como heterogénea, compuesta de los infinitos factores cualitativamente distintos entre sí, pero imperceptibles dichas diferencias a causa de la inadecuación de los sentidos (pese a que en ningún momento, en los pasajes conservados, se sugiere que haya podido haber algún ser que hubiera percibido dicha mezcla originaria) (*cf.* Guthrie, p. 307). Pero el estado primigenio de la materia no puede ser relativo, es decir, unitario para un observador, y heterogéneo y diferenciado en sí mismo (o viceversa), sino que es lo uno y lo otro a la vez, y allí reside el mérito de Anaxágoras. Pues en efecto, mantiene viva la contradicción esencial entre la multiplicidad y la unidad (que no “lo uno”), la variedad y la continuidad absoluta: “la diversidad de la mezcla propuesta por Anaxágoras no infringe la exigencia parmenídea, ya que se trata de una mezcla sin interrupciones, o continua. (...) para Anaxágoras, la diversidad de aspectos es un atributo de todo lo real (*cf.* DK 59 B 1, 4b, 12, 21a) y que en lo real jamás se da una diferencia absoluta (*cf.* DK 59 B 6, 8, 17), siendo por lo tanto imposible que lo real deje de ser fundamentalmente como es (*cf.* DK 59 B 3, 5). Siendo así, la cantidad ilimitada de cosas de que habla Anaxágoras no sería discreta, pues lo real sería para él un volumen ininterrumpido que se presenta con diversos aspectos” (Alcocer, n. 56, p. XVIII). Esta mezcla primordial en la que todo se encuentra confundido con todo, y que es lo auténticamente real, permaneciendo por tanto a pesar de los cambios relativos, es aludida como “lo circundante”, o “lo ambiente”, en traducción de Alcocer, y recuerda a la imagen de la esfera en Parménides o del esfero en el caso de Empédocles; de éste término, nos dice el propio Alcocer que está relacionado con la noción jonia de lo ilimitado, lo que nunca aparece delimitado ni opuesto a ninguna otra cosa, y es, por consiguiente, continente absoluto (*cf.* Alcocer, n. 58, p. XXI). ¿Cómo, entonces, se nos presentan partes de lo infinito? He aquí la gran aporía, pues pese a que cada parte contenga en sí el infinito, no deja de ser chocante que el infinito pueda estar partido; ahora bien, al respecto, Alcocer lo expone así: “cabe considerar las  $\mu\omicron\lambda\pi\alpha\iota$  de Anaxágoras, no como secciones removibles del todo, sino como el *acto finito, aunque potencialmente infinito, de participar en, y de, la totalidad eterna de lo real*: —un acto que no podía rebasar las fronteras de su respectiva finitud: derecho exclusivo de lo eterno (*cf.* ὕβρις)” (Alcocer, n. 71, p. XLI). Juzgo, por último, que para evitar caer en las confusiones a que el mancillado término de “unidad” puede llevar, se puede hablar más bien de *comunidad* (primigenia o primordial) de los infinitos *chrêmata* —disculpando, en todo caso, las confusiones políticas a que pudiera ser arrebatado dicho término, pero manteniendo intencionalmente ese doble sentido.

<sup>207</sup> Cada uno de los factores es infinitamente divisible e infinitamente aumentable (*cf.* Bernabé, p. 249): “Y no hay, en efecto, de lo pequeño lo mínimo, sino siempre [algo] menor (ya que no es [posible que] lo ente deje de ser). Además, también de lo grande hay siempre [algo] mayor. Pues [lo grande] es igual a lo pequeño en cantidad y, sin embargo, cada cosa es grande y es pequeña en relación consigo misma” (DK B 3).

esa mezcla primordial se encontrarían todos los factores juntos (o, por mejor decir, *con-juntos*), teniendo cada uno parte *de* los demás y *en* los demás, por mucho que se intentase encontrar en un factor el reducto mínimo, esencial, no podría sino seguirse descubriendo el resto de los infinitos factores.

Si todo lo que *está siendo* se forma por materia, y ésta no es más que una infinidad de factores que se hallaban todos juntos en la masa primordial<sup>208</sup>, para que las cosas hayan “surgido”, dichos factores tuvieron que haberse separado del conjunto dando cabida a que las infinitas cualidades posibles se realizaran, pues con la separación vendría la limitación, la definición de cada factor que entonces, como una semilla, podría germinar y hace crecer las cosas diferenciadas que pueblan el universo, pero no serían de cualquier forma los factores aislados los que darían lugar a todas las cosas, sino que estos factores, una vez separados de la masa, puestos en *movimiento*, se encontrarían con otros factores de cualidades distintas para entonces sí conformar los diversos seres—y de ahí la imperiosa evidencia de que todo nacimiento y toda muerte no sean más que denominaciones para nombrar lo incomprendido: a saber, que todo cuanto es consiste en una *mezcla* y una *separación* de factores que nunca se destruyen, sino que perviven eternamente, configurándose cada cierto tiempo en nuevas combinaciones. No obstante, habría que reparar en que tal movimiento implicaría algo imposible, que lo que *está siendo* haya dejado de ser al menos por un momento (el de la separación), que la mezcla o masa infinita no sea más, y que por lo tanto las cualidades y formas que tienen todas las cosas hayan venido a ser de la nada. ¿Cómo la materia bruta, indiferenciada, infinita en su conjunto y en sus partes, habría pasado a ser delimitada, con cualidades y formas limitadas? La respuesta está en que la materia nunca ha dejado de ser lo que desde un principio ha *estado siendo*, la mezcla originaria no cesó ni se desprendieron de ésta los factores dispuestos a diferenciarse cualitativamente, sino que *está siendo*, justo ahora, y toda diferencia, todo “surgimiento” o delimitación, todas las cosas, en fin, no

---

<sup>208</sup> “Todas las cosas estaban juntas; ilimitadas no sólo en cantidad, sino también en pequeñez: pues incluso lo pequeño era ilimitado. Y, estando todas [las cosas] juntas, ninguna era evidente a causa de la pequeñez, dado que [el] aire y [el] éter [las] envolvían a todas, siendo ambos ilimitados: pues son ellos las [cosas] más grandes en el conjunto entero, no sólo en cantidad, sino también en tamaño” (DK B 1).

consisten en un desprendimiento ni en el mero conglomerarse o disociarse de los factores separados entre sí, sino en una *redistribución* de los mismos en toda la amplitud de lo que *está siendo*<sup>209</sup>. Si en un principio se hallaba la materia bruta, no diferenciada cualitativamente, siendo cuantitativamente infinita, esa misma materia, es decir, los infinitos factores que la componen, se habrían comenzado a *mover* en la misma masa, sin llegar a alterar su composición (en la que se encuentran formados por todos los otros infinitos factores), únicamente *redistribuyendo* la cuantía de algunos en la masa total, y así, “mezcla” y “separación” consistirían en una organización de mayor o menor carga de factores, y las cosas se definirían por aquel predominio cuantitativo de factores del que estuvieran formadas, aunque sin por ello escapar a la masa total y por tanto conservando aun dentro de sí el resto de los inagotables factores. A raíz de esto se hace patente que ninguna de las cosas que en el mundo vemos es la que es, pues todas las cosas consisten en una preponderancia de factores que determinan sus cualidades perceptibles o sobresalientes, pero que no niegan todos los otros infinitos factores, y por tanto, si decíamos que nada escapa a la masa primordial, ni siquiera en el estado presente del universo, ello significa aun ahora todos los factores permanecen unidos, pese a su distribución cuantitativa, y es así como todos aquellos elementos o cualidades que entendemos como opuestos —luz y oscuridad, calor y frío, sequedad y humedad, blandura y dureza, masculino y femenino, etc.— se implican mutuamente, pues sus factores no se hallan erradicados, separados, sino que están contenidos los unos en los otros, y cada cosa que nominalmente determinamos no es más que una parte de la totalidad que esa misma cosa contiene; y es que, en suma, todos los factores están en todos, ya desde la mezcla primordial, y ahora mismo<sup>210</sup>.

---

<sup>209</sup> Cfr. Bernabé, pp. 249-250; y Alcocer, n. 59, pp. XXI-XXII, para quien los procesos de unión y separación son relativos, y además, correlativos, pues lo real (e.e. la mezcla primordial, “lo ambiente”) no puede dejar de ser, es decir, no puede devenir, de ahí que se trate más bien de procesos de “distribución y redistribución complementaria”, por lo cual, a través de las “divisiones” y las “adiciones” que se llevan a cabo, lo real, la materia primordial, se mantiene a sí misma, continua e ilimitada.

<sup>210</sup> “Como son infinitas, las semillas son semillas de todo: carne, huesos, pelo y ninguna predomina sobre las otras. Es así como en cada cosa hay semillas de todo, de tal modo que ‘todo está en todo’ (*en pantì pantá*) (fr. 6 DK). En cada cosa hay una mezcla de ‘semillas’ de todo y cada cosa

Si todo lo que *está siendo*, si el universo entero tal como ahora se nos presenta, es una configuración debida a la redistribución de los factores originarios, que en la mezcla primordial se encontraban en un estado de indeterminación cuantitativa, ello supone, por una parte, que en el comienzo la masa permanecía en una suerte de equilibrio inerte, sin movimiento (o en todo caso con un movimiento constante, en inercia), y por otra, que debió haber algo que provocara el movimiento (o la interrupción de la inercia) produciendo así la nueva distribución de los factores, a partir de la cual tendría lugar el surgimiento de las cualidades diferenciadas. Esta potencia dinámica tendría que ser responsable del ordenamiento de todos los factores y del universo mismo, pues habiendo provocado el primer impulso, habría desencadenado todos los movimientos por los cuales los factores se reagruparían entre sí proporcionalmente<sup>211</sup>. Pero ¿de qué naturaleza sería esta potencia?

---

determina su identidad en función de la semilla que predomina en ella” (Cordero, 2013, p. 83). Interesante es lo que apunta Eggers Lan: “Desde el punto de vista de la historia de la ciencia, podría hablarse del primer enunciado —tras el anticipo parmenídeo— del carácter *continuo* de lo real. Con un enfoque místico, en cambio, podría verse una consustanciación, una comunión de las cosas que se interpenetran” (Eggers, 1979, p. 302).

<sup>211</sup> Uno de los grandes logros de Anaxágoras, en opinión de antiguos y modernos, es el de haber propuesto una causa motriz distinta y separada de la materia movida, a la cual nombró “*Noûs*”, cuya traducción literal se ha vertido por “Mente” o como “Intelecto”. Vale la pena revisar algunas de las acepciones de dicho término, para no confundirlo con lo que vulgarmente podemos referir como mente o intelecto: “Al parecer, la palabra ‘*voûç*’, o ‘*vóoç*’, significaba: **(a)**: la capacidad de percibir o de percatarse del sentido o de la razón de ser de algo, sobre todo de su conveniencia o inconveniencia; **(b)**: lo que piensa o entiende o aquello mediante lo cual se piensa o se entiende; **(c)**: la razón, la inteligencia o la facultad de conocer, comprender o discurrir; **(d)**: aquel impulso que induce a actuar de cierto modo o, bien, a decidir o determinar las acciones en función de ciertos fines; **(e)**: la intención, el propósito o el sentido de la acción, entendida ésta como el ejercicio de la capacidad de hacer” (Alcocer, n. 85, pp. XLVII-XLVIII). Por estas connotaciones, que implican tanto una capacidad analítica (que mal haríamos en reconocer como plenamente racional) y una capacidad volitiva, he preferido aludir al *Noûs* en el texto como “potencia dinámica”, en tanto que su principal papel parece consistir más en *mover* que en “separar”, y nótese, además, que pese a poseer ciertas capacidades intelectuales, así como omnisciencia y omnipotencia (rasgos divinos) (*cf.* Bernabé, p. 250), los pasajes transmitidos nos revelan que su papel radica en ordenar todas las cosas que estaban juntas al principio, como una suerte de primer motor demiúrgico (*cf.* Cordero, 2008, p. 102), y en determinar y conocer todas las posibles configuraciones de los factores, lo que se aviene mejor no con un intelecto o una mente ordenadora, sino con una *voluntad* que dispone aquello sobre lo que tiene poder, no precisamente conforme a razones: “Este tipo de esencia es el intelecto, *vóoç* (*vóoç* no es ni el intelecto ni el entendimiento ni la razón: auténticamente griego el poder de esta lengua) en todo lo que tiene vida. Él solo lo mueve todo. Así, pues, también el movimiento en el mundo inorgánico debe ser el *efecto* de tal intelecto” (Nietzsche, 2003, p. 117). *Cfr.* la interpretación como “acto de la voluntad”, Nietzsche, n. 29, p. 119. De cualquier forma, también es importante tener en cuenta que pese a que el movimiento que efectúa la Mente tiene que ver más con un “acto de voluntad”, el resultado de éste es un “orden”



Dos características fundamentales se imponen para esta potencia dinámica, la primera, es que debe ser autónoma, totalmente independiente de lo movido, es decir, de los factores materiales, por lo cual no puede propiamente formar parte de la mezcla, ya que si fuera parte de ésta, por fuerza compartiría lo esencial de los factores, que es el hallarse mezclados todos con todos; la segunda es que, precisamente gracias a esa pureza, puede gobernar sobre todo lo mezclado, su autonomía es su soberanía, su poderío sobre todos los factores (que hallándose entremezclados entre sí, no pueden regirse a sí mismos), por lo cual puede disponer el movimiento de manera tal que la mezcla resulte organizada de determinada manera<sup>212</sup>. Pero para gobernar sobre todos los factores, que son infinitos, esta potencia dinámica, que es pura, sin mezcla, debe también ser infinita (¿pues cómo lo finito movería lo infinito?), y siendo infinita y soberana por sobre todos los factores, ha de poder disponer de estos a todo momento, y organizarlos por tanto en cualquier futuro posible, por lo que de alguna manera, el universo entero estaría organizado en cualquiera de sus momentos por esta potencia dinámica, que siempre mantendría, a su vez, la coherencia y unidad de lo auténticamente real: la mezcla primordial<sup>213</sup>. Se impone, no obstante, un gran problema al considerar esta potencia dinámica, pues en un principio decíamos que lo originario, que todo lo que *hay*, consiste únicamente en materia conformada por una infinidad de factores (todos ellos de índole material), y ahora hablamos de una potencia dinámica que se diferencia esencialmente de aquellos factores y que a su vez también es infinita, ¿cómo sostener ambas tesis? La única respuesta posible es que esta potencia dinámica, a pesar de su diferencia esencial, sea también de

---

(*kosmos*) que resulta distinto del estado primigenio donde la masa reposaba en su inercia (que no sería propiamente un orden); así, podríamos ver aquí la génesis de un pensamiento fundamental dentro de la filosofía: que el caos, caracterizado como lo carente de limitación, determinación, caracterización y arreglo, indefinido e inmóvil, se opone al cosmos, que es justamente lo limitado, determinado, definido y puesto en movimiento (y sería a partir de aquí que el caos pasaría justamente a designar un “desorden”, perdiendo sus arcaicas connotaciones míticas) (*cf.* Nietzsche, p. 121; y Alcocer, n. 93, p. LXV).

<sup>212</sup> *Cfr.* Guthrie, p. 286.

<sup>213</sup> *Cfr.* Guthrie, p. 286. La realidad de la mente es “efectividad unitiva”, esto es, sólo actúa para sí misma dotándose de auténtica unidad y entidad, y por ello mismo, sólo está presente en algunas cosas, a saber, en las que actúan como una sola entidad. La mente “se encamina al mantenimiento de la unidad y coherencia de lo real”, por lo que no entra en conflicto con nada (ni tiene términos antitéticos). Las cosas compuestas, por el contrario, son sólo unidades aparentes (en tanto que no se unen para lograr su propia entidad) (*cf.* Alcocer, n. 86, p. XLIX).

carácter material, aunque en todo caso de materia distinta (pero nunca del todo) a la de los factores<sup>214</sup>, y que en un primer momento, cuando lo único que había era la masa originaria reposando en su inercia, se encontraba también formando parte de ésta, pero que en cierto instante inició un movimiento distinto, se escindió de aquella y pasó a mover el resto de los factores, con lo que el primer movimiento habría sido precisamente el de diferenciación<sup>215</sup>, mediante el cual se separó la potencia dinámica por su propia *voluntad*<sup>216</sup>. ¿Y a qué podría deberse esta escisión? ¿Cómo algo que era parte de lo mismo, se volvió otro, y además pasó a gobernarlo todo? Bien puede ser que en verdad nunca haya sido parte de lo mismo, sino que la materia de los factores y la potencia dinámica hayan coexistido como dos principios equilibrados hasta cierto punto, o bien, puede que

---

<sup>214</sup> Pues como señala Bernabé, a pesar de ser distinto a los factores, “sigue siendo material; *cfr.* El fr. 12 en que se dice que el Intelecto es «la más sutil y la más pura de todas las cosas» (Bernabé, n. 3, p. 252). En definitiva, la diferencia entre el *Noûs* y los *chrémata* residiría en que, mientras que ambos son materiales, aquél es puro, sin mezcla, y por esto, autónomo, y es así lo único que siendo auténticamente indivisible e impenetrable, puede gobernarlo todo.

<sup>215</sup> “Y después de que el intelecto comenzó a mover, se separó de todo lo que había puesto en movimiento. Y cuanto había movido el intelecto, todo esto se dividió; y cuando las cosas se movieron y dividieron, la rotación hizo que se dividieran mucho más” (DK B 13; versión de Eggers Lan). Según lo que nos transmite este pasaje, el *Noûs*, ese *chréma* sutilísimo, se habría separado del resto de los *chrémata*, lo cual sucedería tras haber puesto en movimiento a los mismos, acción que supone que el primer movimiento haya iniciado en el *Noûs*, y que éste haya consistido en la diferenciación o individuación respecto del resto de la materia. Quizá por tal motivo, veía Nietzsche que lo esencial en el pensamiento de Anaxágoras radicaba en el movimiento (un movimiento circular, por cierto), gracias al cual se podía explicar todo el orden y toda la regularidad del mundo, y si bien al parecer la actividad del *Noûs* se limitaría a ese primer impulso, desapareciendo posteriormente de la escena y dejando el resto del ordenamiento a causas mecánicas, distinguía también Nietzsche un movimiento directo de uno indirecto, siendo el movimiento directo aquel en que se hace patente el impulso del *Noûs* en la vida orgánica, y que por tanto no necesariamente era mecánico, mientras que el movimiento indirecto tendría que ser siempre mecánico (y darse en la materia inorgánica) (*cfr.* Nietzsche, pp. 119-120). Tal vez esto es lo que implica el siguiente pasaje: “En todo hay una porción de todo, excepto de mente; aunque en algunas [cosas de las] que son también hay mente” (DK B 11), en donde se señala, por una parte, que en la configuración cósmica todas las cosas se interpenetran, todas están en todas, excepto el *Noûs*, y sin embargo, en algunas de esas cosas también *hay* de éste, es decir, tiene influencia directa (o mueve directamente) ciertas cosas. Por su parte, tras el movimiento inicial (o interrupción de la inercia de “lo circundante”), Alcocer distingue tres clases de cosas que contribuyen al ordenamiento cósmico: los opuestos, que son materiales que tienen la capacidad de producir alteraciones gracias al contraste con sus contrarios (cálido, frío, oscuro, luminoso, etc.); la tierra, que sería denominación genérica de la materia sólida, mineral e inorgánica en su conjunto; y por último las simientes o semillas, que serían los principios materiales específicamente de los organismos vivos y que determinarían su constitución anatómica y fisiológica (*cfr.* Alcocer, p. 18).

<sup>216</sup> Si Nietzsche equipara la actividad del *Noûs* con un “acto de voluntad”, es porque éste podría haber estado “inactivo” eternamente, pero se movió en algún momento indeterminado, de ahí que sea lo único arbitrario (lo cual coincide con su autonomía y su pureza). Así, el *Noûs* es visto más como la “fuerza de la vida” que como una entidad pensante y analítica (*cfr.* Nietzsche, p. 120).

efectivamente la materia se haya separado a sí misma, creando su propio principio rector, y de esta escisión determinando su posterior sometimiento a la organización de la potencia pura. Sea como sea, hemos de concluir dos cosas: la primera, que el movimiento del principio dinámico, en tanto que éste es lo único absolutamente puro y autónomo, responde al *azar*, a la *indeterminación*<sup>217</sup> (pues azaroso e indeterminado es su *despertar*, su *diferenciarse* y su *moverse*); y la segunda, que es precisamente este principio dinámico el que *mueve* y organiza todo lo que *está siendo* (las redistribuciones de los factores materiales que constituyen todas las cosas), por lo que de alguna manera, todas las disposiciones que las cosas puedan adquirir, todas las configuraciones de lo que *está siendo*, están presentes en ese principio dinámico que las puede realizar todas y todas las abarca, lo que a su vez conlleva que esté presente en todos los puntos de la materia organizada y determinada, pero sin mezclarse en ningún momento con ésta<sup>218</sup>.

---

<sup>217</sup> Y por lo tanto tampoco tiende a un fin, en contra de lo que se podría pensar, no hay teleología en Anaxágoras, pues el *cosmos*, este ordenamiento en el cual nos encontramos, no es el único posible, sino tan sólo aquel en que nos ha tocado vivir; el *cosmos*, cualquier *cosmos*, es a un tiempo necesario y arbitrario, pues su necesidad descansa en que es ordenado por el *Noûs*, lo único que tiene capacidad de organizar la materia, pero su arbitrariedad reside en que esta fuerza vital podría organizar la misma materia de infinitos modos sin que haya preeminencia “ontológica” de unos sobre otros, pues en todo caso, la masa total de lo que *hay* siempre es la misma. “El *voûç* [intelecto], pues, no ha producido de ningún modo un orden absoluto, ninguna separación completa, sino sólo un movimiento en el que, por una diferenciación general, las cosas se han separado por lo caliente y lo frío, lo oscuro y lo claro. Ha producido un exceso de materia, nada más. No se puede hablar en ello de algún tipo de finalidad, sino sólo de movimiento. Este movimiento es *regular* y es el origen de todo el orden, un movimiento circular en torno a sí que continúa por toda la eternidad, que es el todo infinito” (Nietzsche, 2003, p. 124). Una interpretación más común (y en buena medida tranquilizadora, para las buenas conciencias) es la de Cappelletti, para quien sí hay teleología, y específicamente en la vida del hombre, pues en la analogía entre el macrocosmos y el microcosmos ambos se verían gobernados por la Mente, y así, en el caso del hombre, nace el ideal de la vida teórica o contemplativa como la forma más alta de vida (*cf.* Cappelletti, pp. 237-238).

<sup>218</sup> “(...). Y de todas las [cosas] que se entremezclan, que se segregan y disgregan se apercibió la mente. Y cuales iban a ser, y cuales eran y ahora no son, y cuales son ahora y cuáles serán, a todas ellas dispuso con orden la mente, incluso el movimiento giratorio en que ahora rotan los astros, el sol, la luna, el aire y el éter que se segregan. La misma rotación hizo que se segregaran. Y lo denso se segrega de lo raro, lo caliente de lo frío, lo brillante de lo tenebroso y lo seco de lo húmedo. Pues hay muchas porciones de muchas [cosas], pero ninguna se segrega o se disgrega por completo de la otra, a excepción de la mente. Pues toda [la] mente es igual, tanto la grande como la pequeña. En cambio, lo demás en nada es igual a lo demás, sino que cada cosa es, y era, manifiestamente aquellas [cosas] en que más consiste” (DK B 12). Nuevamente esto marca, desde la óptica de Cappelletti, el ideal de la no-mezcla, de la pureza del intelecto, de modo que la

A quien se le presente este extraño cuadro le urgirá saber qué tiene todo ello que ver con su vida, y si acaso el vivir bien le apremia, una vez conocidos los principios de todo lo que *está siendo*, se preguntará justamente, ¿cómo vivir según este ordenamiento? Para responder esta última pregunta, hay que tener presentes los dos principios de los que hemos hablado y que configuran al cosmos todo: por un lado la infinita materia que en sus múltiples combinaciones da lugar a todas las cosas, materia sin vida ni muerte, impulsada únicamente por movimientos de congregación y disgregación, en cuyas partes podemos encontrar, indefectiblemente, todas las demás, y por esto, al infinito mismo; y de otro lado una potencia dinámica cuya principal característica es la de no estar mezclada con nada, ser pura, autónoma e infinita, y gracias a esta autosuficiencia tiene la capacidad de mover a voluntad el resto de la materia, determinando sus diversas organizaciones y estados a lo largo del tiempo, abarcando todas las posibilidades (acaso infinitas también) que la materia tiene para estructurarse. Lo primero que se deriva de esto es la evidencia de que nada hay que esté plenamente separado, en sentido estricto no hay singularidad ni individualidad, sólo hay preponderancia de ciertos factores que determinan las cualidades más resaltables de las cosas, pero en último término *todo está en todo*, todo pertenece a todo, y en este mutuo pertenecerse estriba la actitud que todo sabio tomaría no sólo frente a los demás, sino también frente a todo lo otro e incluso consigo mismo, sabiendo que el universo todo se encuentra contenido en su ser, pero que de igual forma, él se encuentra hermanado con todo lo que es, y por consiguiente, cualquier acción, cualquier alteración llevada a cabo sobre algún organismo puede alterar la composición de todas las cosas, dentro de las cuales él mismo se incluye; en fin, que todo lo que *hay* es, de alguna manera, lo mismo, y que la identidad no puede sino ser la misma en todas las cosas, pero esto, entendido de buena manera, implica que no haya ningún límite en las cosas (y por lo tanto tampoco en el sabio), pues todo lo que *hay* es infinito, más allá de sus determinadas combinaciones temporales, es la materia infinita lo único que auténticamente *está*

---

contemplación de la realidad cósmica lleva al hombre a la libertad, y así, contemplación y libertad serían el fin supremo de la vida humana (*cfr.* Cappelletti, pp. 237-238).

*siendo*, y la labor del hombre sabio ha de consistir por tanto en burlar sus propias determinaciones, disolver su persona y ajustarse al *movimiento* de ese infinito<sup>219</sup>. Ahora bien, es cierto que los seres humanos se diferencian de todas las otras cosas por su peculiar capacidad intelectual, así como por poseer grados de consciencia (que implica ante todo la autoconsciencia), lo que de algún modo les asimila al principio dinámico por su capacidad de reinar y ordenar por sobre todas las otras cosas, así que, ajustándose a la configuración del todo, los hombres tendrían que hacer prevalecer a lo largo de su vida *su* intelecto y *su* voluntad, pero a los sabios se les revela que ese intelecto y esa voluntad no son *suyos* propiamente, es decir, no pueden ser personales, sino que, contrariamente, son lo más universal, lo que mueve la vida misma, pues precisamente tienden a ésta, por tanto, entendido a las buenas, la voluntad del sabio está encaminada a mantener la unidad y la comunión de todo lo que *hay*<sup>220</sup>. Por esto, en último término, la mejor

---

<sup>219</sup> Una vez más, vale citar aquí a Cappelletti como buen representante de la tradición interpretativa, que en líneas generales sigue fielmente al de Estagira, al ver en Anaxágoras el ideal del filósofo contemplativo, por lo que toda ética se derivaría de dicho ideal: “Quien ha hecho de la contemplación (θεωρία) el fin de su vida ha escogido el partido del NOUS, está separado de las cosas, es libre con respecto a ellas. Por eso, el sabio, esto es, el propio Anaxágoras, no se preocupa por la riqueza y los bienes materiales y renuncia a la herencia paterna en favor de sus parientes” (Cappelletti, p. 240). Si el sabio es libre, según lo que aquí propongo, no es porque se desprenda de las cosas materiales, sino porque se libera a sí mismo de su propia identidad, se descubre *infinito* a sí mismo, y por lo tanto, su “sí mismo” coincide con el todo; su libertad y su modo de vida residen en seguir el *movimiento* de la fuerza vital que lo impulsa desde sus propias determinaciones temporales, tendiendo a rebasar dichas disposiciones. No deja de ser interesante, como corolario, que a un pensamiento que es esencialmente “materialista” (o mejor dicho, en el que se concibe que todo lo que hay es “materia”, sin oponerse siquiera a la tardía noción de “espíritu”) se le achaque el mandar a desapegarse de todo lo material; se trataría más bien de lo contrario: reconciliarse con todas las cosas a partir del reconocimiento de que *todo está en todo*. Así, por ejemplo, asevera Eggers Lan: “Cada entidad es un compuesto en que están combinadas todas las cosas simples, y lo único que individualiza, en el sentido de lo que distingue a unas de otras, es el predominio de una de esas cosas simples. Algo realmente «indiviso» (*átomos*, para decirlo en griego) no existe. Podría hablarse, entonces, de una verdadera comunión esencial de los seres entre sí, por encima —o por debajo, si se quiere— del comportamiento individualista que ignore tal comunión y lleve a actuar frente a los demás como si fueran distintos, inferiores o enemigos” (Eggers, n. 49, p. 347).

<sup>220</sup> Una consecuencia política puede extraerse de esto: “La superioridad de la mente (NOUS) sobre las otras cosas, lejos de suponer (...) una teoría oligárquica de la inteligencia que debe caracterizar al político, supone una teoría de la superioridad del hombre individual sobre lo dado (la tradición) y la igualdad, en principio, [de] todos los hombres, que participan de un único NOUS universal” (Cappelletti, p. 240). Aunque interesante, no se trata de reivindicar ningún orden humano, pues no debe olvidarse que el *Noús* no es esa capacidad individual que los hombres llamamos intelecto o razón (éstas serían, más bien, funciones que estarían determinadas por la configuración material del ser humano), y por lo tanto, cualquier régimen basado en una supuesta igualdad, tal como la capacidad de pensar o elegir (digamos, por caso, la “democracia”) no puede ser menos que un

manera de realizar en uno mismo la potencia dinámica, el principio rector que todo lo ajusta, es dejar que éste se manifieste libremente a través de uno, para lo cual es preciso que el sabio se conozca a sí mismo, y conociendo las propias disposiciones (es decir, el conjunto de aquellos factores que más prevalecen en uno), vivir conforme a éstas, ejerciendo y agotando máximamente todas las potencialidades que posee. Sólo de este modo el sabio puede vivir conforme a naturaleza, *realizando la voluntad de vida* que todo lo dispone, dejando que el infinito mismo se exprese a través de sí, sin estorbar el principio vital de la existencia. Aunque el sabio no olvida que el principio vital, aquel que todo determina, es en última instancia *capricho, azar e indeterminación*.

### Átomos y vacío

La totalidad de lo que es, o al menos aquella porción de dicha totalidad que alcanzamos a percibir, se nos presenta, de la manera más burda (que no por ello menos clara) como un conjunto de cosas, de las más dispares y multivariadas como las puede haber, y a partir de esta presentación (que inevitablemente es *representada* por los mecanismos del lenguaje) nos figuramos que la totalidad ha de ser precisamente eso: una multitud de partes, un conjunto de millones de cosas diferenciadas y delimitadas, cada cual poseedora de determinadas características que la hacen ser la que es, y por lo tanto, el universo entero no está constituido más que por diversos objetos que, sean esto o aquello, comparten todos su condición de ser cosas. Ahora bien, si la totalidad es justamente un conjunto de objetos, ello nos fuerza a pensar que cada cosa particular está constituida, de alguna manera, como esa misma totalidad, pues cada cosa se comporta a su vez como una totalidad relativa, al menos en tanto que está bien delimitada y definida respecto de las otras; pero si cada cosa es una totalidad —nosotros incluidos—,

---

escenario en el que los representantes del poder imponen sus determinaciones particulares sobre el resto, que cede pasivamente. No deja de tener cierto paralelismo con el ordenamiento cósmico, sólo que tampoco debe ser pasado por alto que el *Noûs*, aquel que el sabio comprende y sigue, no se encamina al mantenimiento de determinadas formas materiales concretas, sino que todo lo ordena manteniendo la *comunidad* total, para lo cual, indefectiblemente, ciertas cosas deben disgregarse.

ello significa que también están constituidas por otras tantas cosas de menor índole o tamaño, es decir, que esas totalidades relativas, o unidades, o *cuerpos*, son —somos— un conjunto de cosas más pequeñas, a las que nada impide que a su vez estén conformadas por otras cosas aún más diminutas, y este análisis podría proseguir interminablemente, en cuyo caso puede que termináramos perdiendo el suelo firme (¿pues dónde terminaría la división en donde se encontrase un sustento firme y definitivo que nos constituya?), mas, siendo imposible que los elementos infinitesimales compongan cuerpos finitos, el buen sentido propone que haya unas cosas que por ínfimas que sean, no puedan ya a su vez dividirse, y se constituyan así en los elementos últimos de todo lo que *está siendo*. Así, si todo consiste en un conjunto de cosas, los elementos mismos de “lo real” han de ser unas cosas mínimas de las cuales no podría encontrarse nada más que las conforme, sino que se basten a sí mismas. ¿Pero, absolutamente todos los fenómenos que percibimos, y los que no percibimos también, han de estar constituidos por dichos elementos? Y estos elementos mínimos, ¿cómo son? ¿Son todos ellos idénticos? ¿Y qué si la totalidad de lo que *está siendo* no es un conjunto de cosas, sean éstas cuales fueren?

Pero pese a que el buen sentido admite que en último término todo lo que *está siendo* consiste en un conjunto de elementos mínimos, más difícil le es ser coherente con esto y aceptar las consecuencias inevitables que de ello se deriva, y así, creyendo sigue en las cosas tal como la tradición ha enseñado a nombrarlas, en los movimientos que se establecen para que el buen orden se mantenga, en nacimientos y muertes, en conocimientos y leyes, en morales y *sentidos*, y su vida la conduce bajo las ordenanzas de lo que los regímenes políticos, religiosos y científicos (separados, donde los haya) establecen cual si fueran totalidades o cuerpos absolutos y definitivos los que administran. Pues que esos cuerpos bellos y a la vez proclives (si no es que definitivamente condenados) a la más nefasta infección y caducidad, cuerpos útiles, nutritivos, placenteros, inteligentes, variopintos y multiformes, en fin, no pueden ser más que figuras conformadas por aquellos elementos mínimos, en cuyo caso no son su propio sustento. ¿Cuál es la naturaleza de estos elementos últimos de todo lo que *está*

siendo? ¿Cuál es el principio de todas las cosas? Alguno de aquellos que primero filosofaron habría hallado el último reducto de todas las cosas tras haberlas desmenuzado incansablemente, tras haber realizado una labor de disección (tan cara a científicos y filósofos) y habría encontrado precisamente unos elementos mínimos constitutivos de cualesquiera cosas, descubriendo así que la presunta unidad de cada una, sus límites, su identidad, no es más que la aglomeración de aquellos mínimos elementos, es decir, que detrás o por lo bajo de toda unidad se esconde una multiplicidad de lo minúsculo; a estos elementos habría dado el nombre de *átomos*. Así, todo está conformado por una multiplicidad de átomos, pero además de éstos habría descubierto otro principio indispensable que posibilita sus diversas configuraciones, se trata de un espacio libre, es decir, de cierto *vacío*<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> El atomismo es la “última gran creación” de los “presocráticos” (cfr. Bernabé, 2008, p. 274). Según la mayoría de las fuentes, su ideación es atribuida a dos personajes: Leucipo y Demócrito, el primero de los cuales habría sido, supuestamente, maestro del segundo; sin embargo, no se conservan de Leucipo más que un par de fragmentos además de noticias dispersas, mientras que por el contrario, de Demócrito se conservan cerca de trescientos fragmentos; como sea, la mayoría de los eruditos coinciden en hacer del atomismo una sola doctrina, atribuyéndole la gran mayoría a Demócrito “a nombre” de los dos (pese a que algunos señalan ligeras discrepancias entre ambas concepciones, y se resalta sobre todo la elaboración de una cosmogonía por parte de Leucipo). Para ver la cuestión de Leucipo y Demócrito, véase el apartado “El problema de Leucipo y Demócrito” en la “Introducción” de Santa Cruz & Cordero, pp. 142-144. Siguiendo la línea general del trabajo, me concentraré en los postulados atomistas haciendo caso omiso de nombres propios, y, por si alguno es precisado para la mayor confianza del lector, serán los eruditos mismos los que lo traerán a colación. Ahora bien, nos hayamos en un caso excepcional con el atomismo, pues como ya respecto del clazomenio habíamos visto, para esas épocas (segunda mitad del siglo V a.C.) la concepción de la *physis* había ido gradualmente perdiendo su sentido hasta pasar a significar la naturaleza meramente física, de ahí que una de las principales tesis del atomismo sea que lo que es (el “ser”), es corpóreo (cfr. Bernabé, 2008, p. 276); de ahí el énfasis que Barnes pone en ello: “Las sustancias primarias son cuerpos, sólidos y unitarios; son físicamente indivisibles, perduran eternamente y no están sometidos a cambio alguno” (Barnes, 1982, p. 416). Dos cuestiones más hay que señalar antes de proseguir con la exposición: la primera de ellas es que cerca de las tres cuartas partes de los fragmentos que de Demócrito nos han llegado son de índole ético, siendo mínimo lo que de teoría física tenemos, y si ya en ello muchos han visto algo lamentable (cfr. p. e. Bernabé, p. 275) es precisamente allí donde se encuentra, a mi parecer, lo sustancial del atomismo, pues se nos revela en qué grado para los antiguos la física estaba supeditada a la ética (desvaneciendo así aquel juicio según el cual el “amor al saber” se daba como una actividad “desinteresada”); sobre los fragmentos éticos y morales, Santa Cruz y Cordero ven una relación con la física en la dicotomía de “lo oculto” y “lo aparente” (cfr. Santa Cruz & Cordero, 1986, p. 146); cabe adelantar (y prevenir al piadoso lector) que, además, toda la “ciencia” de los atomistas, toda su racionalidad (y su racionalización del mundo), su mecanicismo, se dirigen a disipar las inquietudes y temores que asolan a los hombres, y evitar así todo displacer procurándose, correlativamente, mayores oportunidades de placer y de la “tranquilidad de ánimo” (cfr. Onfray, 2007, p. 73). La segunda cuestión consiste en poner en duda la denominación de “presocráticos” que acarrear aun los atomistas, así sean éstos los últimos de aquel grupúsculo,



Los principios de todas las cosas serían, pues, dos: los átomos y el vacío, siendo los primeros las partes últimas de todos los cuerpos, y siendo el vacío la condición de posibilidad para que los átomos constituyan cualesquiera organismos<sup>222</sup>. De esto extraemos lo siguiente: en primer lugar, todo lo que *está siendo* consiste en una multiplicidad de *cuerpos*, esto es, de cosas o entidades con extensión, es decir, que ocupan un lugar en el espacio (y están por lo tanto sujetas al tiempo), las cuales pueden poseer las más variadas formas o figuras, sabores, colores, texturas, y una inmensa diversidad de cualidades que son las que se presentan por doquier<sup>223</sup>; no obstante, los cuerpos estarían conformados a su vez por diversos elementos, siendo los últimos los átomos, y así todos los cuerpos que percibimos, toda la gran gama de cualidades que se nos presentan a los sentidos, no es más que un peculiar efecto que precisamente sobre los órganos sensoriales tienen aquellas específicas configuraciones atómicas, y el surgimiento, nacimiento o “creación” de las cosas no consiste más que en una particular estructuración de dichos átomos, una conjunción o congregación de los mismos, mientras que la destrucción y la muerte son en verdad la disgregación o separación de aquellos<sup>224</sup>. En segundo lugar, si los átomos se constituyen en

---

pues a las razones ya esgrimidas en el primer capítulo del presente trabajo, se añaden ahora razones de índole histórico, puesto que su caudillo, Demócrito, no sólo habría sido coetáneo de Sócrates, sino que además le habría sobrevivido entre unos 30 y 40 años (*vid.* el apartado “Erróneamente presocrático”, Onfray, 2007, pp. 53-54).

<sup>222</sup> “Para el atomismo, la realidad está constituida por un número infinito de partículas corpóreas impenetrables, mínimas e indivisibles, de idéntica naturaleza y que difieren entre sí por sus figuras: los átomos. Ellos se desplazan eternamente en el vacío infinito, cuya realidad se postula para explicar la pluralidad y el movimiento. La interacción de los átomos en el vacío, que da lugar a la formación de los compuestos sensibles, es resultado de la «necesidad», entendida como una ley mecánica universal que todo lo gobierna; hay una eterna concatenación de causas y efectos, en la cual queda excluido todo teleologismo” (Santa Cruz & Cordero, 1986, p. 145). Sobre la noción de “necesidad” diré algo más abajo. Por otra parte, no carece de cierto interés el recordar que Aristóteles, interpretando al atomismo, hablaba de “lo pleno” y “lo vacío”: “Lo pleno (*plêres*) aparece caracterizado como sólido (*nastón*) y como ser (*ón*) contrapuesto al vacío (*kenón*), que no es sólido y es no ser (*ouk ón mê ón*). *Nastón*, sólido, en el sentido de impenetrable, es probablemente un término usado por Leucipo y Demócrito” (Santa Cruz & Cordero n. 62, pp. 187-188). Sobre la atribución de “lo pleno” y “lo vacío”: Arist., *Fís.* I, 5, 188 a (Santa Cruz & Cordero, 299, p. 187).

<sup>223</sup> Las diferencias cualitativas entre los seres obedecen a las porciones de átomos y vacío que las componen, así como a las diferencias de los átomos entre sí (infinitos en número, de infinitas formas y tamaños) (*cf.* Bernabé, 2008, p. 277).

<sup>224</sup> (68 B 9) S. E., *Adv. Math.* VII 135: “Demócrito refuta en ocasiones las apariencias sensibles y dice que nada en ellas se muestra conforme a la verdad sino sólo conforme a la opinión y que la verdad de las cosas radica en que ellas sean átomos y vacío: «Por convención —así dice— es lo dulce, por convención lo amargo, por convención lo caliente, por convención lo frío, por convención

elementos últimos es debido a que no pueden seguirse desmenuzando, implican el límite último de la división y del análisis de los cuerpos, suerte de partículas o corpúsculos que en sus uniones dan por resultado no sólo todas las cosas, sino también sus propiedades y cualidades perceptibles, haciendo de aquellas una especie de “apariencia”<sup>225</sup>. En tercer lugar, el vacío, que no es otra cosa más que el espacio propicio para que se configuren los cuerpos, espacio por el que *vagan* los átomos para encontrarse o despedirse, y en fin, vacío necesario gracias al cual cada átomo se separa y se distingue entre sí<sup>226</sup> (posibilitando, por tanto, la gran multiplicidad de átomos que hay); pero el vacío es, por decirlo así, “externo”, ya que ningún átomo puede contener dentro suyo vacío, caso contrario éste posibilitaría aún la división al interior del átomo, y entonces no sería en verdad el elemento último de todas las cosas<sup>227</sup>.

Así pues, todo surgiría de estos elementos primordiales, todos los opuestos que configuran el mundo tendrían su fundamento en estos elementos últimos que no obstante se caracterizan por no poseer ningún tipo de cualidad, y cuyas

---

el color, pero en realidad hay sólo átomos y vacío». Con ello quiere decir que se considera y se opina que existen las cualidades sensibles, pero ellas en verdad no existen, sino que lo único verdadero son los átomos y el vacío” (Santa Cruz & Cordero, 307, p. 189). No analizaré aquí las cuestiones concernientes a la teoría del conocimiento, sin embargo, algo anotaré al respecto en las notas finales.

<sup>225</sup> Los *á-tomoi* son indivisibles, sin cortes ni fisuras, sólidos y plenos: impenetrables (corpóreos). Sin embargo, a este carácter “material” y corpóreo de los elementos últimos de la *physis*, los átomos, cabe hacer ciertas acotaciones. No se trata de una materia en sentido estricto, es decir, que encuentre su contraparte en alguna otra potencia, fuerza o energía, o que se oponga a algo “inmaterial”: el vacío, ciertamente, es no cuerpo, es penetrable, pero no es contrario del ser, no consiste en un no-ser absoluto, sino sólo relativo, el vacío *es, existe* tanto como los átomos (*cfr.* Santa Cruz & Cordero. n. 63, p. 188), y no es, por tanto, propiamente “inmaterial”. Sobre el término *hylê*, que designa “materia”, y sobre todo su uso a partir de Aristóteles en el sentido de “causa material” (y su atribución a los *physikoí*, particularmente a los atomistas), véase Santa Cruz & Cordero. n. 71, pp. 200-201. Por otra parte, la apariencia que conforman los átomos no debe tampoco oponerse a ninguna realidad o entidad “verdadera”, y no debe entenderse por consiguiente como algo “falso” o ilusorio, se trata únicamente de la manera de aparecer de los átomos al formar los compuestos o conjuntos; no cabe aquí, por tanto, ninguna oposición entre “lo sensible” y “lo inteligible”, oposición que sólo verá la luz hasta Platón (*cfr.* Cordero, 2013, p. 97).

<sup>226</sup> Como señala Guthrie: “La admisión del vacío trajo consigo la posibilidad de la pluralidad y el movimiento” (Guthrie, 1993, p. 399).

<sup>227</sup> “Lo que existe tiene que ser inengendrado e imperecedero, inmutable, no susceptible de aumento ni de disminución, homogéneo, finito y *plenum*, continuo e indivisible. «Lo que es» puede tener vacío fuera de sí, pero nada de vacío en sí (y, por ello, ningún movimiento). Todas estas condiciones pueden satisfacerse, pensó Leucipo, y el mundo sensible explicarse, sobre el supuesto de que existen millones de sólidos tales, entidades indestructibles de tamaño microscópico, girando en el espacio infinito” (Guthrie, 1993, p. 399).

propiedades son meramente matemáticas<sup>228</sup>. Pues en efecto, los átomos son unidades ínfimas, corpúsculos de índole material y por tanto extensos, ocupando un lugar en el espacio, y sin embargo, indivisibles e invisibles a los sentidos, imperceptibles debido a su pequeñez, aunque de alguna manera experimentables a través de los compuestos que conforman. Estos cuerpos atómicos no únicamente son múltiples, lo cual explica la gran variedad de cosas que hay en el mundo, sino que además son *numéricamente infinitos*<sup>229</sup>, lo cual da por resultado

---

<sup>228</sup> Los átomos poseen una unidad genérica, todos son cualitativamente idénticos, su naturaleza reside en la extensión (que implica materialidad, corporeidad, magnitud). Toda diferencia entre los átomos es de carácter cuantitativo o geométrico (cfr. Santa Cruz & Cordero, n. 67, p. 192).

<sup>229</sup> Encontramos en la teoría atómica una nueva concepción del infinito (lo ilimitado, lo indiferenciado, lo indefinido e indeterminado) alejada de las concepciones previas, según las cuales, nada podía decirse de éste, pues de lo infinito no es posible hablar, si no es reduciéndolo a algo limitado y definido. Pero aquí ya no se trata de lo infinito en sentido absoluto, ni siquiera de lo infinito cuantitativamente (como en el caso de Anaxágoras), sino de lo infinito numérico, es decir contable, y por ello, en realidad determinado y limitado (pues en efecto, para que haya un número infinito de elementos, éstos deben diferenciarse entre sí y por lo tanto estar limitados, ser finitos en sí mismos): “El número de los átomos es infinito. Esta infinitud numérica parece estar exigida para dar razón del número infinito de las cosas así como de la infinita variedad que ellas presentan (...). El vacío, por su parte, es infinito «en extensión» (*mégethos*), pero no porque sea corpóreo, sino porque carece de límites: si los átomos son infinitos resulta imprescindible la infinitud del vacío, que posibilita su existencia como átomos y su movimiento” (Santa Cruz & Cordero, n. 70, pág. 194). Pero si los átomos son unidades finitas, bien delimitadas, y el vacío que presuntamente carece de límites, limita en realidad con todos y cada uno de los átomos que hay (pues recuérdese que ni siquiera hay vacío al interior de éstos), ¿se trata en verdad de lo infinito? Más valdría hablar de un número “incontable” de átomos, o de una suma “interminable”, puesto que los átomos no serían sin fin, sino únicamente imposibles de contar (y otro tanto habría de hacerse respecto del vacío, que existe allí donde existen los átomos, como intervalo entre éstos, y por tanto, como espacio que es, siendo medible y delimitado, aunque acaso inagotable). Ahora bien, algo de suma importancia se gesta aquí: el nacimiento de la física o de la ciencia como actitud que empieza a trazar un mundo definido, a costa de imponerle límites a lo ilimitado, sólo mediante esta acción es posible crear un cúmulo de certezas y realidades sobre las cuales sustentar sistemas y mundos; y a la artimaña lógica del principio de identidad (relativo, pues se complementa con el principio de la no-contradicción) se suma el artificio físico de idear el átomo como “magnitud indivisible”, en el que se conjunta la indivisibilidad teórica con la física, es decir, hacer lo infinito contable, limitado, finito, sólo así es posible salvar la realidad (sobre la cuestión del átomo como “magnitud indivisible”, que muchos ataques y defensas ha provocado ya desde la antigüedad, véase Santa Cruz & Cordero, n. 88, pp. 213-214). Por último, en este trance de crítica a la teoría atomista, no puede pasar por alto el ataque de Nietzsche, quien ya había descubierto la treta del materialismo, el cual necesita para sustentarse, además de domeñar lo infinito, introducir las nociones de tiempo, espacio y causalidad: “Todo lo objetivo, lo extenso, lo activo, por tanto, todo lo material, que para el materialismo es el fundamento más sólido, consiste meramente en algo dado mediatamente, cuya existencia es enormemente relativa: está procesado por la maquinaria del cerebro e introducido en las formas del tiempo, espacio y causalidad, en virtud de las cuales es pensado como extenso en el espacio y efectivo en el tiempo. Ahora bien, a partir de este algo dado, el materialismo quiere derivar lo único dado inmediatamente: la idea. Es una gran *petitio principii*: de repente el último eslabón se aparece como el punto de partida del que ya dependía el primer eslabón de la cadena” (Nietzsche, 2003, p. 153), aunque habría que añadir, tal vez en contra de Nietzsche, que tampoco

que haya infinitas configuraciones atómicas, y por lo tanto infinitos mundos constituyéndose y disgregándose sin cesar<sup>230</sup>. Sin embargo, la diversidad del mundo no podría explicarse sin más a partir de unos cuerpos atómicos carentes de cualidades, pues si todos fuesen exactamente iguales, por una parte, no habría en verdad ninguna razón para que los unos se distinguieran de los otros, y entonces no sería posible la realidad de su infinitud numérica; y por otra parte, aun suponiendo una infinitud de átomos exactamente iguales, carentes de diferencia y propiedades, éstos no podrían dar por resultado ninguna configuración ni ningún cuerpo con formas distintas, no habría ninguna variedad en el mundo, sino que todos los compuestos tendrían que lucir con el mismo aspecto. Por lo tanto, es preciso que si los cuerpos atómicos son muchos, si son infinitos en número, todos ellos sean a su vez infinitamente diferentes entre sí, es decir, que pese a no poseer cualidades, posean características que les hagan diferenciarse entre sí, y estas características son, como ya mencionábamos, de índole matemático<sup>231</sup>. La materia indiferenciada y homogénea que son los átomos se caracteriza en cada uno por un rasgo primordial: su figura o forma, y así, habiendo infinitos cuerpos atómicos, todos ellos poseerían formas distintas, infinitas figuras atómicas que harían posible la gran multiplicidad de cosas que hay en el mundo, y por dicha infinitud de formas atómicas se explican también los engarzamientos entre átomos que dan lugar a los compuestos<sup>232</sup>. Hay aún un segundo rasgo de los átomos que explica la diversidad de cuerpos, y es que si éstos consisten en determinadas

---

en el caso contrario (en donde se partiera de la idea como lo inmediatamente dado) el fundamento descansaría en algo distinto a una petición de principio.

<sup>230</sup> “Puesto que no existen límites ni para los átomos, ni para el vacío, se han formado muchos y variados sistemas, de los cuales nuestro cosmos es sólo uno. Unos se han disuelto de nuevo, otros coexisten con el nuestro. Que un mundo único, como un seguidor de Demócrito expresó de forma pintoresca, pueda surgir en el infinito es tan improbable como el que una sola espiga de cereal crezca en una gran llanura” (Guthrie, 1993, p. 412).

<sup>231</sup> Las diferencias entre los átomos consisten en “estructura” (figura), “contacto” (orden) y “dirección” (posición); *vid.* 67 A 6; Arist., *Met.* I 4, 985 b (Santa Cruz & Cordero, 333, pp. 196-199).

<sup>232</sup> *Rhýmós* es el término probablemente usado por los atomistas, cuya traducción más acertada es la de “estructura”, y que Aristóteles traduce en su propio léxico como “figura”; fue probablemente usado de manera metafórica, y alude al carácter constante del átomo en medio del movimiento local al que está sujeto; implica que el átomo se mantiene en sus límites (*cf.* Santa Cruz & Cordero, n. 73, pp. 197-198). Es importante hacer notar que también habrían empleado los atomistas el término “*idéa*”, el cual designa literalmente la forma pero de índole corpóreo, es decir, refiere a una entidad física, término que también ocupa un lugar preponderante en la doctrina platónica, pero con un sentido totalmente inverso (*cf.* Santa Cruz & Cordero, n. 82, p. 206).

configuraciones de los cuerpos atómicos, no es sólo porque aquellos posean formas diversas que les posibilitan unirse entre sí, sino que además las uniones o entrelazamientos de los átomos se dan de infinitas maneras diferentes, variando según el orden<sup>233</sup> de los átomos y según su posición<sup>234</sup>. Cada compuesto, en efecto, está constituido por determinada cantidad de átomos, todos ellos diferentes entre sí, pero que gracias a sus particulares formas pudieron enlazarse para constituir dicho cuerpo; ahora bien, más allá de los átomos individuales, la conjunción de éstos también sería peculiar debido al orden que los átomos hayan adoptado, pero además, por la posición local o espacial que tomaron en dicho orden, por lo cual, aun teniendo átomos con las mismas figuras atómicas en cualquier otro compuesto, éste no sería idéntico a ningún otro en virtud de que variarían el orden y la posición de los átomos, dando por resultado cuerpos distintos<sup>235</sup>.

Si todas las cosas no consisten más que en esta variedad de átomos y en vacío, resta ahora explicar cómo es que se configuran los cuerpos, qué es lo que provoca que los átomos tiendan a unirse entre sí para dar surgimiento a los diversos compuestos, y qué lo que produce su disgregación. Y esto se manifiesta por el principio del movimiento que rige a los átomos y por el vacío existente. El que los átomos conformen diversos compuestos, que se congreguen y se disgreguen, implica que haya un movimiento gracias al cual se produzcan estas operaciones, así pues, los átomos estarían sometidos a un movimiento que provocaría sus diversas estructuraciones temporales. Y para que el movimiento de los átomos sea posible, debe haber, evidentemente, un espacio a través del cual

---

<sup>233</sup> *Diathigé*, literalmente “contacto” y traducido por Aristóteles como “orden”, es la propiedad de los átomos al hallarse en relación con otros (formando un compuesto), pero no se trata de un contacto estático, sino de un “momento en un movimiento”, es un “*ponerse en contacto*”, una ordenación resultante del movimiento (se mantiene lo dinámico). No implica fusión entre los átomos, sólo su proximidad (éstos mantienen su individualidad), y aún unidos entre sí, no permanecen estáticos (cfr. Santa Cruz & Cordero, n. 74, pp. 198-199).

<sup>234</sup> *Tropé*, literalmente “dirección”, traducido por Aristóteles como “posición”, propiedad de los átomos que se da también únicamente en su relación, tiene connotación dinámica e implica que un átomo se dirija, se vuelva “continuamente” hacia otro, situándose, tomando posición (cfr. Santa Cruz & Cordero, n. 75, p. 199).

<sup>235</sup> Sumamente interesante es la analogía con las letras del alfabeto empleada por el estagirita para ilustrar las diferencias entre los átomos así como sus mutuas relaciones, en donde la diferencia de la figura se ilustra por las letras “A” y “N”, las diferencias según el orden por “AN” y “NA”, y por último las concernientes a la posición, por “N” y “Z” (cfr. Santa Cruz & Cordero, n. 76, pp. 199-200).

puedan moverse, y este espacio es precisamente el vacío, que, por cierto, debe ser también infinito para dar cabida a los infinitos cuerpos atómicos. Pero no es porque los átomos “necesiten” del movimiento, que hay vacío, sino antes bien, es gracias al vacío que hay movimiento, pues en tanto que hay vacío, es decir, un espacio carente de todas las propiedades de los cuerpos atómicos (esto es, esencialmente carente de solidez, de materialidad, de corporeidad), aquellos pueden navegar libremente por todo el espacio infinito, ya que no se encuentran con ninguna constricción, ninguna limitación que los haga permanecer estáticos, inmóviles, a no ser cuando se juntan para formar los determinados compuestos del mundo, pero incluso entonces, los átomos siguen *estremeciéndose*, moviéndose, de tal manera que esa estructura corpórea constituida por átomos sólo prevalece por un lapso de tiempo, hasta que se disgrega para que éstos continúen fluyendo a través del vacío<sup>236</sup>. El movimiento es connatural a los átomos, es una propiedad intrínseca a ellos<sup>237</sup>, que les hace agitarse por todo el vacío provocando los diversos encuentros entre ellos, todo entrelazamiento y todo compuesto estaría causado por este movimiento de los átomos, movimiento eterno que no cesa en ningún momento, por lo que aún en los cuerpos compuestos los átomos continúan *palpitando*, de manera tal que en ningún momento hay cosa alguna que esté quieta, nada hay que sea inmóvil del todo, sino que todo lo que *está siendo* se encuentra en perpetuo movimiento interno, fluctuación constante, vibración eterna que tan pronto hace “nacer” las cosas como luego las hace “morir”<sup>238</sup>, y en ese ínterin las cosas no son nunca las mismas, sino siempre a cada momento otras. Siendo el movimiento connatural a los cuerpos atómicos, y siendo éstos ingenerados, siempre existentes, no tiene sentido alguno preguntar de dónde vino o cómo empezó el movimiento, pues también éste es eterno; así como tampoco tiene sentido preguntarse cuál era el

---

<sup>236</sup> Cfr. Santa Cruz & Cordero, n. 105, p. 225.

<sup>237</sup> Cfr. Bernabé, 2008, p. 278; y Guthrie, 1993, p. 407.

<sup>238</sup> Cordero lo expresa de inmejorable manera: “Es decir que, como en los compuestos cada átomo está envuelto en una lámina de vacío, no está aprisionado y goza de su libertad, que consiste en permanecer ‘vivo’ —es una imagen, evidentemente—, palpitando, estremeciéndose, sacudiéndose, titilando” (Cordero, 2013, p. 95).

estado primigenio de la materia y de dónde provienen los átomos, pues no hubo ningún principio propiamente dicho, sino únicamente átomos vibrantes y vacío<sup>239</sup>.

Sin embargo, una nueva interrogante se alza, pues si el movimiento de los átomos es eterno y el vacío infinito, ¿por qué razón, en algún momento de esta eternidad, el movimiento de los átomos los habría llevado a encontrarse entre sí y a engarzarse, dando lugar a la formación del universo, si bien pudieron haber vagado libremente sin que sus caminos se encontrasen y sin formar ningún compuesto? ¿Y por qué todas las cosas se han estructurado tal y como son, es decir, por qué se forman determinados cuerpos y no otros? Respecto de lo primero hay que pensar que, encontrándose los átomos infinitos surcando el ilimitado vacío, dispersos cada cual por su parte, no hubo en efecto ninguna razón para que chocaran entre sí y se acoplaran formando los primeros compuestos de todos: esto pudo o no pudo haber pasado, sin que hubiera ninguna razón o motivo para que sucediese, aunque de cualquier forma, más “tarde” o más “temprano” (si es que en la eternidad puede hablarse de un “antes” y un “después”) los átomos se hubiesen encontrado, por la pura coincidencia indeterminada de sus trayectorias. En relación a la segunda cuestión cabría pensar que la respuesta es la misma, es decir, que no habría ninguna determinación para que se formaran ciertos compuestos y no otros, y esto bien podría ser así, pero también podría revelársele al ojo escrutador, capaz de descubrir los movimientos imperceptibles a los sentidos, y además, de retrotraerse interminablemente atrás en el tiempo (ojo imposible), que toda formación inducida por determinado movimiento de los cuerpos atómicos estuvo *influenciada* por el compuesto anterior que configuraban esos átomos, así como su disolución y la trayectoria que los átomos tomaron a partir de ésta, es decir, que todos los compuestos estarían determinados a ser los que son por la trayectoria que habrían tomado sus átomos navegando por el vacío, la cual a su vez estaría proyectada por determinados movimientos anteriores; y así, quien poseyera esa visión ilimitada, sería capaz de descubrir que toda conformación y toda desintegración, todo cambio, está determinado por los

---

<sup>239</sup> No tiene, por tanto, sentido plantearse la cuestión de una cosmogonía, sin embargo, si se quiere saber más de ello y de un supuesto movimiento de torbellino que habría arrojado a los átomos a conjuntarse entre sí, véase (67 A 1) D. L., IX 30 (Santa Cruz & Cordero, 453, pp. 244-247).

movimientos y las configuraciones precedentes, tornando cada fenómeno en una serie de acontecimientos mecánicos, pese a que en lo íntimo los átomos mismos permanezcan *estremeciéndose* sin razón alguna<sup>240</sup>.

Una vez que hemos trazado los cimientos de todo lo que *está siendo*, no resta más que plantearnos la cuestión de cómo ha de vivir aquel que aspira a llevar una buena vida, es decir, el sabio, que conoce la naturaleza íntima de todas las cosas. Para esto, vale la pena traer a cuenta someramente todo lo dicho con anterioridad. En verdad, los fundamentos de todo lo real resultan ser sumamente simples, lo cual no obsta para que las más de las gentes vivan en una “realidad irreal”, cuyos cimientos son las convenciones que en toda geografía y en todo calendario perduran. Y es que acaso vale más crearse y creer en las realidades convencionales, que vivir a sabiendas de la aterradora simpleza de todo lo que *está siendo*, aterradora para quienes no podrían admitir que su propia constitución, así como todas las acciones que bajo ésta pueden llevar a cabo (lo que llaman “su” vida) no es más que un momento accidental, insignificante momento al que no precede ni sucede la nada, pero en el que la individualidad y la identidad no son más que elaboraciones secundarias, cambiantes, temporales y aparentes<sup>241</sup>. Los fundamentos, pues, de todo cuanto *está siendo*, son los cuerpos atómicos, esto es, materias ínfimas e imperceptibles, impenetrables e indivisibles, que no poseen ninguna cualidad pero se caracterizan por ser numéricamente infinitas, con infinitas formas o figuras, y por encontrarse en un perpetuo movimiento que provoca las uniones y las separaciones, las cuales a su vez se caracterizan y se definen por las infinitas posibilidades que los átomos tienen para

---

<sup>240</sup> Aquí se plantea la cuestión del Azar y de la Necesidad, como fundamentos del movimiento (y por lo tanto de la conformación de todas las cosas). Cordero habla de un movimiento originario con dos consecuencias: habría un movimiento eterno que produce los primeros entrelazamientos (debidos al azar); y un segundo movimientos de los átomos que al no acoplarse entre sí rebotan tomando nuevas direcciones (movimiento determinado, debido a la necesidad) (cfr. Cordero, 2013, pp. 94-95). La mayoría de los autores coinciden en que no hay una oposición entre Azar y Necesidad, sino que ambas se identifican y rigen toda la realidad mecánicamente, sin teleologismo (cfr. Guthrie, p. 425; Santa Cruz & Cordero, n. 118, pp. 239-240; Nietzsche, p. 149).

<sup>241</sup> *Vid. supra*, n. 223. Los átomos y el vacío son lo único “real”, por oposición a lo demás, que sería meramente convención u objeto de opinión. *Eteé*, “en realidad”, el término empleado en este pasaje (B 9), deriva de *etéon*, sinónimo de *alêthes*, “verdadero”, y designa el carácter de existencia objetiva de los átomos y el vacío, frente a lo subjetivo de opiniones y convenciones, es decir, *nómoi* (cfr. Santa Cruz & Cordero, n. 64, p. 189).



conjuntarse bajo ciertos órdenes y ciertas posiciones; y por otra parte el infinito vacío, condición de posibilidad de los átomos, pues gracias a éste, aquellos pueden ser tantos como son, distinguirse unos de otros y además moverse libremente a través del espacio. Los átomos, que se han movido por siempre y sin determinación alguna, en cierto momento se encontraron para formar los primeros compuestos, que a su vez determinarían todas las configuraciones posteriores del universo, pero ese primer encuentro absolutamente indeterminado se dio como puro *placer, capricho, libertad*, (por lo que, por cierto, nada impediría que de igual modo, en algún momento todos los compuestos se disgregaran y el movimiento de los átomos fuese tal que éstos vagaran libremente *gozando* en su propia individualidad, sin encontrarse entre sí); y sin embargo, todas las cosas compuestas estarían determinadas por una serie de movimientos mecánicos imposibles de descubrir, que remontarían a una multiplicidad de causas acaecidas a lo largo del tiempo, causas que de cualquier forma no implicarían ninguna finalidad o intención. Pues a nosotros, seres contingentes, no nos es dado más que experimentar el estado actual de los compuestos, sin poder acceder a sus elementos últimos; experimentamos la apariencia que el conjunto adquiere, pero no la indefinida materia atómica que lo compone; el único conocimiento posible reside, por tanto, en la sensación, pero no se trata de un conocimiento “objetivo” que nos revela las verdaderas cualidades de las cosas, sino por el contrario, un conocimiento harto subjetivo que depende de la particular configuración de esas cosas y las modificaciones que producen en nosotros, un conocimiento que no elabora teorías sino que se agota con el cese mismo del contacto, su validez es la duración de la sensación, experiencia auténtica pero tan sólo fugaz, verdad que reside en la fluctuante apariencia, es decir, en aquel modo de aparecérsenos de lo oculto<sup>242</sup>.

---

<sup>242</sup> Sin ahondar en la teoría del conocimiento de los atomistas, vale decir que para éstos el conocimiento consiste en un proceso mediante el cual los compuestos desprenden ciertas emanaciones (o efluvios), residuos atómicos que entran en contacto con las partículas que a su vez existen en el aire hasta llegar a impactar los órganos sensoriales, los cuales, constituidos también por formaciones atómicas, se ven modificados en su estructura, reproduciendo la “imagen” de aquel compuesto atómico que lo ha modificado (*cf.* Cordero, 2008, pp. 110-111); así, todo conocimiento sería una modificación, consistiría en una particular manera de entrar en contacto con las cosas y de percibir dichas cosas a partir de la propia configuración sensitiva del sujeto, es

Y, ante todo, el sabio ríe<sup>243</sup>. No porque sea el erudito cuyo conocimiento alcanza hasta los límites últimos de las cosas, no porque perciba los átomos en toda su pureza y homogeneidad, porque los pueda *ver* en su indiferencia más silente, convocando así a su propio espíritu a la sede de la indiferencia y la imperturbabilidad máximas, sino precisamente por lo contrario, porque sabe que todo consiste en materia atómica, y que las cualidades que de las cosas percibe no son más que su contingente manera en que se le aparecen cuando las experimenta, ¡qué le importa a él desmenuzar o desintegrar las cosas!, ¡no es él ni

---

decir, que el conocimiento sería en sumo grado subjetivo y absolutamente dependiente de las sensaciones (y de la sensibilidad particular de cada quien). Sin embargo, como ya señalé con anterioridad (*supra* n. 224), lo “aparente” no implica falsedad: “Si bien en el plano ontológico Demócrito distingue entre lo «real» (los átomos y el vacío) y lo «aparente» (los agrupamientos de átomos que denominamos «mundo sensible»), desde el punto de vista del conocimiento hay una tendencia a relacionar ambos campos. No sería arriesgado afirmar entonces que el mundo sensible es aquello que captamos *de* lo real y, en consecuencia, no existe una tajante dicotomía entre ambos”; pero aquello que captamos, ¿es verdadero o no lo es? ¿Puede tan sólo ser un efecto engañoso de nuestros sentidos, o la ilusión proviene de las cosas? Y entonces, ¿verdaderamente hay conocimiento? Pues: “a pesar de la capacidad del intelecto para captar aquello que escapa a la visión de los ojos (...) los atomistas afirman repetidamente que no tenemos acceso a la verdad (...), vale decir que no sabemos cómo son las cosas en realidad (...). El mundo sensible, si bien es falso, sería cognoscible, mientras que la realidad última, si bien es verdadera, sería incognoscible”; sin embargo, el dilema puede ser sorteado si paramos mientes en que: “En la esfera del conocimiento, lo inteligible y lo sensible no mantienen entre sí una relación de oposición, como no la mantienen en el plano ontológico: en tanto el mundo sensible está formado por compuestos reductibles en última instancia a átomos y vacío, éstos, aunque sean sólo sean distinguibles por el intelecto, *están presentes* en las realidades múltiples y concretas, las cuales son, a su vez, el aspecto sensible *de* lo inteligible. El intelecto debe valerse de lo sensible para captar lo verdadero, que, si bien está alejado del sujeto cognoscente (...) no por ello es inaccesible” (Santa Cruz & Cordero, n. 259, pp. 340-342); pero no se trata de esto, no es captar la “verdad inteligible” detrás de lo sensible, pues que lo sensible es su propia verdad, lo sensible — insistamos en ello— no es falso, es el modo en que lo verdadero aparece ante la sensibilidad particular de cada sujeto.

<sup>243</sup> El buen ánimo (*eythymía*) se instituye, para el sabio, en el fin de la vida, coincide con la felicidad y tiene su sede en el alma. Consiste en encontrarse bien, el alma no sufre perturbación alguna: no teme, no envidia, no se asombra. Sin embargo, la imperturbabilidad no es pasividad total, tiene un carácter latente (“intrepidez”), estado de alerta permanente, capaz de afrontar embates externos sin perder el equilibrio interno. El bienestar surge del deleite moderado, que implica la delimitación y la selección de los placeres. ¿Puede hablarse de una ética hedonista? Para Santa Cruz y Cordero, hay una diferencia entre deleite y placer; el bienestar puede ir acompañado del placer pero no implica dependencia; ¿qué significa placer? Es el deleite como goce intelectual; el deleite (o placer) como resultado del buen ánimo; placer esporádico acompañado de prudencia y en función de lo bello (el placer no es autónomo); la medida determina la diferencia entre lo placentero y lo carente de placer (*cf.* Santa Cruz & Cordero, n. 293, pp. 371-374). Sin embargo, esta interpretación, que rescata la noción del buen ánimo (*eythymía*) y la medida del placer, se encuentra viciada por el enfoque que pone el énfasis en la antítesis de lo “oculto” y lo “aparente”: “esta dialéctica entre lo aparente y lo oculto está ejemplificada por el «buen ánimo» (*eythymía*), manifestación «superficial» de una imperturbabilidad interior, propia del alma, en la que consiste la felicidad” (Santa Cruz & Cordero, p. 147).

un anatomista ni un microscopista! El sabio se goza en las apariencias que no son falaces, pero que tampoco se constituyen en ningún credo ni objeto de culto, el sabio se entrega a la pléyade de sensaciones que lo invaden atravesando todos sus poros, y que provienen de todas partes, del sol y de la luna, de los vientos y de la lluvia, de la tierra y de la llama que calienta su choza, de la mirada última que la amada le dirigió o de las palabras trastabillantes del crío que juega con la lengua de los adultos. En su pecho no alberga ningún temor ni tampoco ninguna melancolía, pues nada espera, sino que lo toma todo tal y como se le presenta, sabe que los límites de su vida no son más que la integración y la desintegración de una materia imperecedera que por siempre estará agitándose en medio del gran vacío, y precisamente por eso nada hay que pueda perturbar su espíritu, pues su fortuita existencia no es más un peso para él, sino la oportunidad única de disfrutarlo todo, experimentarlo todo mientras los ojos recibir puedan la luz de los días; pero esta imperturbabilidad no es una negación ni un cerrarse a la *vida*, sino un abrirse a ella, entregarse y dejarse caer, que le lleve por sobre las crestas marinas o bajo los antros subterráneos de lo oculto, y aun así, mantener la tranquilidad de ánimo, una tranquilidad que no excluye la pasión sino que necesariamente la implica, un experimentar con gozo total cada aspecto de la vida<sup>244</sup>. El sabio, por tanto, vive apasionadamente cada instante de la *vida*, pues cada instante le es vital, y a cada instante *siente*, sin que por ello mengüe su tranquilidad ni su deleite, y su pasión no le encadena a nada, su pasión es libertad, pues nada hay a lo que se aferre sabiendo que todo es temporal, instantáneo, pues todo se encuentra perennemente *palpitando*, y en ese *palpitar* las cosas pueden derrumbarse o bien prevalecer pero bajo nuevas formas, crecer

---

<sup>244</sup> Al presunto “goce intelectual”, se opone una ética de la alegría, una ética declaradamente hedonista, como lo sugiere la interpretación de Onfray, que, sin entrar en los detalles del proyecto filosófico en el que se enmarca (su *Contrahistoria*), cito aquí: “Si hay en Demócrito una ética hedonista, esa ética reside en la declaración de la alegría como finalidad de la moral, a lo que se añade la utilidad como criterio del bien. La filosofía atomista de los abderitas deja el campo libre a los hombres para construir su destino en la tierra. Una vez que la física ha hecho saber que no hay que temer a los dioses, la naturaleza ni la muerte, que podemos actuar sobre las cosas para cambiar su curso y que existe una potencia de la voluntad, queda aún por indicar la manera de poner en práctica el proceso que permite construirse como sabio y realizar un proyecto de existencia serena, liberada de todos los temores, de todas las angustias, de todas las ficciones y cualquier otra ilusión que haga imposible la tranquilidad del alma” (Onfray, 2007, p. 69).

y expandirse; pero no sufre ni por lo que no es (ni será), ni por lo que ha dejado de ser: ha desterrado la nostalgia de su corazón, pues todo lo vivió apasionadamente mientras acontecía. ¿Y cómo un sujeto tal viviría entre sus semejantes? ¡Que las leyes se escriban, que los imperios se levanten, qué le importa a él eso!<sup>245</sup> Su única ley es vivir conforme al *placer*, deleitarse a cada instante y con cada aspecto de la vida, su único imperio es el de su alma alegre y tranquila, y toda su sabiduría no consiste más que en ser *feliz*, compartiendo su *placer* y su *felicidad* con aquellos que en su libre recorrido a través del espacioso vacío del mundo se encuentre, como si fuese un átomo que, ora se entrelaza con otros, ora se separa<sup>246</sup>, *agitándose* interminablemente y arrojado a la existencia por el puro *placer*<sup>247</sup>: sin finalidad alguna, *su vida* consiste en experimentar todo lo que *está siendo* en sus más variadas apariencias, en ser consciente de que vive —¡por sólo una fracción de eternidad!— y en sentirlo todo en sus más recónditas fibras, en ser *feliz* por el puro *goce de existir* y *bendecir* cada uno de los días de su vida, que no es más que la *vida que está siendo*. Y, ante todo, el sabio ríe...

---

<sup>245</sup> (68 A 166) Epif., *Adv. Haer.* III 2, 9: "...Dice que las leyes son una mala invención y que «el sabio no debe obedecer a las leyes, sino vivir libremente»" (Santa Cruz & Cordero, 769, p. 377).

<sup>246</sup> Y sin embargo: "El otro no es la medida de uno mismo, se trata de apuntar a objetivos más elevados. En términos de ideal, el otro vale menos que un objeto elevado como la vida feliz. Demócrito define así el ideal: pasar la vida de la manera más feliz y menos taciturna posible. Sin medirse con el otro, sino siempre con este ideal como patrón" (Onfray, 2007, p. 74).

<sup>247</sup> De acuerdo con Onfray: "El método hedonista de Demócrito pasa por tres momentos específicos: el primero implica una teoría del conocimiento que desemboca en un perspectivismo o en un relativismo capaz de dar al individuo una potencia de ataque esencial; el segundo pide una forma tranquila de ateísmo, o al menos un tipo de indiferencia respecto de los dioses, que se justifica en la propia indiferencia de los dioses con respecto a los hombres; el tercer momento apela a una dietética de los deseos, que da lugar a una auténtica práctica del placer entendida como el júbilo por ser libre, independiente, autónomo, exento de toda inquietud, de todo temor y de toda angustia" (Onfray, 2007, p. 70).. Es digno de resaltar que, tratándose de una ética hedonista, ello no conduce a abandonarse a toda suerte de placeres sin medida, pues tal cosa implicaría por un lado la intemperancia, y por otro, la pérdida de libertad (es decir, dependencia) con el consecuente sufrimiento; la felicidad y el placer radican en ser libre, autónomo, autosuficiente, no depender de nada ni de nadie, y por ello no hay mayor júbilo que el mero hecho de existir. La risa es, por tanto, la expresión de la tranquilidad y del estado jubiloso en que se encuentra el alma del sabio.

### III. LA SABIDURÍA ENSEÑADA

La jornada ha sido larga, amplios parajes hemos recorrido llenos de muchas cosas, y tantas hemos descubierto entre la maleza que se ha crecido regada por las aguas de la disciplina histórica, tantas, no obstante, como las que hemos perdido por pasar inevitablemente muy de prisa frente a ellas, por ser llevados por la inercia de seguir hablando aun cuando el imperativo de lo hallado es que se trata más bien de *escuchar*, sin embargo, este recorrido no ha sido vano, pues todo lo encontrado, por mínimo que sea, nos acerca un poco más a la comprensión de esa actividad acaecida hace siglos y que continúa renovándose allí donde el pensamiento no se conforma con los límites impuestos por sí mismo, y entonces se desborda en una actividad que no es ya tan sólo mero pensamiento, y de este modo, nos hace volvernos a nosotros mismos para purgarnos en primer lugar de las habladurías que bien han hecho digestión en nuestro organismo hasta conformarnos “naturalmente”, y, en segundo lugar, para descubrir también en nosotros la *energía* que llevó a ciertas personas a concebir el mundo todo de una manera hartamente peculiar y distinta a la de los más, y encontrarnos así con la evidencia, en fin, de que dentro nuestro se encuentra *aún* algún “niño del abismo”. Hemos, en suma, emprendido un trayecto a través de algunas voces tronantes que prorrumpieron en las horas previas a la aurora del pensamiento “filosófico”, “racional”, “científico”, de la antigua Grecia, voces que eran aún muy *jóvenes*, demasiado tempranas como para formar parte de la de rosáceos brazos, la aurora, y sin embargo posteriores a la espesa noche de oscuridad insondable en donde se pierde el tiempo y su medición (“historia”) en un olvido del cual nada se sabe; pero por estar más próximas a las luces del alba, se les ha querido escuchar como las voces cantoras que anuncian que *algo* viene, y ese “algo” no puede ser más que el clarear de un buen día lleno de futuro, mas al confundir estas magnánimas voces con los inofensivos trinos de las aves serviles del día se opera una actitud por la que se olvida (forzosamente) que su clamar afinca su linaje en la negra noche, aunque más allá de ésta, sin anunciar siquiera el día, se encuentran en ese espacio de tránsito en que no se sabe qué es lo que es, si el día pasado ha

concluido ya o si el día venidero por fin ha llegado, lapso que discurre quedamente pero atestado de fenómenos que alumbran el ancho cielo en intervalos que permiten contemplar la oscuridad y lo que en su seno esconde, madrugada sin pasado ni porvenir, abismo en el que uno ha dejado de ser el que siempre ha creído ser, abismo en el que todo habla, uno mismo en ese todo, y ese todo a través de uno mismo, y por eso, su voz resuena como el clamor del trueno o como la risa serpentina de la lluvia. Nos las hemos visto con “los primeros que filosofaron”, los cuales, decíamos, no son propiamente “filósofos” (a la manera en que los entendieron ya en su tiempo Platón y Aristóteles, y todos los que les siguieron), sino que son *filosofantes*, personalidades exquisitas que desarrollaban cierto tipo de actividad por la cual ponían en juego toda su vida, por cuanto lo primero que entraba en dicho juego era la visión global de todas las cosas, de la *physis*, y en dicho medio ellos se reconocían indisolublemente inmersos, por lo que su vida entera se veía estremecida por la exigencia de vivir conforme a la totalidad. Y es que precisamente a esa totalidad abarcante, dinámica, viva, es a la que dedicaron todos sus esfuerzos, sus actitudes, sus pensamientos; pero no hemos de confundirnos, que, pese a que la idea más establecida que hay es que estos primeros *filosofantes* se dedicaron a *pensar* la totalidad, lo que en las páginas precedentes hemos descubierto es que la suya no era tanto una actividad pensante, como una actividad *sintiente*; la *physis* más que un objeto de pensamiento es la totalidad de la vida que se vive y se siente conscientemente, es decir, paladeando la multiplicidad de sus manifestaciones, dentro de la cual ellos mismos se reconocían como una, pues en ese momento de tránsito aún no se consolida la fisura que crea lo subjetivo y lo objetivo, la visión y lo visto, sino que todo se encuentra todavía unido en esa experiencia única que es la vida. La cuestión de si se trata de filósofos o no ha quedado por lo tanto ya zanjada, en cuanto que quien empieza a señalarlos como tales no puede menos que recurrir a los testimonios platónicos y aristotélicos, disimulando el rubor que le produce el descubrir que la “filosofía” de los “presocráticos” responde curiosamente a las propias exigencias tanto de Platón como de Aristóteles (y esto se podría extender a toda la amplia secta de platonizantes y aristotelistas que subsisten hasta

nuestros días, y en general, a todos aquellos que prefieren interpretar a los “presocráticos” desde “sus” propios moldes); y es que, como ya señalábamos en las páginas precedentes, la filosofía propiamente tal se inicia cuando esa actitud originaria de los primeros filosofantes ha sucumbido a las estructuras fijas de un pensamiento que precisamente busca la fijeza de toda estructura, que se desarrolla por consiguiente como discurso edificante (de verdades) y que hace de la definición, de los límites, de lo estático, las piedras angulares de sus constructos. Así pues, mientras que los filósofos son ya declarados “amantes de la verdad”, buscando aquello que previamente han dado ya por supuesto, urdiendo de tal modo la mayor de las estratagemas (y acaso la más terrible fantasmagoría de todas cuantas hay), los filosofantes buscan sin haber definido antes su puerto de llegada, es decir, lo que encontrarán en su búsqueda, buscan por la pura pasión de buscar, lo cual no hemos tampoco de confundir con esa añeja declaración de la “búsqueda desinteresada” que emprende ejemplarmente la filosofía, puesto que su pasión se ve arrastrada por la preocupación, la consternación, lo *demónico* que habita en ellos, la urgencia de saberse vivos y de tener que encontrar un modo de vivir que se aleje de las falacias que previamente su búsqueda les ha ya revelado, sólo después de esto, pueden seguir recorriendo los múltiples caminos que se despliegan en la *existencia*, pero no ya como búsqueda de algo, como investigación, sino como *juego*, libertad. No se trata aquí de hacer un contraste entre dos tipos de personajes que surgieron en la antigüedad arcaica, distinguiendo a los filosofantes de los posteriores filósofos (o lo que vendría a ser lo mismo, los “presocráticos”, o más propiamente “preplatónicos”, de los “posplatónicos”), pero no obstante podemos decir un par de palabras más a partir de la luz que han arrojado las páginas del capítulo precedente, y es que, en resumidas cuentas, si los filósofos se interesan y son amantes de la verdad, del conocimiento, y de una sabiduría que emerge de dicha búsqueda sistemática del conocimiento, los filosofantes por su parte son auténticos amantes de la sabiduría, no les interesa el gran conocimiento ni la mucha investigación, sino que se entregan plácidamente a la voluptuosidad de la *vida*, con sus recovecos y pasajes intransitados para la mayoría de las personas, y

tras emprender una labor de demolición de los sólidos constructos de su tiempo (que, por otra parte, es una labor que emprenden primeramente contra sí mismos), no persiguen más la sabiduría, pues se han hallado *en* ella, y así, de ser amantes de la sabiduría han llegado a convertirse en “hijos de la sabiduría” (que, como sugeríamos, es una posible traducción del término griego). De ahí que haya una inmensa distancia entre el planteamiento de Aristóteles, para quien la ciencia suprema consistía en encontrar los “primeros principios” de todas las cosas, llegando al reducto del “ser en cuanto ser”, esto acaso con el afán de la contemplación del paraíso de la verdad y realizar de tal modo el fin máximo de la vida humana (en donde confluiría con la actividad de la divinidad misma), y el planteamiento de los primeros que filosofaron, que no interesándose por los principios aristotélicos, se encargaron de demostrar la paradójica cuestión de toda noción de principio y de comienzo, y tras derrumbar el principio (derruyendo por consiguiente la llegada o fin) indicaron que lo único importante en verdad es vivir con sabiduría. La inquietud fundamental que se revuelve en el núcleo de toda la filosofía antigua es sin duda la de la vida sabia, pero hay una gran brecha que separa lo que entendieron por sabiduría los unos y los otros, e incluso, el que los caracteres más propiamente filosóficos subordinaron la sabiduría a algún principio trascendente (pues partían sin duda, de una esencial escisión en la totalidad de las cosas), mientras que para los filosofantes la sabiduría se encontraba en la vida inmediata, presente.

La pregunta que animó la investigación precedente no era, por tanto, “¿cuál es el principio de todas las cosas?”, indagando por ello en cada caso particular y suponiendo con tal cuestión seguir el rastro del camino emprendido por los propios “presocráticos”; la cuestión central trataba más bien de buscar una posible sabiduría allí, y de ser así, en qué consistía ésta. Para ello, partimos previamente de los desarrollos míticos que se suscitaron en la época arcaica sobre la cuestión, recurriendo a los principales referentes en la materia, los poetas épicos Homero y Hesíodo, entendiendo primeramente la naturaleza y la potencia vital de los *mythoi* como *hieroi logoi* —“discursos sagrados”—, los cuales son poseedores de su propia *lógica*, la cual sin duda desborda los límites de la razón prosaica surgida de



la escritura, y que además de constatar la presencia de lo divino en todos los ámbitos de la vida, señala ante todo un mensaje primordial para el hombre (que no a otro ser están dirigidos los mitos): a saber, que el *cosmos* se encuentra configurado de determinada manera, y todos sus fenómenos se manifiestan de modos igualmente determinados, y en su conjunto conforman un perfecto orden, equilibrado y bello, que no obstante no se encuentra absolutamente determinado, pues en dicho medio tiene presencia el ser humano, y éste tiene la exclusiva posibilidad de transgredir los márgenes del *cosmos* o bien, de vivir conforme a lo dispuesto divinamente; es decir, en las entrañas de los mitos yacen los mensajes de sabiduría para los hombres de todas las épocas, pues manifestando cómo está constituido el orden del mundo, expresan además las consecuencias de la transgresión, del desafío, la insolencia y la soberbia, para en último término indicar cómo deben vivir los hombres que quieran llevar una vida buena, esto es, libre de preocupaciones, miedos y sufrimientos, una vida feliz y en armonía con la armonía, una vida sabia. Y allí descubrimos el germen de la sabiduría, que es precisamente tener en consideración lo más inmediato, la propia vida, pero sabiéndose a la vez parte de la totalidad abarcadora del *cosmos*, y a partir de esto, saber cómo vivir llevando una vida buena que ante todo se funde en el reconocimiento del lugar que uno ocupa en dicho *cosmos*. Tras eso, hemos escuchado las voces de algunos “presocráticos”, y sin duda han dejado traslucir destellos de sabiduría, que precisamente hacen alusión a la vida buena que antes que ellos habían tratado los mitos. Es así como nos aproximamos al final de este recorrido. No obstante, antes de concluir y de hacer un balance respecto a lo que dijeron aquellos “niños del abismo”, y contestar finalmente la inquietud primordial que ha motivado esta investigación, habremos de adentrarnos aún en un último tramo en donde la espesura de la noche comienza a ceder al tacto frío pero luminoso del alba, donde se manifiesta por vez última algo de aquella pasión que a través de las palabras buscaba *reencontrar* el *cosmos*, y que sin embargo se expresa con un cierto derrotismo que se configura bajo la forma de una renuncia al ámbito de la *physis* para presentarse como un potente dominio del ámbito de lo humano, de la cultura, de lo *político*. Sólo con este viraje aparece la posibilidad de

construir un conocimiento que atente contra aquellos discursos negativos, es decir que, dicho de otra manera, a partir de la negatividad de este último impulso “prefilosófico” surgen los discursos positivos, edificantes, nacen los filósofos y los defensores de la filosofía, y nace la verdad, castillo que guarda todo cuanto de precioso puede haber en el mundo y del que el filósofo se erige como centinela, guerrero, y finalmente, rey. Tratemos, pues, de los sofistas, esos “otros” presocráticos.

### Caracterización histórica del movimiento sofístico

Primero, digamos algo sobre el contexto, lo cual nos servirá para entender mejor la situación del movimiento sofístico y su repercusión en la época (aunque, lo advertimos desde ya, este último capítulo no está consagrado propiamente a tal movimiento ni a los sofistas en general, pues que lo que pretendemos hacer aquí no es historia, y por ello interesa más bien mostrar los avatares del pensamiento que anuncian un cambio de visión respecto a la totalidad de las cosas, lo cual a su vez es síntoma de una nueva época que únicamente puede ser caracterizada como tal a partir de la discontinuidad del pensamiento, lo cual, para lo que nos compete, implica una *ruptura* con la sabiduría de los “presocráticos”).

En el siglo V a.C. se da un movimiento de expansionismo por parte del imperio persa, llegando a invadir varias ciudades griegas, no obstante, la invasión persa no sería duradera, pues las ciudades griegas se unirían para rechazar a los invasores y finalmente obtener el triunfo. Pero, pese a la participación de varias de las *poleis* griegas, la victoria sería reivindicada por una de ellas en particular, la floreciente Atenas, que, entre otras cosas, como “premio” por la victoria y a la vez garantía para mantener a futuro la seguridad de la Hélade, estableció un impuesto a las demás ciudades, logrando consolidarse así como ciudad madre o *metrópolis*. Esto contribuiría a su vez a que el esplendor de Atenas se acreciera, pues cobró gran auge en materia de política, y el prestigio de la ciudad se ciñó sobre la proverbial legislación ateniense que devenía cada vez más democrática, siendo ejemplo y modelo para las demás *poleis*. No obstante, este florecimiento en

materia política no se quedaría únicamente en el plano de la ejemplaridad, sino que atrajo bien pronto, como poderoso imán, a personajes de ciudades extranjeras que veían en las condiciones atenienses buenas posibilidades de realizarse y ante todo de ganarse la vida; por supuesto que podemos suponer que la inmigración extranjera incluía todo tipo de personas y con las más variadas intenciones, algunas motivadas tal vez por la promesa de riqueza que parecía divisarse a lo lejos, otras tal vez tan sólo para elevar su “calidad de vida” dentro de una *polis* que representaba la seguridad social, y aún otras atraídas por la cultura que se empezaba a gestar y de la cual la diosa tutelar de la ciudad (Atenea) se erigía como protectora y garante. En esta última categoría de inmigrantes llegaron personajes sin ninguna duda ilustres, entre quienes se destacaron algunos como Anaxágoras y Demócrito (si bien éste habría estado ahí sólo “de paso”, y en su estadía no habría ejercido su actividad filosofante, sin interesarle en lo más mínimo que las miradas ajenas repararan en él); y en esta camada de personajes habrían llegado otros que no arribaban a la metrópolis meramente deslumbrados por sus luces, sino que poseedores de la suya propia en sus ciudades de origen, se encaminaron allí para aprovechar las oportunidades que la ilustración ateniense les podía brindar a sujetos cultos como ellos, nos referimos a aquellos que se hicieron fama, por una parte, porque a decir de los ojos ajenos eran aquellos que “parecen ser sabios”, y por otra, porque ellos mismos se encargaban de pregonar que podían *enseñar* la sabiduría. Volveremos a esto más tarde. Por ahora, vale decir que estos personajes que aparentaban ser sabios eran denominados “sofistas” (*sophistés*, derivado de *sophós* –sabio; y a su vez del verbo *sophízeisthai* –“ejercitar la sabiduría”), y se hicieron fama por mostrarse como generalistas del saber (en lo cual presuntamente consistía su sabiduría). Los sofistas se ganaron su lugar en Atenas con todo derecho por dos razones que a continuación revisaremos más detalladamente: la primera de ellas, porque se establecieron como los primeros educadores propiamente dichos, y la segunda, porque expresaron una actividad que a la postre los emparentaría con los filósofos, tanto los contemporáneos o futuros, como los que habían sido nombrados así retrospectivamente, pero estos “nuevos filósofos”, se caracterizarían por algo muy

peculiar, y es que si el “objeto de estudio” de los filósofos del pasado (o de los contemporáneos Anaxágoras y Demócrito, que no obstante representaban ya “el pasado”) era la *physis*, para los sofistas el objeto de estudio sería el discurso y sus reglas o leyes, y con éste, todo el ámbito de la cultura y de lo humano en general, pero ante todo, primordialmente el ámbito de lo *político* (cfr. Cordero, 2008, p. 115). Veamos lo primero.

No es que en Atenas hasta ese momento no hubiera educación, pero ésta poseía características muy distintas de lo que entendemos ahora por dicha actividad y además no era accesible a la mayoría de la población, sino que se trataba de una educación limitada a los círculos de la gente selecta, los aristócratas, que educaban a sus vástagos para dirigir, ya fuese en el ejército, ya en el gobierno, pero hay que agregar que el linaje de las aristocracias conocía otro modo de gobierno distinto al democrático, por lo que la formación aristocrática no preparaba para la participación en el ágora o en los tribunales, todo lo cual Antonio Melero dice de manera más explícita:

La enseñanza pública primaria en Atenas se limitaba a enseñar los rudimentos de la escritura y a suministrar una escueta formación musical y literaria, junto con los elementos del cálculo y la aritmética. Por decirlo con palabras nuestras: leer, escribir y las cuatro reglas. Pues bien, la educación sofística abría más amplios horizontes a quienes deseaban iniciar una carrera pública. Ante todo enseñaba el arte de hablar persuasivamente en público, mediante la práctica de la argumentación y el ejercicio continuado en debates sobre cuestiones éticas o políticas, algo absolutamente indispensable en Atenas, cuyo sistema político y judicial, basado en la participación directa del ciudadano, exigía de éste un dominio del arte de la palabra (Melero, 1996, p. 11).

La configuración sociopolítica que se estaba gestando y en la que Atenas llevaba el estandarte, favoreció la consolidación de una clase numerosa, la ciudadanía, que tenía participación directa en los asuntos de la *polis*, y para ejercer dicha posibilidad (ese “derecho” suyo, gustarían traducir los “demócratas” de hoy día) era menester que los ciudadanos se prepararan en las técnicas precisas que les

permitieran expresarse de mejor manera y con mayores beneficios en los espacios públicos que la democracia ateniense abría a sus ciudadanos. No obstante, la democracia no era un invento recién ideado en el siglo V a.C., pues como apuntamos someramente en el primer capítulo, la organización política de la Hélade en *poleis* y en *demos* se comenzó a suscitar ya desde principios del siglo VIII y atravesando el siglo VII, con una serie de cambios tanto económicos como políticos y culturales (recordemos que en este periodo localizamos la adopción del alfabeto fenicio) que darían por resultado una nueva forma de organización, y, claro está, una nueva forma de pensar y de concebir el mundo (que muy toscamente y con las reservas que ya expusimos en el primer capítulo podríamos tachar de “no-mítica”); a pesar de esto, como todos los procesos históricos (que sujetos al devenir de la historia se encuentran forzosamente bajo la idea de “progreso” o “evolución”) la democracia sufriría varios desarrollos ulteriores que irían modificando su estructura y la participación de los ciudadanos, y probablemente haya sido justamente la victoria sobre la tentativa persa de erigir un imperio sobre las ciudades helenas lo que haya propiciado que la democracia ateniense encontrara su sustancia esencial en una *razón dialéctica*, donde la preeminencia se encontraba en el “arte de hablar persuasivamente en público” y donde los combates *políticos* se suscitaban y se resolvían en los espacios públicos, en donde sin duda ganaban aquellos que mejor supieran dominar y utilizar el arte de la palabra para convencer a los oyentes y al propio oponente — transitando desde el uso primero de la palabra *política* que consistía más bien en argumentar para descubrir lo que se encontraba ya establecido, pero desnudándolo de sus ropajes artificiosos, antes que en persuadir al escucha (sin embargo todo esto hemos de dejarlo en una mera hipótesis que no habremos de explorar aquí, pues este nexo entre la guerra, la victoria, la política y la cultura, es algo que excede las intenciones y los intereses del presente capítulo; quede en el lector la voluntad de rastrear dichas conexiones, quizá, antes que nada, en el propio mundo en que vivimos). Todo lo cual nos lleva al segundo punto por el cual los sofistas pudieron lograr un sitio de importancia dentro del contexto ateniense, y así, en la “historia del pensamiento”.

Vimos ya que su lugar como educadores de la ciudadanía implicaba básicamente sus aptitudes para enseñar cómo participar de la mejor manera en los eventos democráticos propios de la *polis*, esto es, a través de los discursos, y por ende sus enseñanzas giraban en torno al arte de hablar y de persuadir (arte que más tarde sería llamado “retórica”), y podemos imaginarnos que así recorrían los territorios ofertando su producto —el discurso— como vendedores de las últimas novedades que todos *debían* poseer, lo cual, por cierto, nos hace recordar la figura de los rapsodas y los aedos que ya antaño recorrían las varias ciudades del mundo conocido recitando las epopeyas y los cantos épicos y líricos<sup>248</sup>, sólo que a diferencia de aquellos cantores, éstos lo hacían por un precio acorde al valor de lo enseñado: “La verdadera razón del escándalo radicaba en el hecho de que los sofistas vendían sabiduría a cualquiera que pudiera pagarles” (Melero, 1996, p. 12), en donde se descubría a la par su talante democrático y su elitismo, pues enseñar a cambio de un pago abría las posibilidades para que *cualquiera* pudiera obtener la enseñanza, ya no siendo restringida a la clase aristocrática, pero por lo demás, sólo podía obtener enseñanza *cualquiera* que pudiera pagar, restringiendo así, si no el acceso a la enseñanza, sí el alcance de la misma. Sin embargo, afirmar que los sofistas enseñaban el arte de hablar y de persuadir a través de discursos sería hacer una afirmación sumamente trillada y al mismo tiempo banal, pues sería observar el carácter más aparente de la enseñanza sofística<sup>249</sup>. Y es que, por un lado, recordemos que hemos dicho que los sofistas eran “generalistas del saber”, que en su mucha sapiencia fincaban su sabiduría, es decir, en su gran capacidad para tratar sobre cualquier tema que se les propusiera, mientras que por otro, también dijimos que el objeto de estos “nuevos filósofos” era el discurso y sus reglas o leyes, y ambas cosas sólo secundariamente (esto es, en tanto consecuencia) ganarían preeminencia al ser puestas al servicio de la carrera política que atraía a los contratantes atenienses.

---

<sup>248</sup> Cfr. Melero, 1996, p. 9, quien ve en los sofistas a los herederos de los antiguos rapsodos.

<sup>249</sup> Como bien señala Solana Dueso, la enseñanza más característica de los sofistas sería la retórica, entendida como un conjunto de recursos literarios destinados a conseguir el éxito a costa de cualquier valor (Solana, 2013, p. 18), sin embargo esto sólo sería una parte del trasfondo de carácter más filosófico que, según el autor, subyace tras los sofistas: el relativismo (Solana, 2013, p. 26).

Estos dos aspectos, el poder hablar sobre cualquier t3pico con arte y persuasi3n, y conocer las 3ntimas leyes del discurso (su l3gica interna), fincaban sus ra3ces en un recinto mucho m3s profundo: una particular concepci3n sobre la relaci3n que hay entre lenguaje y realidad, concepci3n que, como veremos en lo subsiguiente, manaba directamente de las aproximaciones excepcionales que tuvieron los primeros filosofantes con la *physis*<sup>250</sup>.

### Caracterizaci3n conceptual de la sof3stica

Despu3s de dejar traslucir brevemente el contexto hist3rico en el cual surge el movimiento sof3stico, es preciso volvernos a su desarrollo propio, inherente, por el cual se explica no meramente como un fen3meno suscitado por personajes que aprovechaban las circunstancias sociales y pol3ticas que se presentaban ante ellos, sino tambi3n y ante todo como una manera de pensar y de concebir surgida del 3mpetu que en ese momento agitaba el pensamiento entregado a descubrir la totalidad del mundo. Ese 3mpetu era el torbellino del concebir de los primeros que filosofaron, y de este torbellino brota la sof3stica casi naturalmente, de manera espont3nea, no como refutaci3n o respuesta, sino antes bien, como continuidad y consecuencia, tal como intentaremos demostrar. Ciertamente se trata de dos posiciones dif3ciles de conciliar, pues dependiendo de cu3l se adopte, se estar3 elaborando determinada perspectiva del devenir hist3rico del pensamiento, alojando a sus h3roes y sus expresiones en categor3as m3s falsas o m3s verdaderas; nos hallamos con una problem3tica justo como la que permea la cuesti3n de aquellos que filosofan “antes” de S3crates, y los que lo hacen “despu3s” de 3ste. Si bien dicha perspectiva ya fue relativizada en el primer cap3tulo, esta otra que se nos aparece ahora (y que implica tanto una diferenciaci3n con los llamados “presocr3ticos”, as3 como con S3crates, y en mayor medida con Plat3n y sucesores) tambi3n ha de aparecernos como relativa, e incluso, falaz en sumo grado, pero a ello volveremos al finalizar este

---

<sup>250</sup> Sin seguir plenamente a Solana Dueso en su caracterizaci3n de los sofistas como “relativistas”, vale citar la conexi3n que observa ya con sus “antecesores”: “El relativismo no parte de cero con los sofistas, sino que se hab3a iniciado con los presocr3ticos” (Solana, 2013, p. 24).

último tramo de nuestro recorrido. Sin entrar en detalles por ahora, y sólo advirtiéndolo que es ya relativa dicha diferenciación (útil para clasificar el pensamiento, y así tenerlo más domeñado), indiquemos que de cualquier modo podemos estar de acuerdo en que el movimiento sofístico implica un quiebre de la “regulación filosófica del lenguaje” (cfr. Cassin, 2008, p. 12), aunque ello deba ser explicado en mayor detalle.

En las páginas precedentes ha sido señalado que la irrupción de la sofística logra su prestigio (lo que conlleva a la vez su “mala fama”) a partir del hecho de que los sofistas pregonan su capacidad para enseñar el arte de la palabra necesario para participar más elocuentemente —y por ello con mayor eficacia— en los asuntos de la *polis*, introduciendo así un hiato entre los tópicos que consideraba la “antigua filosofía”, es decir, primordialmente la *physis* como objeto de estudio, y lo que el estudio de ésta conllevaba (búsqueda de la verdad, de la justicia, del bien) a cambio del valor preeminente de la utilidad. Sin embargo, lo que en verdad late en el fondo no es un simple y llano contraste entre el discurso y la *physis*, sino que se implica con la imbricada relación entre ambos aspectos, y por supuesto, la posición del hombre en dicha relación. Lo fundamental es que a partir de la sofística se habla contra la idea central de los *physikói*, esto es, generalizando, contra la idea de que sólo existe la unidad (como esencia íntima de la *physis*, lo cual no niega la multiplicidad ni establece una contraposición excluyente), mientras que por el contrario los sofistas proclaman lo opuesto, es decir, que sólo hay diversidad, pluralidad, alteridad, y en última instancia, *no-ser*; reivindicando la multiplicidad, pues la única posibilidad que queda es alejarse de toda pretensión de aprehender o hablar de aquello que *no es*:

La novedad sofística consiste en afirmar lo contrario: el discurso nada tiene que ver con la verdad, o, si se prefiere, crea performativamente su propia verdad. Hay tantas verdades como discursadores, o sea, no hay una verdad absoluta (...). Cada individuo es criterio de la realidad de las cosas, y así la expone en sus discursos (Cordero, 2008, p. 115).



No es posible estudiar la *physis* ya que ésta no posee un fondo último que la sustente (lo que de una forma u otra yacía supuesto en su noción), por lo tanto sólo queda la retórica, el arte del hablar mismo que se resuelve en una suerte de “pragmatismo nihilista”, es decir, ciertamente en el actuar efectivo y eficiente, de manera más marcada en los asuntos políticos, pero con la consciencia de que en última instancia no hay nada de fondo sino tan sólo el hablar, es decir, con la consciencia de lo vano del lenguaje, y no obstante aferrándose a esa vanidad. De cualquier modo, a pesar de esta consciencia expresada en un “pragmatismo nihilista”, los sofistas proclaman una y otra vez su maestría en enseñar la sabiduría, más específicamente la *areté*, término que de ordinario ha sido vertido por “virtud”, pero que cabe entender mejor en su contexto no como una noción general, sino más bien concreta y aplicada a casos particulares, es decir como “eficacia”, y así, sólo existiendo la variedad, la diversidad, los sofistas aseguran que pueden enseñar la eficacia o la virtud propia para cada cual (de ahí que sus enseñanzas no se constituyesen en un corpus único y uniforme, y que de continuo pudieran contradecir sus propios discursos acerca de la virtud), es decir, en último término, los sofistas aseveran enseñar el arte de vivir, momento preciso en el cual podemos distinguir entonces el nacimiento tanto de una *política* como de una *ética* (cfr. Pániker, 1999, p. 131).

Este quiebre con la “regulación filosófica del lenguaje” tendría que ser relativizado, como ya lo anunciamos, pues una continuidad puede ser vista entre los “primeros filósofos” y los sofistas, siendo falso el esquema que hace de los primeros “físicos” y de los últimos “políticos” o “éticos” (cfr. Melero, 1996, p. 8), aspecto que se hace más patente cuando entendemos que el movimiento sofístico es un “hecho de historia, efecto de estructura”, tal como Barbara Cassin se refirió a éste. Para entender esta afirmación, es preciso revisar tres aspectos de suma importancia que dibujan los contornos de la sofística y de su impacto en el ámbito del pensamiento: en primer término el papel de la *dialéctica* arcaica, en segundo lugar la relación del movimiento sofístico con la filosofía de Platón (arduo combatiente del “relativismo sofístico”) así como con la dialéctica platónica, y en tercer lugar, las nociones que entran en juego a partir de este movimiento, ya

fuere como reconceptualización de viejos términos, siempre, a final de cuentas, como una nueva manera de concebir el mundo.

#### a) La dialéctica arcaica

De la dialéctica diremos apenas un par de cosas, ciñéndonos a lo que Giorgio Colli apuntó en su momento acerca de ésta, siendo acaso de los escasos estudiosos que se acercó a este fenómeno sin los prejuicios de las concepciones platónica, aristotélica o hegeliana. De acuerdo con Colli, el sentido propio y originario de la dialéctica sería el de “arte de la discusión, de una discusión real, entre dos o más personas vivas, no imaginadas por una invención literaria” (Colli, 2009, p. 77). Ahora bien, la dialéctica habría brotado de la noche de la época arcaica, aunque como un esfuerzo propiamente humano rebatiéndose y deslindándose de a poco de aquel mundo mítico, del cual, sin embargo, retomaría un elemento, el agonismo:

La dialéctica nace en el terreno del agonismo. Cuando el fondo religioso se ha alejado y el impulso cognoscitivo ya no necesita el estímulo de un desafío del dios, cuando una porfía entre hombres ya no requiere que éstos sean adivinos, entonces hace su aparición un agonismo exclusivamente humano. Un hombre desafía a otro hombre a que le responda con relación a un contenido cognoscitivo cualquiera: discutiendo sobre esa respuesta se verá cuál de los dos hombres posee un conocimiento más fuerte (Colli, 2009, p. 79).

Y sería precisamente este ejercicio, la dialéctica como disciplina esencialmente agónica, es decir, como disciplina de la discusión, la que sería la fuente de la cual manaría posteriormente la razón en general y la disciplina de la lógica, sustento de todo discurso que se precie de buscar la verdad. Empero, antes de que esto fuera posible, antes de que la razón se afincara en su castillo soberano y que la disciplina lógica fuera la garante de todo discurso y de todo constructo sobre la verdad, la dialéctica, libre de toda reglamentación, libre de cualquier jurisdicción que pretendiera llegar a un punto determinado con el fin de conciliar lo expuesto

por el pensamiento en su insaciable devenir, era más bien un ejercicio destructivo, demoledor de toda verdad y de toda estabilidad alcanzada sólo parcial y momentáneamente en el discurrir del *lógos*: “Y, dado que ningún juicio y ningún objeto escapan a la esfera dialéctica, de ello se sigue que cualquier doctrina, cualquier proposición científica, perteneciente a una ciencia pura o a una ciencia experimental, estará igualmente expuesta a la destrucción” (Colli, 2009, p. 91). Y es que, finalmente, “liberada” la disciplina dialéctica del mundo de los dioses, sin ningún fundamento más que el puramente humano, la razón ejercitándose así, se descubrió como el arma más letal capaz de derruir todo constructo, toda edificación que se erigiera, capaz, incluso, de combatirse y destruirse a sí misma. Ahora bien, largo sería hacer un recuento de todos los personajes que emplearon la dialéctica en la época arcaica, y aún más arduo sería remontarnos al surgimiento mismo de la dialéctica, pero en cambio hay algo más factible que podemos hacer y que va más acorde con los fines del presente trabajo que aquí nos compete, y esto es mentar uno de los dialécticos más ilustres que vio aquella época: hablamos de Zenón de Elea. Según Nietzsche: “Zenón introdujo por primera vez en la filosofía el arte de hablar con argumentos y contraargumentos, con preguntas y respuestas: ¡un recurso completamente nuevo! Hasta ese momento, la filosofía era esencialmente un monólogo” (Nietzsche, 2003, p. 109); aunque no podemos afirmar que haya sido Zenón el primero que introdujo “el arte de hablar con argumentos y contraargumentos” en la filosofía (en lo que, a las claras, consiste la dialéctica), sí podemos encontrar en él un magistral exponente de dicho ejercicio que haciendo uso de la lógica destructiva llevó al razonamiento a sus últimos límites, allí donde precisamente se desborda todo límite para en última instancia anularse a sí mismo. Digamos por lo tanto una última cosa acerca de este excelso dialéctico, Zenón. Supuestamente surgido de la “escuela de Elea”, habría partido de los argumentos de Parménides (quien presuntamente habría sido su maestro) para radicalizar sus tesis, esto es, diluyendo los argumentos en su contra por medio de una reducción al absurdo. Pero bien mirado, Zenón no defiende en sus aporías ninguna teoría, ningún razonamiento, sino que, acorde con lo que se ha dicho respecto de la dialéctica arcaica, destruye por el contrario

toda argumentación y todo razonamiento posible. El “método dialéctico zenoniano”, sería el siguiente:

(...) se prueba ante todo que cualquier objeto sensible o abstracto, que se expresa en un juicio, existe y no existe a un tiempo, y además se demuestra que es posible y al mismo tiempo imposible. Ese resultado, obtenido en todos los casos mediante una rigurosa argumentación, constituye en su conjunto la destrucción de la realidad de cualquier objeto, e incluso de su carácter pensable (Colli, 2009, p. 24).

En última instancia, Zenón habría llevado el razonamiento, el *lógos*, a las mismas profundas simas a las que lo había conducido previamente alguien como Parménides, no obstante, no como defensa de la “tesis eleata” de que lo único que existe es “lo Uno” (tesis que, por lo demás, ya señalamos en el apartado correspondiente como una posterior invención de comentaristas que tuvieron más fácil la posibilidad de malinterpretar el pensamiento parmenídeo, antes que comprenderlo), sino como la imposibilidad de acceder a lo que *está siendo* mediante las palabras, imposibilidad en la que se fundaría el mundo como “realidad”:

De este modo intentó mostrar ante los ojos de todos el carácter ilusorio del mundo que nos rodea, imponer a los hombres una nueva mirada sobre las cosas que nos ofrecen los sentidos, haciendo comprender que el mundo sensible, nuestra vida en definitiva, es una simple apariencia, un puro reflejo del mundo de los dioses (Colli, 2009, pp. 24-25).

La dialéctica zenoniana revelaría, pues, la carencia de “esencia” o “sustancia” de todo el mundo, pero no porque éste sea ilusorio en sí mismo y se oponga por lo tanto a una “realidad realmente real”, un mundo de lo verdadero que implicase un esencial dualismo de todo cuanto *está siendo*, el carácter “apariencial” del mundo y el engaño de los sentidos radicaría en que tanto mundo como sentidos están fincados en la convención (primordialmente la del lenguaje), y así, la denuncia

dialéctica era contundente: lo que vemos, percibimos, y pensamos como mundo, no es más que los nombres que la costumbre ha ceñido sobre nuestro uso *lógico*, más allá (pero también más acá) de esto, no hay nada. Esta tesis, que ya encontrábamos en muchos de los primeros que filosofaron, quedaba también enunciada de manera preclara en el poema parmenídeo, de tal modo que la dialéctica zenoniana sería la continuación de las palabras de la diosa por otras vías (pero siempre usando el mismo medio y con el mismo fin):

(...) debemos entenderlo así ni más ni menos, dejando simplemente condenadas a la risibilidad en mayor o menor grado (esto es, condenadas, de diferente modo, a la evidencia de la contradicción que implican) tanto la tesis de 'MÚLTIPLES' como la de 'UNO'; y tal sería de discreta y elusiva la manera en que los razonamientos de Zenón vendrían en socorro del dogma único de la diosa de Parménides, si no fuera que no habéis de olvidar que tampoco es cierto que fuese la tesis del UNO el dogma de la diosa (García, 2001, pp. 70-71).

#### b) El "artefacto platónico"

La dialéctica, tal como en los párrafos anteriores ha quedado expuesta, tendría un nexo de continuidad con la sofística (y por lo tanto con la retórica), de donde podemos ir divisando el porqué de la mala fama que esta última ganaría. Digamos ahora unas breves cosas respecto de la relación de la sofística con la filosofía de Platón. Para esto es preciso entender que la noción de *lógos*, que de alguna manera atravesaba ya el discurrir de los *physikói*, vuelve a aparecer tanto en los sofistas como en Platón, pero dibujando una clara línea de oposición respecto a lo que se entendía por éste. Veamos la acepción de *lógos* en la época que ahora nos compete. Según Melero, glosando a otro estudioso:

Kerferd ha señalado que el término *lógos*, entre los sofistas y sus contemporáneos, se aplica a tres áreas conexas, aunque distintas: a) al campo de la lengua y la formulación lingüística, b) al campo del pensamiento y de los procesos mentales (pensar, razonar, explicar) y c) al campo

del mundo real: todo aquello de lo que podemos hablar (principios estructurales, fórmulas, leyes naturales). Por lo general, el término *lógos* remite siempre, en distintos grados, a los tres campos (Melero, 1996, pp. 24-25).

Pero como hemos dicho, para los sofistas el discurso, el *lógos*, era importante únicamente en tanto que algo útil, en tanto que era lo único que había, sin referencia a ninguna realidad más profunda o verdadera, de donde su “pragmatismo nihilista”, mientras que para Platón el *lógos* poseía una función eminentemente metódica en el proceso de ascensión hacia la verdad o “realidad realmente real”. El punto de quiebre se encontraría por consiguiente en la utilidad del *lógos*, pues mientras que para los primeros la utilidad es algo precioso en sí mismo, y en todo caso, si se constituye como medio lo hace en tanto los beneficios individuales que de ese buen uso se podían obtener, para Platón la utilidad residía en que el *lógos* era algo así como una herramienta para aproximarse cada vez más a la verdad. Este quiebre, lo decíamos también, es correlativo al que se suscita respecto a los primeros que filosofaron, pues en el caso de los sofistas la preeminencia descansa en el *lógos* en y por sí mismo:

(...) esta posición se apoya sobre una concepción de la realidad, del “ser” de las cosas. Con escasas variantes (la excepción notable es Antifonte) los sofistas niegan en bloque todo cuanto dijeron los filósofos anteriores, tanto los pensadores de la *physis* como Parménides (...). Para ellos *no hay* un ser, sea permanente, sea cambiante, de las cosas, por detrás de los fenómenos, o sea, de las apariencias (Cordero, 2008, p. 116).

Así, todos los esfuerzos de Platón se dirigirán a reestablecer el valor del *lógos*, a eliminar su relativismo y con ello volver a plantear los caminos de acceso a la verdad única (con todos los valores que ésta acarrea); ciertamente Platón ya no se dirige a la *physis*, pero recupera la fisura que se había comenzado a plantar entre los “pensadores de la *physis*”, y la refuerza, consolidando así la dualidad, un mundo de lo aparente, lo cambiante, lo sensible, y un mundo de lo verdadero, lo eterno e inmóvil, lo inteligible, y en esta dualidad el *lógos* juega el importante papel

de ser el puente mediante el cual puede transitar el filósofo de un mundo al otro. Pero para esto tenía Platón que hacer frente al uso del *lógos* que se gestaba ya desde antes de él, distinguiendo por consiguiente un “buen” uso del *lógos*, de uno “malo”. Evidentemente el “mal” uso correspondería a todos los que le precedieron, mientras que el “bueno” sería el que él pondría en marcha. Y dentro del “mal” empleo (y mala comprensión) del *lógos* se encontraban todos los desarrollos de los antiguos *physikói*, así como los ejercicios agonísticos de los dialécticos (de los cuales hemos dicho que Zenón era un representante excelso), la erística, y, por supuesto, la retórica de sus contemporáneos, los sofistas. Sin embargo, ya Melero afirma que, de la lectura de los textos antiguos, sobre todo de los platónicos, no es fácil distinguir entre estos términos, todos ellos relacionados con la práctica sofística, así como con la filosofía platónica (*cf.* Melero, 1996, p. 28). Además, hay un término particularmente interesante que Melero trae a colación y que permite ver con mayor claridad la disputa de Platón contra los sofistas: la “antilógica”. De ésta, nos dice:

La antilógica es básicamente un método de argumentación. Consiste en oponer dos argumentos opuestos, para producir, con ello, una contradicción. Es pues una técnica específica de argumentación, consistente en encontrar un *lógos* diferente del oponente, de modo que éste debe aceptar los dos *lógoi* o abandonar el suyo. Este fue también el método de Zenón (Melero, 1996, p. 28).

Nuevamente nos sale al paso Zenón, el eléata, esta vez apareciéndonos como un predecesor directo de los sofistas por cuanto responde al uso de la dialéctica o “antilógica”, sobre lo cual volveremos más adelante. Por ahora, es interesante señalar lo que con este término se apunta: que la retórica sofística escondía en su interior una “antilógica”, que era tanto método de argumentación como, a final de cuentas, concepción del *lógos*, y es que, si para Platón únicamente podía haber un *lógos* que fuese a la vez verdadero, bueno, bello y útil, para los sofistas habría tantos *lógoi* de tal modo que incluso los contrarios o contradictorios serían

admisibles y predicables de las cosas del mundo de la experiencia cotidiana<sup>251</sup> (no siendo, como es, sino el único existente). No obstante, para la refutación de la antilógica sofística, ese “mal” uso del *lógos*, no bastaba con proclamarlo y censurar a los sofistas, sino que además era preciso demostrar en qué residía su error (y es que, en última instancia, el “mal” uso contra el que Platón se levantaba sólo podía entenderlo a la vez como un uso incorrecto, esto es, desviado o motivado por el error, un error quizá no intencional pero del que sí se sacaba intencionalmente provecho, pues en todo caso, y Platón lo sabía, la concepción acerca del *lógos* de los sofistas partía de lo que personajes más eminentes habían dicho y pensado antes que ellos, personajes que el mismo Platón respetaba y retomaba veladamente para su propia filosofía. La antilógica no era, pues, invento de los sofistas, sino que se remontaba a Zenón de Elea, y aun antes de él, a Parménides, y muchos otros sabios arcaicos). Y la mejor manera de hacer frente a un problema prácticamente insoluble, al conflicto, no es combatir contra éste, sino asimilarlo. Así lo hizo Platón, y el resultado fue que, a partir de ese momento (a partir de la filosofía platónica) la sofística fue condenada como una equivocación, como un movimiento que partía de principios certeros pero que se desviaba (del único fin, que no podía ser otro sino el platónico) para terminar confundiéndolo todo y perdiéndose en el pragmatismo más burdo y despreciable, sin acercarse siquiera a la puerta de la pedagogía filosófica, que permanecía sin embargo abierta mientras los sofistas pasaban de frente y sin reparar en ella. Así, en realidad:

Platón no condena la antilógica, a la que considera como una etapa necesaria para llegar al método dialéctico. En el fondo Platón veía en la antilógica una manifestación del mundo fenoménico, en su eterno estado de cambio y flujo. De hecho, una de las razones por las que

---

<sup>251</sup> Por cierto que, también Solana Dueso hace alusión a la “antilógica”, haciendo especial énfasis en que la retórica rivalizaba con la dialéctica que Platón mismo estaba proponiendo, pero que aquella era tan sólo una parte de un arte, el de la antilógica precisamente, que poseía (y se ejercía) con “vocación de filosofía” (Solana, 2013, pp. 18-19). Por lo que, ya se ve, el desprecio que el de Atenas se encarga en remarcar en demasía en su *Diálogos*, lejos de significar que el movimiento sofístico y sus enseñanzas retóricas eran cosa baladí, muestran cuán importante era para él combatir contra una concepción filosófica fuerte que en más de una ocasión lo metió en serios aprietos.



Platón rechaza la sofística estriba en que los sofistas confunden parte de la verdad, es decir, el carácter antilógico del mundo fenoménico, con la verdad entera. La antilógica es, pues, sólo el primer paso que lleva a la dialéctica (Melero, 1996, p. 29).

El error de los sofistas era que se quedaban prendados al mundo fenoménico, mundo de lo sensible, en donde justamente las apariencias se manifestaban de manera contradictoria y la antilógica hablaba correctamente de ellas, pero a la vez y por esa misma razón, velando la verdad del mundo trascendente, más allá de las apariencias, mundo meramente inteligible que únicamente se le revelaba a aquel que conocía el *lógos* auténtico. Por otra parte, vemos cómo además para Platón este *lógos* auténtico por medio del cual era posible acceder al mundo inteligible se corresponde con la dialéctica, aunque ciertamente se trata ya de una dialéctica muy distinta a aquella surgida del agonismo, llevada hasta sus últimas consecuencias por Zenón y presente aún en la antilógica de los sofistas. Platón, que ha asimilado la dialéctica arcaica, hasta cierto punto relativiza su importancia (y con ello la importancia del *lógos*) y restringe su uso; en suma, que Platón hace de la dialéctica algo metódico, la limita, reduciéndola a cumplir las funciones determinadas dentro del “buen pensar” propio de la pedagogía filosófica que desarrolla en su sistema:

Generalmente el método dialéctico supone una aproximación a las Formas platónicas. Frente al mundo cambiante y contradictorio de la antilógica, el verdadero conocimiento debe ser firme e inmutable y, en consecuencia, necesita de objetos de la misma naturaleza que él. Desde el punto de vista metodológico, la dialéctica incluye procesos como la hipótesis, la inducción, la síntesis y la clasificación (Melero, 1996, p. 30).

Como vemos, aquí la dialéctica dista mucho de ser aquello que era en manos de un Zenón, es decir, una herramienta que levantaba los más espléndidos constructos para después derrumbarlos espléndidamente, y no dejar, en último término, otra cosa más que los escombros de la demolición universal. La dialéctica, de ser la razón destructiva que era, pasó a ser la herramienta de

edificación por excelencia, el método a través del cual era posible el discurrir reglado del *lógos*, distinguiendo clara y precisamente cada cosa según lo que era (no siendo lo *otro*).

De este modo, Platón puede hacer frente a los sofistas, no como simples charlatanes, sino como personajes que vivían en la falsedad, en la apariencia (términos que si bien no se identifican, hasta cierto grado están emparentados, no porque las apariencias sean para Platón falaces, sino más bien porque el *lógos* que de éstas se deriva *mente*, y la mentira radica en la *incorrección*, la inadecuación del discurso y sus objetos con la verdad), y es así que constituye su filosofía fundamentalmente como *límite*: límite con aquellos antiguos “pensadores de la naturaleza”, y límite con estos relativistas del saber, pragmáticos del discurso, con apariencia de sabios, pero que no lo eran. Todo lo anterior ayuda a entender la aseveración de Barbara Cassin, que constata a la sofística como un “hecho de historia, efecto de estructura”, pues, bien visto, a la par que Platón está consolidando una actividad muy concreta, la filosofía (*su* filosofía), está también (y por ello mismo) *creando* la sofística, caracterizándola como algo connaturalmente opuesta a lo que él está desarrollando (y esta sería la paradójica función del límite que ya atisbábamos al revisar el pensamiento de los “presocráticos”). La sofística, como un hecho de historia, se entiende al analizar aquel quiebre de la “regulación filosófica del lenguaje” que ya mentábamos, pues el operante de dicho quiebre, antes que los sofistas mismos, es sobre todo Platón: el “artefacto platónico” consistiría en que a la par que la caracterización del filósofo se crea su antítesis, la imagen del sofista como *alter ego* negativo de aquel (*cfr.* Cassin, 2008, p. 14); y por ello, como efecto de estructura la sofística se entendería en dos sentidos: sería efecto *de* la filosofía, en el sentido ya dicho de que ésta *crea* la sofística (como su opuesto), y a la vez tendría un efecto *sobre* la filosofía, desencadenando, como también ya lo vimos, los esfuerzos por desacreditarla, pero más profundamente por asimilarla en su propio aparato, aunque negando su influencia para levantarse entonces como un ejercicio autónomo que corrige los yerros de sus predecesores (*Cfr.* Cassin, p. 15). Sólo a través de este efecto de estructura (que Platón desarrolla a lo largo de varios de sus diálogos, cuando no,

en su obra completa) se establecen las diferencias entre el filósofo y el sofista categorizadas en distintos planos: en el plano ontológico, en el plano lógico, en el plano ético, pedagógico y político, e incluso en el plano literario (o estilístico); nace, pues, la sofística como “pseudofilosofía” (Cfr. Cassin, p. 15).

### c) El poder creador de la palabra (o la sofística como “logología”)

Mas, si hasta aquí hemos revisado escuetamente el movimiento sofístico desde el punto de vista de la filosofía y de su sumo representante, Platón, vale decir, si la sofística ha sido entendida desde el “artefacto platónico”, ahora es preciso que nos atengamos al sentido de la sofística en sí misma, en donde ciertamente descubriremos el vínculo que la une con el pensamiento que la precede, lo cual nos permitirá dejar de lado la disputa entre filosofía y sofística para centrarnos más bien en lo que aquí importa, que es la continuidad o la ruptura del pensamiento de aquellos que primeramente filosofaron, y la vida sabia. Por lo tanto, si vimos que la filosofía de algún modo creaba la sofística, ahora, desde otro ángulo podemos ver de qué manera la sofística creó la filosofía, para lo cual no hemos de atenernos meramente al efecto que el movimiento sofístico tuvo sobre la filosofía, sino, ante todo, en las propias concepciones de los sofistas. Ha llegado, por tanto, el momento de sumergirnos en el pensamiento sofístico. Y los principios de este pensamiento se encuentran en las consideraciones sobre su “objeto de estudio”, que como ya dijimos, es el discurso, o más generalmente, el lenguaje (ya hemos revisado los significados de *lógos* para esta época); de igual forma, en una cita de Cordero veíamos que la esencial diferencia respecto de los “pensadores de la *physis*”, pero también respecto de la filosofía platónica, se hallaba en que para los sofistas no había un *ser*, ni permanente ni cambiante, que sólo había fenómenos, apariencias, de donde se fundamentaba su ejercicio de la antilógica (y su “pragmatismo nihilista”); en efecto, para los sofistas no hay “lo que *está siendo*”, la *physis*, sólo hay discursos acerca de ello, y por lo tanto, todo discurso que se precie de hablar del *ser* no estará hablando de algo verdadero, es

decir, de algo independiente del discurso mismo, y sin embargo, estará discurrendo y el discurso en sí mismo *será* (ni falso ni verdadero, pero será):

Si la filosofía quiere reducir la sofística al silencio, es sin duda porque, a la inversa, la sofística produce la filosofía como un hecho de lenguaje. Propongo denominar *logología*, con un término tomado de Novalis, esta percepción de la ontología como discurso, esta insistencia en la autonomía performativa del lenguaje y en el efecto mundo producido por él. Era posible, por lo tanto, ser presocrático de otra manera (Cassin, 2008, p. 19).

Desde la perspectiva de la sofística el lenguaje de la filosofía se revuelve en sí mismo para producir sus objetos de contemplación, pero todos ellos no terminan siendo otra cosa más que palabras, por lo que lo real no sería aquello de lo que se habla sino el hablar mismo, y esto es precisamente lo que Cassin recupera como “logología”, el efecto creador —performativo— de la palabra. A partir de esta característica, esta crítica al lenguaje filosófico, pero sobre todo, la propia función que más que señalarla, la sofística descubre, constata y aprovecha, se genera un nuevo ámbito por el cual se podrá insertar en su contexto, es decir, el vínculo sofístico (entendido como una cadena de sucesión de varios *performances*) constituye la esfera renovada de lo político, esto es, lo político ya no sometido al ser, a lo verdadero o al bien, sino a lo logológico (*cf.* Cassin, p. 20), al discurso capaz de crear y hacer creer, de convencer y estructurar las nuevas relaciones a partir de los discursos más poderosos. Este efecto implica, por lo demás, el viraje ya mencionado del ámbito de la *physis* hacia el ámbito de lo humano, de lo cultural, de lo político, pero si antes lo mencionábamos nada más de pasada y apenas acusando el carácter que va de lo “natural” a lo humano y a lo discursivo, ahora es preciso que señalemos algo más que posee mayor importancia en este viraje: no hay sólo un cambio en el “objeto” de consideración, sino que hay además una oposición que es más radical por cuanto compete no sólo al objeto del cual se ocupará ahora el pensamiento, sino ante todo, a la concepción misma bajo la cual se observará el mundo. Esta oposición es la de la *physis* y la *polis*, o aún más marcadamente, entre la *physis* y *nómos*; la primera, como ya hemos

visto, se correspondía a aquello que era fuente de movimiento (de sí misma incluida), de cambio y crecimiento, y, por lo tanto, se correspondía con un principio dinámico. *Nómos*, por el contrario, tiene un aspecto prescriptivo y normativo, implica las orientaciones y las disposiciones que modifican la conducta; entre *physis* y *nómos* se da una *krisis*, esto es, separación, desgarramiento, distinción, lo que a su vez implica una ruptura con los valores tradicionales que hasta entonces imperaban, y la educación sofística que provoca esta ruptura brinda, a cambio de aquellos valores tradicionales, la alternativa para la fundamentación racional de la propia conducta, y en suma, la autonomía moral (*cf.* Cassin, p. 36). Y esta separación, que sin duda resultará para la posteridad lo más natural, en su momento significó un gran cambio que dejaba atrás aquella esfera de la unidad en donde no había escisión alguna entre lo *físico* y lo *lógico*; así lo asevera Salvador Pániker:

El *nomos* se ha divorciado de la *physis*. En el periodo arcaico, la *polis*, el *lógos*, el *nomos*, la *physis*, todo iba unido. Ahora, diríamos, una cosa es la naturaleza y otra la historia. La realidad ha quedado brillante y asfixiantemente encerrada en el círculo de la condición humana (Pániker, 1999, p. 134).

Se opera aquí una reducción del mundo de la *physis* al mundo de lo humano, del cosmos que todo lo englobaba (los hombres incluidos) a un cosmos en donde impera el *nomos*, un cosmos que es ya más bien *polis*. Justamente aquí entran en juego varios conceptos que subyacen en la concepción sofística de la realidad, conceptos que rompen con sus acepciones arcaicas para configurar ese nuevo reino del lenguaje. Ahora veremos en qué consiste el engranaje conceptual de la sofística. En primer término, más allá de la aseveración sofística sobre la filosofía, o sea, más allá de la logología, lo que el movimiento sofístico implica es la creación de un espacio de anchura y profundidad dentro del hombre, y como consecuencia de ello, dentro del mundo —que a partir de entonces será mundo meramente humano; este espacio es el del alma (*psykhé*), y por tal motivo la sofística supone la irrupción de una *psicología*. Lo elemental en la introducción de

esta psicología (que irrumpe a partir de las consideraciones del lenguaje) es que la *experiencia* es escindida, y tal corte será una herida que los siglos venideros no harán sino profundizar y agravar, la experiencia es escindida en subjetividad y objetividad, aquello de lo que se habla y aquel que habla, o, dicho de otra manera, la materia (informe, bruta) y la conciencia formativa, es la separación entre la *physis*, el *logos*, el *nomos* y la *polis*, ya aludida, y que disuelve así el concepto arcaico de la *física*, entendido como la finalidad inmanente y no instrumental de todo lo vivo en su propio crecimiento. La subjetividad y la objetividad producen ahora las categorías propias de la *polis*, y nace entonces lo “útil” y lo instrumentalizado (lo que no es por sí mismo ni tiene su fin en sí), nace el “yo” y “lo otro”, el que piensa y lo pensado.

Lo que supone la *polis* en el espectro del pensamiento es, tal como indica Escohotado, el predominio de la memoria, esto es, el pensamiento, que pasa a ser pensamiento propio, individual, concreto, no se ejerce más que como pura memoria, ideación que afinca sus terrenos en el recuerdo de lo aprendido, y lo aprendido es la convención y el signo (*cfr.* Escohotado, 1995, p. 16). La superchería del orden estatuido en la *polis* sería, pues, que promete la libertad de pensamiento, y como consecuencia, la libertad en la participación dentro de los asuntos políticos, y sin embargo, esta libertad de pensamiento, de razonar y dialogar, sería siempre dentro del marco ya establecido y prefijado de las categorías políticas, y todo lo que pudiera decirse dentro de la *polis* estaría obedeciendo siempre, inevitablemente, a lo que la convención ya habría establecido con antelación, a los signos que inundan las mentes de los ciudadanos a través de la costumbre. Partiendo de estos rasgos del hombre político, Escohotado cifra así su diferencia respecto del hombre de la *physis*:

El hombre «social» de la *polis*, ni individuo ni especie, sino átomo impermeable donde resuena el parecer legislado de la comunidad, experimenta como núcleo de la sensación el recuerdo de símbolos aprendidos. Pero el hombre de la *physis*, que no se desgaja de la vida circundante y se tiene por simple viviente específico de la Tierra, experimenta en la sensación el azar y el misterio de lo autoconstituido (Escohotado, 1995, p. 17).

El hombre *político*, a diferencia del *físico*, es aquel que ha sucumbido a la verdad de la *polis*, la convención es lo que gobierna su vida sin que siquiera pueda notarlo, y su entero vivir está a disposición del orden social (orden logológico), y entonces, su ser entero es la memoria de lo convencionalmente establecido (a diferencia del hombre de la *physis*, que estaría sumergido en la pura sensación sin nombres, sin clasificaciones, sensación viva y directa de lo inmediato, de la *physis*). Y así como la *physis*, para los sabios antiguos, poseía su propio *logos* (lógica, estructura, razón o sin-razón), que era el manifestarse a sí mismo como génesis, como lo autoconstituido (y por tanto sin principio alguno), dirigiéndose irremediabilmente a su propia “presencia”, pues bien, la *polis* tiene también su *lógos*, pero un *lógos* que es más bien *nomos*, esto es lo puesto, lo acordado, lo convencional, lo artificial, lo que requiere de una voluntad consciente para constituirse, y es ante todo lo que establece límites y se levanta como juez para regular la *physis*, a condición de que tal regulación sea en el fondo olvido de ésta y recuerdo de las convenciones establecidas. No es demasiado severo Escohotado al afirmar que la consecuencia del imperio del *nomos* como orden social y humano acarrea toda una transformación, no sólo en las relaciones entre hombres, sino principalmente en la relación de los hombres con lo otro (el ámbito de lo *físico*, el cosmos), y consigo mismos, siendo, con todo, una transformación necesaria para la pervivencia de la *polis*: a cambio del olvido del cosmos, del libre *hacer* y de la *experiencia* —en fin, de la *vida*, como lo glosamos aquí— nace el mundo, nacen los hechos y nacen los datos fungibles, como algo que *hay* que recordar (*cfr.* Escohotado, p. 18). Esto es en cuanto al *lógos*. Pero el surgimiento de la *polis* y del *nomos* también tocan otro concepto que de igual forma había tenido cierta preeminencia anteriormente, se trata del *noûs*.

El *noûs* sufre una transformación por medio de la cual, de principio intelectual y volitivo que era, energía determinante y objetiva (que no dependía de ningún otro término ni poseía ninguna contraposición), pasa a ser un pensar viviente, conciencia humana individual y concreta. Semejante transformación está determinada por ese cambio de visión que en general surte efecto bajo la sofística,

es decir, con la dualidad plenamente instalada entre la materia y la conciencia formativa, esta última no posee más los atributos de la conciencia no individual pero también formativa hasta cierto punto (como lo era en Anaxágoras), ya que tal conciencia descubriría las formas que estaban presentes desde la eternidad en las cosas, como iluminando lo que sólo por la oscuridad previa a ese “mirar” permanecía amorfo y confuso; en cambio, este nuevo *noûs* concreto es la conciencia que da forma a lo que de ninguna manera puede tenerla, es por tanto la conciencia o el intelecto soberano que sin embargo no descubre lo que las cosas son, sino que las crea al dotarlas de forma. Ello queda cifrado de manera ejemplar en una frase sumamente proverbial de uno de los sofistas de más renombre, Protágoras: “El hombre es medida de todas las cosas, de lo que es en cuanto es y de lo que no es en cuanto no es” (citado en Escohotado, p. 152). El mundo así definido como apariencia, sin ningún trasfondo trascendente, o sin nada que no sea más que eso, fenómeno, encuentra su fundamento en la conciencia humana encargada de sentir, percibir el conjunto de lo sensible que constituye el mundo, y de medir aquello que a la percepción aparece; aquí se da precisamente el ensanchamiento de la noción de *psykhé* del cual hablábamos, pues es precisamente ésta, entendida como recinto interno e individualísimo, la estancia que recibe las sensaciones y las puede medir, determinando lo que es cada cosa, pero no de modo universal, sino que específicamente para tal o cual alma, es decir, las cosas son lo que son para la individualidad concreta que las experimenta, motivo por el cual, a pesar de ser la *psykhé* la conexión específica entre la materia y el mundo (el orden humanamente determinado), la “presencia” (o las cosas que constituyen el objeto de experiencias del hombre) está compuesta por sensaciones que son al mismo tiempo (y en verdad) invenciones:

La aparición de *psiché* trastoca entonces la identidad en la diferencia del *Nous* y las semillas que constituye el reino del pensamiento objetivo; en su lugar surge una dicotomía de alma y materia, sujeto y objeto, que envuelve toda cosa presente y revela como universo una masa irregular sometida al trabajo inventivo de la conciencia determinante (Escohotado, 1995, p. 155).



Con la instalación de esta dicotomía en el espacio de la experiencia y del saber, la sofística establece la verdad como algo relativo, en tanto que únicamente es verdadero aquello que es para la conciencia; aquí no se piensa más en el ser independiente de todo, subsistente en sí y por sí mismo, sino que se trata, por el contrario, del ser *para* la *psykhé*, conciencia individual y determinante. Sucede como consecuencia un tránsito de la *αληθείη* (el plano de la verdad que se muestra a sí misma en su génesis y en su autoconstituirse, camino a la “presencia”) a la *αἴσθησις*, esto es, la percepción sensible, ese puente entre la materia y el núcleo diferenciador del alma (*cfr.* Escohotado, p. 157). Y es precisamente en este tránsito que nace como fruto la verdad colectiva, la unificación de las conciencias individuales en masa, y el imperio de la memoria (ejercicio de la regla y la ley) sobre esta masa estructurada; es el sistema de conciencias en comunidad, es decir, la *polis*, donde lo verdadero ha sido ya asimilado a su propio saber y su propio obrar, o sea, a los productos constituidos culturalmente, mientras que el otrora esplendoroso ámbito de la *physis*, que se sigue manifestando como lo ajeno por excelencia, lo material, lo espontáneo, únicamente le incumbe a la *polis* (y más preclaramente a sus regentes) como algo para *administrar* (*cfr.* Escohotado, p. 159). De este modo, finalmente queda caracterizada la *polis* por ser el espacio donde se despliega la conciencia legislativa de la comunidad, donde se ha consumado el tránsito del *lógos físico* al *lógos político*, es decir, al *nomos*:

El *nomos* político que reemplaza al *logos* físico carece de la unidad y ubicuidad de este último. Cada ciudad representa un rostro distinto de la vida y la muerte, de lo mortal y lo inmortal, de la virtud y el vicio. Por lo mismo, esa certeza del conjunto de las conciencias reunidas bajo una ley común se circunscribe a un conglomerado de costumbres y meros usos, siendo esa ley común la canonización de un criterio tan inflexible durante su vigencia como transitorio en sí mismo, respecto del cual toda universalidad es literalmente vulgaridad (Escohotado, 1995, p. 169).

La principal diferencia del *nomos* político respecto del *lógos* físico es, pues, la arbitrariedad y relatividad del primero, pues mientras que en la concepción arcaica el *lógos* se encontraba presente de manera inmanente en todas las cosas, y por tal motivo carecía de dueño o propietario, de ideación o invención, con el *nomos* sucede lo contrario, pues pese a que puede estar presente en todas las comunidades políticas, en cada una de ellas será distinto, pues justamente ve su surgimiento en el acuerdo de la comunidad (y por ello ha sido ideado), y cada comunidad establece sus valores particulares de acuerdo a lo que la ventura les ha deparado constituir como costumbre; la universalidad del *nomos* es, pues, vulgaridad, en el sentido de que es el vulgo (el conjunto o masificación de las conciencias individuales) el que establece la vigencia de las normas sociales que rigen la vida comunitaria, vigencia que no puede menos que ser efímera, en tanto que las costumbres mismas no dejan de estar sometidas al paso y degeneración del tiempo, y con ello, de las nuevas convenciones que nacen para reemplazar las antiguas.

Para el pleno establecimiento de la conciencia legislativa de la comunidad, que implica a la vez la expulsión del ámbito de lo *físico* (o su reducción a recurso para *administrar*), es preciso que esta conciencia se vuelque a abolir la idea de lo indeterminado (que se encuentra en el núcleo de la *physis*, esa potencia que se autoconstituye a sí misma y que se vuelve “presencia”) y que termine destruyendo el concepto de principio (en el sentido de lo que es génesis y que a la vez permanece presente, en todo momento, en todas las cosas, según lo vimos en el capítulo anterior). Y para la consumación de esta destrucción, que representa paradójicamente la posibilidad de todo constructo ulterior, los sofistas prestarán una invaluable ayuda, por una parte, con esta espacialización de la *psykhé*, ensanchamiento y preeminencia, concreción del *noûs* en donde la percepción sensible será lo único real que haya, y por otra, a través de la relativización y desplazamiento del *lógos físico*, por la demostración de que todo intento de hablar de lo Real, de lo que *está siendo*, es vanidad, en tanto que ello es inaccesible al discurso, y por eso todo discurso que verse sobre lo verdadero no puede ser otra cosa más que “logología” (en palabras de Cassin), condenando así al discurso, al

*lógos*, a ser algo superfluo en sus pretensiones de saber, pero útil e incluso de suma importancia dentro del pragmatismo nihilista al cual queda reducido el hombre social, el individuo de la *polis* (que, según lo hemos visto, nunca puede ser verdaderamente individuo, sino sujeto de la masa, de la costumbre, de la memoria). Para concluir este capítulo, habremos de revisar brevemente los planteamientos de uno de los sofistas en particular, representante sumo del movimiento sofístico y de las pretensiones que ya hemos mentado, más específicamente, sus ataques frontales contra el *lógos físico*, así como contra la noción de *physis*, condena última a recaer en el nihilismo, pérdida del cosmos arcaico para terminar cediendo al mundo humano como la única posibilidad que hay de descubrir la *vida*.

### *Sobre el no ser (o Sobre la naturaleza)*

Gorgias de Leontinos, en Sicilia, fue un sofista<sup>252</sup> que llegó a Atenas alrededor del 427 a.C., como embajador de su ciudad natal. El núcleo de su filosofía fue el discurso, o en términos más generales, el *lógos*. Se dice que compuso varias obras, de entre las cuales, las más notables fueron su *Sobre el no ser o sobre la naturaleza*, *Encomio de Helena* y su *Defensa de Palamedes*; aquí nos centraremos particularmente en la primera, en tanto que es una obra notable por cuanto contiene el núcleo de su pensamiento y es magistral expresión del cambio que aconteció con el movimiento sofístico.

Cabe empezar aclarando que el tratado de Gorgias nos ha sido transmitido por dos fuentes, una de ellas es Sexto Empírico, el escéptico, y la otra se trata de un opúsculo pseudo-aristotélico intitulado *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*<sup>253</sup>;

---

<sup>252</sup> Más arriba he insinuado mis reticencias a denominar “sofistas” a un conjunto de personajes encasillándolos en una sola clasificación según un mismo tipo de actividad. Un tanto sobre esto, Bredlow también se muestra en contra del lugar común de clasificar a Gorgias como un sofista, argumentando que tal título sería un rótulo genérico para mentar a los “maestros de enseñanzas superiores” de aquella época, y si bien Gorgias se habría desempeñado principalmente como maestro de oratoria (Bredlow, 2016, p. XX), nuestro autor remarca el carácter propiamente filosófico (o prefilosófico) de las enseñanzas contenidas en su tratado.

<sup>253</sup> SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* VII 65 ss. y [Aristóteles], *De Meliso, Jenófanes y Gorgias* cc. V-VI, 979a-980b 21, respectivamente.

pese a que ambos tratados presentan leves discrepancias respecto a la argumentación desarrollada para la demostración de las tesis expuestas, no son lo suficientemente fuertes como para ser tenidas en cuenta en un estudio pormenorizado como éste (y, a lo sumo, cabría apuntar que tales diferencias van acordes a lo que los transmisores querían demostrar para sus propias teorías, así, Sexto Empírico termina haciendo de la obra de Gorgias un tratado sobre escepticismo), pues las tesis que presentan (y que se puede estar seguros, pertenecen a Gorgias) vienen a glosar lo mismo<sup>254</sup>. Hechas estas acotaciones, podemos pasar al análisis del pensamiento gorgiano.

De acuerdo con Cordero, el tratado de Gorgias representaría una polémica irónica contra el libro de Meliso intitulado presuntamente *Sobre la physis o sobre el ser*<sup>255</sup>, aunque el ataque estaría verdaderamente lanzado contra las ideas de Parménides (a quien se le atribuyó desde antaño hablar “sobre el ser”), sólo que a través del filtro de un parmenídeo, precisamente Meliso, quien no obstante, en realidad sólo presentaría una adaptación del pensamiento de Parménides, una “versión edulcorada” y por tanto falsa (cfr. Cordero, 2008, pp. 118-119). Lo cierto es que en Gorgias parecieran combinarse tanto el eleatismo (esto es, las derivaciones de los pensadores eléatas que presuntamente habrían seguido las “doctrinas” parmenídeas) como el escepticismo, en tanto que lleva al primero a sus últimas consecuencias para terminar en lo segundo. Pese a que pudiéramos seguir aquí esa línea interpretativa, según la cual el objeto del discurso de Gorgias sería “lo Uno” de Jenófanes y Meliso (aquellos “eléatas”), es decir, el mismo principio de Parménides, pero entendido como “substancia ilimitada” (cfr. Escohotado, pág. 63), preferimos abstenernos de tal juicio, ya que comprobarlo implicaría desmentir con mayor profundidad los presuntos nexos entre los

---

<sup>254</sup> Sin embargo, si se desea ser escrupuloso al respecto, remito a la obra de Luis Andrés Bredlow, *De lo que no es o de la naturaleza* (2016), en la cual analiza concienzudamente ambas versiones, destacando los pormenores de su transmisión, sus inclinaciones e influencias, así como los pasajes que son más certeramente del de Leontinos, y los que son más bien agregados posteriores de los comentaristas o copistas.

<sup>255</sup> Recordemos que la mayoría de los escritos de los *physikói* fueron titulados, ya fuera por los autores mismos, ya por los comentaradores o doxógrafos, como *Peri physeos*, es decir *Sobre la naturaleza*, por lo que a todas luces la obra de Gorgias sería un atentado contra las obras de aquellos antiguos *physikói*, o al menos, como queda dicho, contra las versiones o adaptaciones como la de Meliso y posteriores.

miembros de la supuesta “escuela eleata”; en cambio, podemos admitir que la polémica haya estado dirigida contra la unidad (que, como ya tantas veces hemos repetido, no es equivalente a “lo Uno”) de la cual por cierto se hablaba en el poema de la diosa, aunque no sólo, sino que como también lo dijimos líneas atrás, atravesaría de alguna manera el núcleo de todas las concepciones “preplatónicas”, pues en efecto, si los antiguos “filósofos de la naturaleza” hablaron primordialmente de la *physis* entendiendo por ésta lo que crece por sí mismo y viene a la presencia —concepción en la cual se engarzaban las intuiciones del principio inmanente y de *lógos* como estructura o ritmo de lo que *está siendo*—, o sea, lo que en términos más bien filosóficos glosaríamos como “el ente” (o incluso “el ser”, para hacer gala de la distinción metafísica entre un concepto particular y uno de carácter más general, o incluso universal), la polémica de Gorgias hablaría contra esa supuesta unidad, y si tal unidad hablaba del ente (y se equiparaba en último término al ser), desmentida la unidad fundamental —y fundante— de la *physis*, lo que quedaría sería el no-ente, y el reducto último de la naturaleza consistiría en el no-ser. Así, contra los discursos de aquellos *physiólogoi*, y más concretamente contra el discurso parmenídeo, se erigiría un segundo discurso, discurso de crítica que desmentiría por una serie de inversiones cada uno de los postulados del poema de la diosa. Esta serie de inversiones quedaría establecida puntualmente en cada una de las tesis de Gorgias, las cuales son exactamente lo opuesto de las principales tesis parmenídeas. Las tesis en cuestión son tres: a) “Nada es”; b) “Si es, es incognoscible” o “no puede ser aprehendido por el hombre” y c) “Si es y es cognoscible, no puede mostrarse a los otros” o “formularse y explicarse al prójimo” (cfr. Cassin, p. 28). Ahora bien, lo primero que salta a la vista es que en esa serie de inversiones se invalida todo el esfuerzo de los “pensadores de la *physis*”, pues deja en imposibilidad cualquier tentativa de conocer o hablar de aquello que *está siendo*, presuponiendo previamente que en efecto lo *haya*, y por el contrario, si es posible “conocer” y hablar de la *physis*, no es más que por un efecto del discurso, y es ahí que, según Cassin, quedaría fundada la ontología (o ese pensar y hablar sobre el ser) como mera *logología*, es decir, como creación a su vez de un discurso sofístico:

Toda la operación de Gorgias consiste en poner de manifiesto que el poema ontológico ya es en sí un discurso sofístico e incluso, como puede testimoniarlo la totalidad de la *philosophía perennis*, el más eficaz de todos los discursos posibles. En otras palabras, la sofística es otra clase de poesía, acaso poesía de gramáticos, que se empeña por develar los mecanismos de la gracia eficaz del lenguaje (Cassin, 2008, p. 28).

Contra el poema de la diosa, vendría entonces la elaboración de este otro poema “gramático”, paralelo de aquel, algo así como su sombra, pero que paradójicamente en cada una de las tesis que proclama en vez de ser el reflejo, la proyección opaca o la oscuridad de sus análogas, éstas son más bien el desmentido de esas otras tesis que producían sombras engañosas, son la luz que desmiente las figuras y las sombras oscuras que éstas creaban, y por lo tanto en vez de creación, invención o inspiración, hay impugnación, develamiento, crítica, en donde la concepción del lenguaje y de su relación con la realidad indica que en el fondo un discurso filosófico es ya sofístico (aunque la superchería sería mayor, por cuanto que el discurso filosófico pretende mentar la verdad). El desmentido se inicia precisamente en la primera tesis, “nada es”, en donde la crítica se dirige contra la *krisis* parmenídea, es decir, aquella división entre el ser y el no-ser que es el punto de partida de toda filosofía, y eminentemente, de toda ontología. Según Cordero, para demostrar esta primera tesis, Gorgias se habría valido de un razonamiento por reducción al absurdo y de elementos retomados de las paradojas de Zenón y su “método” de *regressus ad infinitum* (cfr. Cordero, pp. 119-120); es de notar, pues, cómo se pone en juego la dialéctica zenoniana (o antilógica, según hemos visto) para desmontar la tesis parmenídea de que “hay ser”. Esta dialéctica (en donde se juega con las posibilidades de que haya ser, que haya no-ser, o bien, que al mismo tiempo haya ser y no-ser, desembocando en el absurdo y la imposibilidad total de cualquiera de esas posibilidades) apunta a que, en última instancia, la *krisis* se funda en una treta: el no-ser determina al ser, pues siguiendo la más estricta lógica —y aún el principio de identidad— es preciso decir el no-ser para identificar al ser; pero la treta es tal porque precisamente apela a

instaurar una excepción, la de mentar al ser sin recurrir a su opuesto, aunque inevitablemente caiga en la afirmación lógica de que “el ser *no* es el no-ser”. La *krisis* es, por tanto, imposible. La demostración que señala que tan imposible es el no-ser como también lo es el ser, se funda además en el equívoco de la palabra *ésti*, que puede ser entendida tanto en su valor verbal como en su función de cópula:

Con “el ser es ser”, la diferencia entre sujeto y predicado es insensible, queda como anestesiada, ya que las dos secuencias “el ser es” y “el ser es ser” se confirman y hasta se confunden, al igual que los dos sentidos, existencia y cópula, del “es”. Lejos de que el sofista aproveche un equívoco, el enunciado de identidad tradicional, al contrario, se sirve del equívoco del “es”, lo explota y lo disimula, para erigirlo en regla. Sólo el caso del no ser permite tomar conciencia del curso del discurso y de la diferencia normalmente inscrita en el enunciado de identidad: el “no es” debe convertirse en la regla del “es” (Cassin, 2008, p. 45).

Aquello que posibilita el establecimiento del fundamento más absoluto de las cosas, el ser como principio de identidad, requiere no obstante de la negación de su contrario para fundarse a sí mismo, y, por consiguiente, lo absoluto reposa en lo relativo. El texto de la ontología se revelaría entonces como texto sofístico, y el ser (o todo constructo positivo, filosófico, ontológico) como un efecto del decir, es decir, *logología*. Luego entonces, si ser y no-ser se equiparan en su mutua relatividad, a final de cuentas, nada hay que sea.

La segunda tesis, “si es, es incognoscible” (o inaprehensible para el hombre), debe entenderse más bien en el sentido de que lo que es, es impensable, y descansa en la relación que enuncia el poema de la diosa entre el ser, el decir (como *mythos* y como *lógos*) y el pensar. Aquí la paradoja inicial sale evidentemente al paso, pues mientras que se establece la negación expresa de que el no-ser no puede ni debe decirse, no obstante, y por ello mismo, se dice, así sea como sonidos (*glossa*) o nombres (*ónoma*). Según lo que se deduce del poema, hablar es decir el ser (“pensar y ser es lo mismo”) y por lo tanto lo real o verdadero; pero si la mentira, el error y las ficciones, es decir, todo aquello que no-

es, puede ser dicho (y por lo tanto pensado), entonces también es, o bien, por el contrario, a todas luces, lo que es, no puede ser pensado. Dicho de mejor manera, en la segunda tesis se pone en evidencia la inadecuación entre ser y pensamiento, lo cual podemos esquematizar lógicamente según el siguiente razonamiento: si lo real es pensable, entonces a su vez lo pensable es real, no obstante, no es cierto que todo lo pensable sea real, y así, si hay cosas pensables que no sean reales (o que simplemente no-sean), luego entonces lo real (o lo que es) no es pensable (*cfr.* Cordero, p. 120). La consecuencia de esto, nuevamente en el marco del “efecto sofístico”, es que, si basta con ser pensado para ser, y ser dicho para ser pensado, lo que no-es sin embargo es, pero como hecho lingüístico, y entonces lo que es se convierte también en —otro— hecho lingüístico (*cfr.* Cassin, p. 49). Se consuma en esta segunda instancia la separación de lo pensable (y por tanto del ser) como hecho lingüístico y la evidencia sensible, de la cual no cabe hablar a no ser que precisamente se la incluya dentro de los hechos lingüísticos. Así pues, si nada puede ser pensado en su calidad de lo que es, autónomo y fundado en sí mismo, no hay cabida alguna para que algo sea verdaderamente conocido.

Por último, la tercera tesis de Gorgias viene a consumir el efecto destructivo de sus razonamientos contra el ser de la *physis*, pues aun suponiendo que haya algo que es, y que ello pueda ser pensado (y conocido), ello no podría “mostrarse a los otros” o “formularse y explicarse al prójimo”, es decir, no podría ser comunicado. Todo el tratado parecería desembocar en este último punto, que sería la esencia misma del atentado, ataque dirigido no únicamente contra las “tesis parmenídeas” sobre el “ser”, sino ante todo contra la pretensión misma de la diosa (y de su discípulo) de poder decir la verdad, contra aquella suma contradicción de que, a pesar de la prohibición terminante de decir o pensar algo —cualquier cosa— además del “es”, la diosa dicte sus versos y el inspirado los ponga por escrito, se trata, pues, de señalar la “imposibilidad de comunicar lo real por parte del discurso” (Cordero, 2008, p. 119). Y como sucede con las tesis previas que recurrían al poema mismo para desmentir sus postulados, siguiendo la lógica que allí se señalaba y llevándola hasta sus últimas consecuencias, aquí



también se parte de las premisas establecidas en el poema, primordialmente en la *krisis* que señalaba la irremediable ruptura entre el ser y el no-ser —pues asimilada la palabra (como *mythos* y como *lógos*) al ser, quedaban los pareceres y apareceres sensibles para los mortales (entendidos como *dóxa*) asimilados al no-ser, y por tanto, se establece de una vez y por todas la ruptura entre *lógos* y *dóxa*, y, lo que vendría a dar lo mismo, entre *physis* (entendido meramente como lo sensible o perceptible) y discurso o razonamiento:

La incomunicabilidad es en verdad un efecto de la distinción parmenídea: así como el ser no se mezcla con el no ser, el *logos* propiamente dicho es por sí solo su propio dominio y no tiene nada que ver con la *doxa* de los mortales, a tal extremo que carece incluso de relación con los sonidos que podemos oír (Cassin, 2008, p. 57).

En este punto se encuentra el núcleo central de la concepción sofística sobre la relación entre lenguaje y realidad, relación fantástica e imposible que nos condena al mutismo, o bien al simple uso pragmático del lenguaje, a sabiendas de que no hay relación alguna entre lo que se dice (y se piensa) y aquello de lo cual se dice (o se piensa). Habría, por lo tanto, una ruptura entre lo “exterior” y lo “interior”:

Lo exterior (las cosas) es percibido por las sensaciones, pero el “sentido” (*lógos*) de las cosas no entra por ningún órgano sensorial. Ese sentido, sin embargo, existe, pero se forja en el “interior” del individuo a partir de las sensaciones. Y cuando comunicamos a otro ese sentido, el *lógos* deviene discurso, vehículo de comunicación. Pero ¿qué es lo que comunicamos? “Nuestro” *lógos*, que no es “exhibidor” de lo exterior, al contrario, al *lógos* lo fabricamos a partir de lo exterior, pero lo exterior nos llega por las sensaciones, y éstas son irremediamente subjetivas. No hay dos personas que sientan lo mismo. Comunicamos palabras, no el sentido de las cosas (Cordero, 2008, p. 120).

Esta ruptura entre mundo exterior o mundo de lo sensible y mundo interno o mundo del pensamiento y el habla, es la misma que queda establecida al distinguir entre la *physis* y el *nomos*, es la fisura que se instaura para señalar lo objetivo y su

contrapartida, lo subjetivo, el mundo y la conciencia formativa, la identidad y lo otro, sólo que contra lo que el sentido común da por sentado, la fisura, si es tal, ha de serlo de manera radical, de manera que no hay ninguna relación entre un campo y el otro, lo subjetivo —al igual que lo objetivo— queda condenado a permanecer encerrado en sí mismo, con la única posibilidad de comunicar no más que ficciones. Pues que el *lógos* se forma ciertamente a partir de los estímulos externos que se reciben a través de los órganos de la percepción, pero esas sensaciones no son lo que se comunica, sino tan sólo las palabras asignadas para decirlas (por convención), se comunican, pues, palabras y no los estímulos en sí (los cuales son incommunicables, y en cambio, son sólo perceptibles), y aún más, no hay una misma sensación que se presente a la percepción sensible de igual forma para dos personas, ni al mismo tiempo ni en momentos sucesivos, e incluso aún más severamente, ni tan siquiera una persona puede experimentar una misma sensación dos veces. Es, por lo tanto, imposible la comunicación de lo que es al prójimo.

Es preciso ahora retornar a algo que mencionábamos líneas atrás, y es que el fundamento absoluto de las cosas, o sea el ser, enraizado en el principio de identidad, según la lectura del poema parmenídeo, requiere, no obstante, de la negación y exclusión de su contrario para fundarse, y por consiguiente, descansa en último término en la *relación*. Por lo tanto, lo que pone en evidencia el tratado *Sobre el no-ser* es que lo auténticamente absoluto es la relación, y que siguiendo de la manera más estricta el principio de identidad resulta que en verdad sólo existe el ser en relación<sup>256</sup> o lo contradictorio, es decir, que una cosa es lo que es pero sólo en relación inextricable con aquello que no es, de tal modo que su identidad estaría constituida tanto por lo que es como por lo que no es, y esto viene a realizarse de manera rotunda en el ser mismo de las cosas, el ser que supuestamente excluye y prohíbe el no-ser, pues por tal negación y exclusión termina —como lo demuestran los razonamientos gorgianos— asimilándose al no-

---

<sup>256</sup> Este es el relativismo ontológico o la lógica de relaciones que Solana Dueso atribuye en su conjunto a los sofistas: “El relativismo ontológico considera el concepto de ser en sí como una vacuidad que puede llenarse mediante el desvelamiento del conjunto siempre abierto de relaciones que permite fundar la diferencia entre los seres. Defiende, por tanto, la prioridad de la categoría de relación frente a la de sustancia o la idea” (Solana, 2013, p. 26).

ser. Así, lo absoluto es la relación (o lo relativo, si se gusta) y el principio de identidad conduce a la contradicción, o lo que es lo mismo, desemboca en que lo no contradictorio es inexistente (*cfr.* Escohotado, p. 163). El desarrollo de Gorgias no consiste tanto en negar absolutamente el ser, sino más bien en relativizarlo, en indicar que el no-ser no es menos que el ser, todo para que al final, lo uno y lo otro venga a identificarse: el ser es el no-ser.

Regresamos a partir de aquí a la primera tesis del tratado: nada es, nada *existe*<sup>257</sup>. Pero si esto es dicho, no ha de entenderse como expresión del escepticismo más radical, ni tampoco como una negación absoluta de todo lo que

---

<sup>257</sup> Nótese, atento lector, que hasta aquí he hablado sin mayores reparos de “existir”, “existencia”; no obstante, aprovecho esta ocasión para introducir una digresión respecto de un pequeño detalle que suele permanecer desatendido en las traducciones de los textos griegos, y es que la noción de “ser” se suele traducir indistintamente por “existe”, como si fueran sinónimos, lo cual ocurre, al menos, desde el poema de Parménides (para cuyo capítulo consagrado, aproveché para revisar detalladamente la noción de *einai/ésti/eon/onta*). Y es que, si bien en el apartado correspondiente lo pasé por alto, retomando las traducciones que mejor anotan “es”, ahora es preciso decir algo al respecto, en tanto que Gorgias, heredero de las aseveraciones lógicas parmenídeas, ha sufrido mayor descrédito, suscitado sin duda ya en la antigüedad por la legión de platonizantes y aristotélicos (mayoritariamente) así como en la modernidad por ese empeño en tergiversar sus razonamientos al interpretar de continuo el griego *einai* (que en su tratado aparece) como equivalente al moderno verbo “existir”, leyendo su tesis principal por tanto como diciendo “Nada existe”, equiparándola sin más al “Nada es”, menos tramposo. Sobre esto, Bredlow nos previene que: “Difícilmente podrá tomarse en serio la tesis de Gorgias, desde luego, mientras se entienda como diciendo que «nada existe», como suelen entenderla los intérpretes” (Bredlow, 2016, n. 13, p. XII), pues en efecto, ¿quién podría tomar en serio el disparate de que “nada existe”?, pero más aún, ¿quién podría afirmar seriamente tal cosa? Según Kahn, “ser” (*ésti*) no significa necesariamente “existir” en griego, y tampoco se encuentra plenamente desarrollado su uso formal (como mera cópula), en tanto que su uso no se requiere en todos los casos para los predicados verbales. Tiene, por tanto, variedad de matices semánticos. Kahn admite que *ésti* pueda ser entendido bajo el concepto de existencia pero sólo en el sentido de “there is” (que lo “hay”), pero no bajo el supuesto de que se refiera a un concepto unívoco de existencia de un sujeto que “exista” en sí mismo independientemente de su predicado, es decir, como equivalente a decir que tal sujeto es “real” (“materialmente real” o tangible, se diría hoy según la *vulgata* científica). Por lo tanto, de traducirse por “existe”, habría que reconocer y tener en cuenta que los griegos no tenían la misma noción de “existencia” que nosotros (Kahn, 1966, p. 248). Así, en otra parte, tras discurrir sobre la sentencia de Prótagoras (“El hombre es la medida de todo lo que es...”), modelo ejemplar del uso absoluto del “es”, Kahn afirma que: sus observaciones al respecto “pretenden hacer plausible mi aseveración, que para el uso filosófico del verbo, el valor más fundamental de *einai* usado de manera aislada o absoluta (sin predicados) no es ‘existir’, sino más bien ‘ser eso’, ‘ser el caso’, ‘ser verdadero’” (Kahn, 1966, pág. 250; traducción mía), con lo que además delinea tres rasgos del verbo: su valor verídico, su valor durativo, y su valor locativo. De igual forma, Bredlow marca tres usos habituales del *ésti*: el primero, como cópula o índice de predicación, el segundo, relacionado en cierta forma con el primero, un uso veritativo, dicho de hechos o proposiciones (para confirmar que algo “es así”), y el tercero, de *ésti* (con acento), como equivalente aproximado de “hay” o de “está” (el valor locativo del que habla Kahn), con lo que el uso del *ésti* podía referirse a las cosas que *hay*, a los atributos o predicados de las cosas, o bien, al hecho de que “las cosas sean como son en cada caso” (Bredlow, 2016, p. XII).

*hay* (uno mismo incluido) rayana en lo absurdo e ingenuo, pues en realidad, de lo que se trata es de señalar que esa “nada” (pues el “nada es” se puede entender en los dos sentidos, como negación de un “es”, o como afirmación y admisión de una “nada”; y a fin de cuentas, ambos sentidos vienen a ser lo mismo) es lo único existente, que es lo más concreto, el mundo de las cosas inmediatas tal y como se nos presentan a la experiencia, y que ello —siendo “nada”— no es sin embargo ni ser ni no-ser (en sentido absoluto), no es ni lo pleno ni lo vacío (como lo habrían glosado los atomistas), sino que es lo “existente”, lo real y concreto, pero definido como relativo y parcial, sin fundamento alguno, lo real *descubierto* como paradoja simple y llana pero auténtica, lo real como construido sobre la contradicción:

Este es el descubrimiento de la conciencia: lo existente no expresa el aparecer de un principio absoluto, y en lo real no sólo se dan paradojas suscitadas por la confusión de los sentidos y la inmadurez del intelecto, sino que lo real es en sí la negación pura y simple de cualquier principio (Escohotado, 1995, p. 166).

La negación de un ser absoluto conlleva la negación de un principio absoluto, es decir, de aquello que sustenta y fundamenta todas las cosas, prevaleciendo en ellas y a través de ellas; siendo la nada lo concreto, lo real, tal principio queda eliminado, pues en lo real el ser y el no-ser se integran mutuamente en lo *otro*, constituyendo así la pura identidad, es por tanto en esas relaciones que conforman toda la realidad donde ser y no-ser se alcanzan y se constituyen, la identidad de lo idéntico y lo no idéntico en esa nada, unidad real y práctica de lo posible (es decir lo *otro*). La nada integra en sí tanto el ser que no es, como el no-ser que es, lo cual aparece en la unidad dinámica de la realidad (como puro “devenir”): el no-ser que es como “aparición” o surgimiento de las cosas desde lo que no eran, y lo otro, el ser que no es, como “desaparición”, extinción o desfallecimiento, vuelta al no-ser; dicho dinamismo conforma el concepto de la

existencia y se instituye en el único principio de lo real (*cfr.* Escohotado, pp. 166-167), principio que supone válida la paradoja<sup>258</sup>.

Y es este mundo desprovisto de principio fundante (o cuyo principio como término absoluto es lo relativo), mundo que encuentra su fundamento en la paradoja y la contradicción, donde ha quedado desterrada definitivamente la *physis* a la vez que no cede a la tentativa de idearse nuevos mundos trascendentes que puedan justificar lo aparente (que no es aparente porque sea ilusorio y halle su sustancia en algo “verdadero”, sino más bien porque se encuentra sometido a la dinámica del *aparecer* y el *desaparecer*); en este mundo redescubierto, el *lógos* no puede encontrar verdad alguna, pero puede regular la conducta de los mortales y sobre todo reglamentar y guiar sus relaciones (pues el *lógos* será ya sólo de relaciones, relativo), entonces se transforma en *nómos* y queda así instaurado el imperio de la *polis*.

Hemos revisado a grandes rasgos el pensamiento general que se introduce a partir del movimiento sofístico, descubriendo que se trataba de algo más que una nueva pedagogía cuyo principal interés era la remuneración y que se centraba meramente en la enseñanza del arte de la palabra, bajo la audaz promesa de enseñar sabiduría y virtud. No. El núcleo de la sofística se esconde dentro de sus enseñanzas dirigidas a los buenos ciudadanos ávidos de poder, pues si son posibles tales enseñanzas, si los sofistas mismos son posibles dentro de Atenas, y aparecen como corolario de los “presocráticos”, es porque justamente derivan sus consideraciones de aquellos para plasmar una renovada concepción sobre la totalidad de lo que es. Gorgias aparece como el sofista por excelencia, no sólo por su fama y su poder destructivo, sino además porque en su tratado expone las tesis

---

<sup>258</sup> Y toda paradoja no tiene lugar si no en el ámbito de la *lógica*, de ahí que afirmar que la nada es principio de la realidad, sea justamente cuestión lógica (antes que, a lo moderno, “física”): “Así podemos empezar a entrever cómo esa cuestión de ‘ser’ y ‘no ser’ de que nos habla el tratado de Gorgias viene a ser, de entrada, una cuestión lógica y lingüística acerca del uso de índices como ‘es’ o ‘hay’ y, con eso mismo, una cuestión acerca de la realidad misma: la de saber, en suma, cómo puede ser que alguien o algo sea lo que es, que tenga una esencia o, como hoy suele decirse, identidad definida (y, por tanto, fija, inmutable y establecida de una vez por todas, pues ¿qué identidad ni esencia sería la que pudiera trocarse en otra a cualquier instante?) y que, por otra parte, pueda a la vez haberlo o estar, sin dejar de ser lo que es, en alguna parte de este mundo en que hablamos y en donde, como bien sabían los griegos, todo cambia y deja de ser o que es a cada paso” (Bredlow, 2016, pp. XV-XVI).

que fundan toda una nueva concepción que pone en juego —problemático— una relación que había sido descubierta desde mucho tiempo atrás: la del lenguaje con las cosas de la “realidad”; ahora vale decir unas últimas palabras respecto a este sofista y de la sofística en general para aproximarnos al final de este recorrido.

### El *Encomio de Helena* y balance final sobre la sofística

En primer lugar, tras el desarrollo anterior, podemos entender de mejor manera cómo se consolida con la sofística —y de manera magistral con Gorgias— la ruptura entre la realidad y el discurso, no siendo todo aquello que se diga sobre la realidad (y que intente ser por ello verdadero) más que puro discurso sin relación directa con ésta, y descubriendo por tanto que la ontología (o toda pretensión de cimentar la realidad) no es otra cosa más que un efecto del discurso, una creación de éste. El discurso, pues, crea su propio objeto, lo que, si queda demostrado teóricamente en el tratado *Sobre el no-ser*, queda ejemplificado como ejercicio en sus otras dos obras reconocidas: el *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*. Pese a que el análisis de dichas obras rebasa los alcances de este pequeño estudio, bastará decir un par de cosas respecto a la primera para señalar precisamente el nexo entre la posición teórica de Gorgias y su ejercicio práctico<sup>259</sup> (lo que, a la vez, supone comprender a profundidad la *praxis* sofística).

En el *Encomio*, lo que se hace patente es precisamente la ruptura entre las palabras y las cosas, y se hace alarde de la “logología” como creación de verdades. Helena, la reina espartana, esposa del átrida Menelao, aparece como símbolo del ser, ese que menta la ontología (o la diosa en el poema parmenídeo), es decir, como aquello que queda configurado y definido por lo que se diga de él. Por lo tanto, Helena, la culpable, lo es sólo en tanto que el discurso habla así de ella, la defensa de la reina consiste en mostrar todos los argumentos posibles por los que no sería en verdad culpable, ni por abandonar al rey espartano, ni por

---

<sup>259</sup> Esto, sin duda visible para los estudiosos, lo marca muy bien Bredlow catalogando los “discursos judiciales” de Gorgias como procedimientos de disolución dialéctica de las *nomoi*, leyes y convenciones de la sociedad, análogas a las otras, las leyes o convenciones *sobre la physis*, disueltas dialécticamente a través del *Sobre el no ser* (Cfr. Bredlow, 2016, p. LXXIII).

provocar con tal acción la guerra de Troya. Y en efecto, Gorgias presenta múltiples argumentos por los cuales Helena es liberada de la culpa y resulta inocente, y, hasta en un caso, digna de estima y admiración.

Si el personaje de Helena puede servir aquí de emblema, es justamente porque ella no es más, pero tampoco menos, que el no ser. Es lo que se dice de ella. Siempre es posible pronunciar al menos dos discursos a su respecto: es la más culpable de las mujeres (el no ser no es) y, sin embargo, o por eso mismo, es la más inocente (y así, el no ser es). Nunca es más que el resultado del último discurso pronunciado (Cassin, 2008, p. 73).

La verdad queda sujeta a la maestría del discurso esgrimido para pronunciarla, pues en última instancia, el ser no es algo absoluto, sino relativo, y en todo caso, tampoco puede ser aprehendido por el *lógos*, razón por la cual el discurso será un mero efecto práctico. La segunda cuestión aquí es que todo discurso requiere mínimo de dos partes, el que lo pronuncia y el que lo escucha y que puede convertirse en interlocutor, es decir, no basta meramente con elaborar el discurso y esgrimir las razones, sino que además se necesita convencer, persuadir al escucha, y —a diferencia de lo que aseguraba la diosa parmenídea— lo persuasivo no reside en que al discurso le acompañe la verdad, sino más bien, en la seducción que provoque en el escucha, dicho de otro modo, lo persuasivo del discurso se halla en el orden de sus palabras, en su belleza (y el discurso se configura entonces en un orden estético), lo cual queda también demostrado en el *Encomio* a través de las diversas figuras retóricas que son empleadas (*cfr.* Cordero, p. 121). El discurso se instaura, en definitiva, en nuevo *kosmos*.

Un último aspecto que es necesario indicar en Gorgias (y de alguna manera en toda la sofística) es que la relación con el tiempo sufre aquí un cambio, pues en la fisura introducida en la totalidad de lo que es por los sofistas, aquella cuya primordial expresión es la de un sujeto y un objeto, se introduce asimismo la concepción de un mundo sometido al tiempo cronológico, lo cual estaba ya supuesto en la idea de “devenir”:

Representa la introducción del pensar en el tiempo, y suprime a la vez el concepto de la eternidad abstracta y el tiempo extraño al concepto. Así, el pensamiento descubre que lo existente es el ser determinado, la finitud, es decir, aquello que es en sí sólo a través de su relación con otro. En esta cosa que obtiene su identidad por medio de la diferencia, y únicamente por medio de ella, el alma humana descubre su reino en lo concreto y se descubre a sí mismo (Escohotado, 1995, p. 167).

La nada, siendo lo concreto, lo real, está sometido por tanto al tiempo, de la misma manera en que a partir de entonces lo está la conciencia humana, el *noûs*, la *psykhé*, la individualidad más cerrada pero afincada en la memoria colectiva. Y esta introducción del tiempo implica irremediabilmente renunciar a lo eterno. Es justamente en el tiempo donde se encontraría la raíz de la ruptura entre discurso y “realidad”, pues, como lo indica García Calvo, la falsedad reside en la sucesión temporal representada por el índice de predicación; así, la cópula implica sucesión temporal en la cadena del habla y del razonamiento (*cfr.* García, 2001, pp. 180-181), puesto que el sujeto o tema queda separado del predicado por la cópula, que a pesar de pretender la identidad o la pertenencia del predicado al sujeto, no hace sino evidenciar que aquello que se dice y aquello de lo que se dice sólo se pertenecen siempre que ocupen un espacio (y se pronuncien) de modo sucesivo, esto es, temporal. La fuente de lo absoluto relativo, de la “realidad”, es, pues, el tiempo, que tiene que erradicar la idea de eternidad para ser posible (o valga decirlo, “realmente real”):

Ya véis pués [*sic*] —confío— cómo la cuestión de ser o no ser o ser y no ser se implica en la cuestión del tiempo del razonamiento (que debe ser el mismo de la vida) continuamente en pugna contra la idea de sí mismo, que, al ser la eternidad o “todo-el-tiempo”, lo anula como tiempo que pasa o que discurre (García, 2001, pp. 181-182).

El razonamiento (*lógos*), que queda a partir de entonces ligado inextricablemente con el curso de la vida, indica que precisamente discurso y vida transcurren y



discurren, sometidos a una sucesividad temporal que coloca todas las cosas —y el sujeto pensante mismo— en relación, relatividad, por cierto, fundante del no-ser, de la contradicción, o, lo que es lo mismo, de la carencia de verdad y por el contrario el imperio de la falsedad que constituye el mundo (entendido ahora como *polis*).

Para concluir con la sofística, pues, cabe recalcar que ésta tiene un efecto tal que se descubre bajo un carácter fundamentalmente *político*, efecto que es un hecho de *lógos* y de “logología”, como dirá Cassin, y este carácter político nace de una crítica a la concepción del mundo que elevaba la categoría del “ser” a grado máximo, absoluto, creando así la disciplina propia del “ser” (y de la verdad): la ontología, la cual se encontraría expuesta eminentemente, según lo hemos visto, en las lecturas eléatas del poema parmenídeo (cabe repetir, sobre todo la lectura de Meliso), y a su vez, el “poema ontológico” y todos los discursos *Sobre la naturaleza* encontrarían su contrapartida más notable y decisiva en el tratado *Sobre el no-ser* de Gorgias, a partir del cual se definiría precisamente la “matriz de la política de los sofistas”; es así que podríamos concluir, tal como asevera Cassin, que “lo físico descubierto por la palabra deja su lugar a lo político creado por el discurso” (Cassin, 2008, p. 103), desplazamiento o más bien inversión que revela precisamente el punto de quiebre o ruptura del movimiento sofístico respecto de los llamados “presocráticos”. No obstante, esta conclusión llega aún demasiado pronto, en tanto que a pesar de lo que hemos expuesto en las páginas precedentes, incursionando con un poco más de profundidad en las implicaciones de la sofística (y descartando por consiguiente las críticas más vanas, por cuanto superficiales y trilladas), se nos escapa todavía el significado vital del movimiento, no sólo como concepción acerca del mundo aislada en sí misma, sino ante todo como actitud que, como toda crítica, asume de varias maneras en su postura aquello criticado. Y aquello criticado es básicamente el *lógos* y la *physis*, intuiciones esenciales en el ámbito de los primeros que filosofaron. Ya Colli señalaba que el *lógos* zenoniano, ese que caracterizamos muy brevemente como dialéctica o antilógica, y asimismo como razón destructiva (y habría que remarcar, auto-destructiva), era de cualquier forma un *lógos* que nacía como algo

complementario, una razón capaz de elaborar discursos *sobre* otras cosas, es decir, se comprendía que el *lógos* (en tanto actuante a través del hombre) sólo *señalaba* a las cosas, sin confundirse con ellas, aunque sin perder tampoco su vínculo mediato, dejando abierta la posibilidad de la referencia y la aprehensión; pero este *lógos* (o más correctamente, su comprensión) sufriría una transformación que daría paso a un “*lógos* espurio”, transformación que Colli ubica precisamente en Gorgias como agente, ya que en él se encontraría en germen la “decadencia de la dialéctica”, y así, “Gorgias es el sabio que declara acabada la era de los sabios, de aquellos que habían puesto en comunicación a los dioses con los hombres” (Colli, 2009, p. 104), en tanto que el *lógos* arcaico presuponía un orden discursivo más allá de lo humano, mientras que en este decadente el *lógos* es propiamente humano, y además, artificioso; la retórica sofística, por consiguiente, sería una vulgarización de la dialéctica (*cfr.* Colli, 2009, p. 105), y cuando la dialéctica se vulgariza ensanchando el espacio de lo público, de lo político, la sabiduría que todavía podía relucir en la razón destructiva de la dialéctica, de igual forma se vulgariza, es decir, se pierde<sup>260</sup>: “En la dialéctica se luchaba por la sabiduría; en la retórica se lucha por una sabiduría dirigida al poder. Lo que hay que dominar, excitar, aplacar, son las pasiones de los hombres” (Colli, 2009, p. 106), y así la *sophía* se vuelve cuestión de *areté*, es decir de “virtud” o eficacia en el ámbito de la *polis* —y no ha de extrañarnos, por eso, que la filosofía culmine en el gobierno de hombres, y al filósofo le sea puesta la corona. Claro que es importante tener en cuenta que la sofística no es la causa de esta transformación socio-histórica en la Grecia antigua, ni que haya impulsado las transformaciones políticas sufridas en Atenas (como seguramente ya los que

---

<sup>260</sup> No obstante, en contra de este juicio sumamente provocativo de Colli, se encuentra el no menos escandaloso de Bredlow, en donde sin embargo podemos apreciar una gran lucidez que nos señala otra cronología, en donde los dialécticos arcaicos no serían muy diferentes de los retóricos más agudos, es decir, la dialéctica destructiva de Zenón no sería sino la misma retórica igualmente destructiva de Gorgias, pues también éste llevaría a cabo un ejercicio de la razón o lenguaje que se vuelve contra sí mismo para deshacer sus artefactos y hechuras (Bredlow, 2016, p. LXXIV); por tanto, desde los análisis de Bredlow, dialéctica y retórica se equiparan como ejercicios de *lógos*, que, según las enseñanzas del flamígero efesio, presente está en todo, y es que: “el *λόγος*, si bien no puede decir la verdad de lo que las cosas son, lo que sí puede es denunciar la falsedad de las ideas o nociones convencionalmente establecidas acerca de lo que son y de cómo son las cosas” (Bredlow, 2016, p. LXXIII). Para las influencias de Zenón y de Meliso en el tratado de Gorgias, véanse las noticias sobre la transmisión de los manuscritos en el estudio citado.

condenaron a Sócrates pensaban), y con mayor razón, tampoco se les puede achacar a los sofistas el haber provocado plenamente la fisura que gobernaría vida y pensamiento desde aquellas épocas, pues, que a todas luces, la causa más “inmediata” y concreta fue la evolución misma de la ciudad, evolución a la que va aparejada la misma sofística y a la que sin duda fundamenta teóricamente (*cfr.* Escohotado, p. 161).

Pero hay algo que parece escaparse al contemplar esta transmutación en el “espíritu griego”, y es que no es vano que Colli divise todavía en Gorgias a un sabio, el que lleva el germen de la decadencia de la dialéctica, pero que, según lo hemos visto, demostraba la radical separación entre la realidad, o *physis*, o ser, y la razón, o *lógos* o pensamiento, y que establecía la nada concreta como principio de todas las cosas de la realidad, es decir, que todo el mérito del pensamiento gorgiano no estaría en la insulsa aseveración de que “nada existe”, topando a todas luces neciamente con la evidencia de los sentidos (que además forman parte indispensable de la argumentación), sino que consistiría más bien en que señala la imposibilidad de decir algo sobre las cosas, pretendiendo al mismo tiempo decir verdad acerca de ellas (*cfr.* García, p. 180), lo que va desde el simple nombrar algo hasta elaborar juicios completos sobre las cosas. Aquí, por primera vez, se constata una autonomía del lenguaje, lo que conduce a una “desmitificación del *lógos*” (*cfr.* Pániker, p. 135), que no es tanto arrancar el *lógos* de los discursos míticos, sino antes bien, cortar la continuidad del *lógos* en las intuiciones míticas y *físicas*. Es la fisura que una y otra vez se nos ha evidenciado. Fisura que como consecuencia vital tiene la de cierto nihilismo que intenta remediarse en el pragmatismo político, pero que, al hacerlo, pierde de vista un resplandor inmenso, la voz apabullante de todo lo que *está siendo*:

El trasfondo es una invitación a una nueva lucidez. Latente toma de conciencia de lo escasamente real que es el mundo vivido a través del *logos*. Pero ni Gorgias ni Protágoras —ni Pródico ni Hipias— fueron comprendidos en profundidad. Más aún: ni siquiera ellos mismos condujeron su nihilismo hasta sus últimas consecuencias. El lugar común consiste en deducir de su relativismo cierta charlatanería y una mera moral del éxito (Pániker, 1999, p. 137).

Así, lo que se escaparía a las interpretaciones convencionales sobre los sofistas, pero también en su momento a los sofistas mismos, no es sólo que el *lógos* no puede decir nada sobre lo que *está siendo*, sino que si esto es así, es porque lo que *está siendo* es en sí mismo —como lo advirtieron los *physikói*— *lógos*; y la diferencia es abismal cuando se entiende que lo que en aquellos primeros filosofantes era pasión, amor, vida, sabiduría, con los sofistas es cálculo, técnica, cultura, ley, convención, artificio, y bajo estos parámetros es entonces que los sofistas se convierten en maestros de sabiduría, pues una sabiduría enseñada no es más que el cadáver putrefacto de lo que se agita, latiendo, en todas partes, aquí, ahora, los despojos de la palpitante *vida*<sup>261</sup>.

---

<sup>261</sup> Vale la pena añadir que para Pániker el nihilismo no es otra cosa que la contrapartida del misticismo, es decir, de lo que él denomina la experiencia “transpersonal”, experiencia de la “no-dualidad originaria” (*cfr.* Pániker, p. 12).

## CONCLUSIÓN

Es así como, tras una larga travesía por los puertos más populosos de la filosofía griega arcaica arribamos a un final, habiéndonos encontrado en el itinerario con varios personajes de talante interesantísimo, por no decir estrafalario, y cuyas palabras, conservando la pretensión de haber podido entender algo, han revelado maravillas sin cuento. Ahora, en unas pocas líneas, lo que resta es establecer las conclusiones, que no es otra cosa más que dar por terminado este trayecto, finalizar una investigación que inició en un momento determinado y que por ello forzosamente ahora ha de alcanzar su cese, culminación en la que el investigador debe alzarse con la corona de la victoria, o bien, hacer alarde de honestidad y humildad reconociendo que los esfuerzos, aunque arduos, han sido, con todo, intrépidos pero faltos de experiencia, con lo que el resultado alcanzado no corresponde al tesoro anhelado desde un principio. Entonces, ¿he de levantar la corona, o esbozar la sonrisa de aquel que se ha divertido en un largo juego, sin importar si ha ganado o perdido?

Creo que no vale hacer aquí un recuento sumario de lo desarrollado páginas atrás, en primera instancia, por consideración al lector, que ya muy cansado recorrido habrá hecho si ha seguido cada uno de los momentos de esta investigación, y, en segundo lugar, porque cada capítulo o apartado incluye en sí mismo una revisión de lo tratado. Más bien me interesa señalar aquí, de manera escueta, algunos de los principales tópicos que han salido a relucir a través de estas páginas (y que, no sin sorpresa, me salían ya al paso al estar sumido en las páginas y en las palabras de antiguos y modernos), confirmando así algo que de entrada no me molesté en justificar en demasía, pues, ¿a qué hablar de los “presocráticos” en nuestros tiempos? ¿Se puede hablar de ellos como un conjunto homogéneo? ¿Para qué sumirse en este empeño de rastrear el pensamiento, la cosmovisión, la *sabiduría* de los “primeros que filosofaron”? Y quizá, ante todo, con socarrona voz: ¿Para qué sumirse en este vano empeño de la “sabiduría”, nosotros, sujetos de la modernidad? Ciertamente aparece como una desmesura

asumir en un trabajo académico de dimensiones tan limitadas como este, el pensamiento de nueve figuras que han sido encasilladas como “presocráticas”, por pertenecer más o menos a un mismo periodo histórico y vivir más o menos en la misma región geográfica, pero si a esto añadimos la distancia en el tiempo, y sobre todo, la distancia lingüística, la empresa no parece más que un desvarío que puede ser apenas más o menos solventado recurriendo a la erudición de los especialistas más actuales, y aprendiendo algo de las técnicas de aquellos (por no hablar de la otra crítica: que no he sido totalmente consecuente al retomar únicamente a unos cuantos de aquellos personajes que integran el vasto universo de la época griega arcaica, y en donde sin duda se encuentran muchos otros que bien podrían ser asumidos también como “presocráticos”). De cualquier modo, como lo advertía ya al inicio de este trabajo, los “presocráticos” que se presentan aquí son sólo unos personajes que portan una máscara, pero que dejan de importar tan pronto se descubre su “verdadera identidad” (si es que uno puede seguir creyendo que existe tal cosa), más bien importan los personajes en sí en tanto que son lo que son sin estar condicionados por el escenario o por la temporada que la Historia haya dictaminado como su lugar de pertenencia, es decir, ellos son en tanto que dicen lo que dicen, y es así que terminan importando más sus palabras que sus vidas “personales”. Aunque claro, otra de las tesis de este trabajo ha sido justamente que pensamiento y vida confluyen, se confunden en una misma expresión, aunque no me he tomado la molestia de indagar si los que así han hablado vivieron efectivamente de tal modo (quede ello para los especialistas y biógrafos, formados en tal arte). De lo que aquí he tratado ha sido de *La sabiduría de los primeros que filosofaron*, apostando por el hecho de que hay algo que puede ser llamado “sabiduría”, y que ésta tuvo una manera de ejercerse en un grupo de personajes que fueron denominados por Aristóteles como “los primeros que filosofaron” (denominación que hasta época muy reciente pasaría a ser sustituida por la de “presocráticos”, acomodando así las estructuras de la Historia y condenando al buen Sócrates a ser ahora un mártir que inspiró el tipo de filosofar que ha prevalecido en Occidente), pero además, que esa sabiduría de algún modo aún nos puede concernir a nosotros, siempre que

queramos *escuchar*, no doctrina ni credo alguno (y por tanto, tampoco discurso científico, filosófico, religioso, o de la especialidad que sea), sino *lo que está siendo*, la *physis*, como algunos de los pueblos que han habitado este vasto mundo de edad tan joven le han llamado, y que aquí, en ciertas partes, con gran sonrojo me he atrevido a mentar como *existencia*, o bien, *vida*. Pues que esto, *lo que está siendo*, lo es más allá de toda determinación cultural, lingüística, social o histórica, si bien estas determinaciones colorean (o más bien interpretan) la plenitud indecible de lo que es desde ciertas tonalidades escindidas entre sí, y, por lo tanto, parciales. Pero como decía, han salido al paso algunos temas primordiales que justifican la elección de los “presocráticos” aquí tratados, así como su importancia hoy en día —siempre que uno asuma que el día de “hoy” es distinto al de hace siglos sólo por la fe que prestamos a las creencias de la época en que vivimos, como seguramente los “antiguos” eran igualmente devotos de credos y se envanecían también de los logros de su civilización. Veamos estos tópicos.

En primer lugar, la cuestión más controversial ha de ser sin duda la de la “sabiduría”, ¿pues qué mentamos con esta palabra? Sin duda se puede afirmar que cada época tiene su propia sabiduría, e incluso que cada pueblo y cada individuo tienen una sabiduría propia, no obstante, el recurso a los mitos ha servido justamente para elucidar qué es esto de la sabiduría, para lo cual hizo falta en primera instancia comprender de mejor manera los discursos míticos, lo que a su vez incidió en desbaratar la noción del llamado “milagro griego” (y con ello la discontinuidad entre poetas míticos, o “los primeros que teologizaron”, y “los primeros que filosofaron”). La sabiduría, pues, desde los mitos antiguos, no es otra cosa más que conocer lo que es el mundo, cómo está configurado, cuál es el *orden* establecido, pues en definitiva, la sabiduría no es otra cosa más que saber el lugar de cada uno en ese *orden*, conocer y reconocer el propio lugar que uno tiene asignado en el mundo, y vivir conforme a esta postura natural equivale a vivir sin preocupaciones y lo más feliz posible, es decir, es una “vida buena” en la que se está en “armonía con la armonía”. No tiene nada que ver, por tanto, con la erudición de los doctos, sino con el hecho de observar el mundo y con un ejercicio

totalmente práctico, donde todo conocimiento, por cierto, proviene de una experiencia directa.

En segundo lugar, “los primeros que filosofaron” son aquí más bien expresión de determinado tipo de filosofar (o, mejor dicho, de una actividad filosofante) en donde es declarada la entrega a la consecución de una vida sabia, para lo cual son investigados de nueva cuenta los márgenes del universo. Y aquí, aquello que es investigado pasa a llamarse “*physis*”, imagen con la cual se mienta la totalidad de las cosas –no “esto” o “aquello”, no “yo” ni “tú”, querido lector–, es decir, todo *lo que está siendo*, que permanece continuamente bullendo, palpitando, creciendo, desplegándose a partir de sí mismo, todo lo que está vivo. Y a esta *vitalidad* que representa la totalidad de lo que es (naturaleza o universo, según nuestros términos modernos) se le busca su fundamento, lo que le hace ser lo que es, su “principio” (*arkhé*), como lo llamaría Aristóteles siglos después. Pero el principio, como bien lo sabía Hesíodo, no es meramente lo que da origen a las cosas (no está de más recordar de nuevo que los antiguos griegos no concedieron la creación *ex nihilo*), sino lo que hace que las cosas aparezcan o sean lo que son, y además se mantiene en las cosas, es decir, es lo que, en el fondo, las cosas no pueden dejar de ser. Y esto se liga irremediamente con la cuestión de la sabiduría, pues conocer lo que es el mundo, la *vitalidad* que todo lo impregna, es conocer su principio que ni nace ni muere, sino que es siempre, y, por lo tanto, la sabiduría contempla la eternidad —aunque evidentemente, se vive instante a instante, en lo concreto de cada época histórica.

En tercer lugar, los sofistas fueron invitados a este trayecto, lo cual podría parecer totalmente fuera de lugar, de no ser porque, pese a ser agrupados en un movimiento distinto al de los “presocráticos”, cohabitan con algunos de ellos y son deudores de sus ideas, contribuyendo así a delinear la posterior filosofía platónica, como ya lo veíamos, por la función ambigua del límite: los sofistas filosofan de una manera distinta a Platón (y, mejor aún, no son propiamente “filósofos”) al tiempo que hacen posible que haya tal cosa como una filosofía platónica. Pero la cuestión de los maestros de la sabiduría implica algo de mayor importancia todavía, puesto que, si a primera vista representan una ruptura respecto de los “presocráticos” y el



tránsito a la filosofía, son, en verdad, herederos directos de aquellos y promotores de ésta. Los razonamientos de los sofistas no niegan la *physis*, o lo que *está siendo* (avocándose así a una teoría del mero fluir de las cosas, la instantaneidad de las mismas, la nulidad del ser y del sentido, y por lo tanto la retórica y el pragmatismo más insensibles como manera de hacerse un lugar en la sociedad), antes bien, niegan la posibilidad de *hablar* de ello, y por lo tanto, rechazan la posibilidad de acceder a la verdad a través del *lógos* —usando, paradójicamente, el *lógos* mismo. Los sofistas, por otra parte, se avienen muy bien con los dialécticos arcaicos como Zenón de Elea, de quien mencionaba que su *pathos* agonístico le había llevado, a través de la erística, a destruir todo fundamento posible, con lo que sus aporías no son más que muestra de la razón que se devora a sí misma; pues bien, los sofistas habrían hecho precisamente eso, mostrar que la verdadera faz de la razón, llevada a su extremo, seguida con toda consecuencia y rigurosidad, es ser una razón auto-destructiva. La verdad, por consiguiente, no puede mentarse en este mundo, ni alcanzarse a través de la razón, sólo quedan las verdades útiles, prácticas, y la sabiduría queda reducida a una suerte de elección del momento oportuno para decir aquello que es preciso decir (*Kairós*), para sacar el mayor provecho del efecto. Sin embargo, los sofistas (y los dialécticos), como herederos directos de los “presocráticos” conservan algo de aquellos, aunque, de cierto, la principal dificultad reside en distinguir qué es lo que conservan y qué lo que desechan. Los “presocráticos”, pese a lo que puede parecer a primera vista, no dicen cuál es la verdad, más bien señalan justamente la imposibilidad de decirla, de aprehenderla mediante la razón, pero si esto es así es dado que en ellos no hay una separación entre *lógos* y *physis*, el *lógos* es la *physis* hablando ella misma, y por lo tanto, la totalidad de lo que es tiene su propia voz, su propio discurso, aunque éste sea oculto (la “armonía inaparente” que indica Heráclito, para quien, asimismo, la “naturaleza ama esconderse”), pero esta imposibilidad tiene su contrapeso en la *experiencia*, y así, si la verdad no puede ser dicha, puede, en todo caso, ser *vivida*. Para los dialécticos y sofistas, en cambio, es necesario separar el *lógos* de la *physis* para que aquel se revuelva contra sí mismo y declare su propia nulidad y la nulidad de todos los constructos

de razón, destruyendo así sus pretensiones de verdad; el *lógos*, pues, mientras que para los primeros era algo que los atravesaba hablando *a través* de ellos, es ya, para los segundos, algo que ellos *utilizan* a su favor. Con todo, para llegar a esta concepción del *lógos* los sofistas tuvieron que partir de una visión de la *physis*, y la totalidad de las cosas que ante ellos aparecía, siendo la misma que para los “presocráticos”, causó un efecto muy distinto en su sensibilidad, inclinada más al pragmatismo y a la vida pública que al autoconocimiento. Los sofistas no representan por tanto el cese de la sabiduría presocrática, no son tanto su crítica sino su crisis: son el ocaso de una sabiduría que se comienza a extinguir en la creencia de las cosas del mundo, creencia en el mundo de lo humano (*polis*), por más que cosas y mundo no tengan sino un valor arbitrario y temporal.

En cuarto lugar, encuentro una correspondencia entre los relatos míticos y los relatos “presocráticos”, lo cual viene a confirmar que no hay una ruptura entre unos y otros, pues los poetas arcaicos de algún modo habían ya contemplado el mundo y las leyes que lo rigen. Así, pues, en el esquema mítico tenemos un relato genealógico que hace iniciar todo con *Chaos*, el Espacio Vacío, hondonada indefinida en donde no hay propiamente nada, pero que a través de sucesivos nacimientos y guerras se va perfilando un reino donde las divinidades van siendo cada vez más definidas y medidas, hasta arribar finalmente a la instauración del *Kosmos* con Zeus crónida, caracterizado por la Justicia y el régimen de la ley, en un orden que es equilibrado, armónico y bello. Este tránsito del *caos* al *cosmos* tiene su paralelo en el tránsito mismo que representan los “presocráticos”, si bien éstos, como tal tránsito que son, no trazan la conclusión de lo que es, pues más bien dicho crepúsculo corresponde, como lo mencionaba, a los sofistas. El relato de los “presocráticos” se inicia con la *physis*, y ellos, pese a incursionar en asuntos de los órdenes humanos, los contemplan de igual forma desde la óptica de la totalidad de las cosas, sin embargo los sofistas, como continuadores de los hallazgos “presocráticos” sobre la *physis*, terminan delineando un nuevo *cosmos*: ahora la totalidad de lo que es, el mundo ordenado, surgido de aquel oscuro y profundo abismo del *caos*, será el mundo netamente humano, el mundo donde efectivamente rige la justicia y las leyes humanas, pero por ello también el

discurso, la persuasión y la estrategia, este nuevo *cosmos* es la *polis*. Por lo tanto, si en el mundo mítico se había efectuado el tránsito del *caos* al *cosmos*, ahora, en el mundo humano, o, mejor dicho, mundo histórico, se cumple el tránsito de la *physis* (como ámbito donde por excelencia rige el *caos*) a la *polis* (que es ya un *cosmos* en donde la *psyché* –alma personal– hace las veces de Zeus ordenador). Esto nos lleva al último punto de estas conclusiones.

Corriendo como un río subterráneo que fertiliza desde abajo los campos, subyace en los “presocráticos” la cuestión de lo *indefinido* como principio de lo que *está siendo*, y lo indefinido es a su vez el correlato lógico de lo ilimitado y lo infinito. Por consiguiente, si los “presocráticos” no proponen una verdad, y asumen también la imposibilidad de hablar positivamente sobre la *physis*, es porque lo indefinido es principio de todas las cosas, todo lo que es brota y se mantiene sobre una fuente infinita que no es propiamente nada, y a esta misma fuente todas las cosas retornan, siguiendo un ritmo manifiesto pero difícil de encontrar. Esto es que, lo único que es, ha sido y será, es lo infinito, lo carente de determinaciones, que sin embargo se reviste de determinaciones y límites, y de alguna manera, el sentido de su limitación temporal dicta el sentido de la sabiduría que se regocija en medio de ese infinito. Por tanto, como hilo primordial de estas cosmovisiones se encuentran la contradicción y la paradoja, que asumen muchas formas y que se manifiestan en todas las dualidades que constituyen el mundo, y es que la contradicción primera es precisamente que lo que *está siendo* sea a la vez Unidad/Dualidad, y la dualidad dicta a su vez la pluralidad constituyente de todo lo que es. La contradicción aparece entre lo uno y los muchos, entre lo ilimitado y lo limitante, entre lo finito y lo sin fin, el origen y la desaparición. Pero es esa misma contradicción la que rige nuestras vidas, la de anhelar ser una cosa o la otra; la de desear y querer dejar de desear; la de saber quiénes somos y extraviarse de vez en vez en la incertidumbre de la propia identidad; la de ser alguien y estar siendo a cada paso otro; o querer vivir pero a la vez vivir por siempre (lo cual no es propiamente vida); o bien, más cotidianamente, la de querer ser libre y no saber serlo o no querer asumir dicha libertad, y por lo tanto su correlato político: hacer lo que dicta la gana, el instinto, la pasión, y sin embargo prestarse a la elección del

mandatario en turno, considerando su régimen algo necesario y hasta sano; o bien, amar para ser amado sin parar mientes en que uno ha de ser primero el amante de sí mismo; o, por último, el que la persona que a uno le quita el sueño y le hace contemplar la plétora colorida del inmenso mundo, sea al mismo tiempo la que a uno le haga perder la fe en esos colores y en ese mundo. La contradicción, es, pues, algo concretísimo que se multiplica en cada uno de los momentos de la vida, pero que tiene su manifestación más imperiosa precisamente en el hecho de vivir: que la vida no sea más que ir muriendo, y el *existir* sea precisamente la conjunción de la vida y la muerte.

Y esta contradicción es la que ya los antiguos vivían como problemática, la de la *Necesidad* y el *Azar* como fuerzas que gobiernan destinos humanos y divinos, contradicción según la cual habría límites bien definidos que demarcarían el devenir todo del universo, donde todo estaría previamente determinado, pero a pesar de ello sería posible la libertad de un ser que se perdiera a sí mismo por sus propias decisiones, o bien, donde el devenir respondería a un curso ciego, sin meta ni rumbo, pero aun así la ruina humana sería algo determinado por una voluntad incognoscible; que es la contradicción por la cual el *cosmos* mismo se había configurado: que el reino de la suprema Justicia hubiera sido erigido a partir de una suma injusticia, es decir, que bajo el *cosmos* prevaleciera sempiternamente el inexpugnable *caos*. Los “presocráticos” señalarían así la contradicción de lo ilimitado/limitado, de la unidad/dualidad, y, ante todo, estarían indicando cómo lo indefinido –ese fondo abismal en el que toda denominación, todo conocimiento, todo constructo se erige sólo para perderse al instante siguiente– es en verdad el principio de todas las cosas, en verdad, lo único que *está siendo*, es, en fin, el rostro oculto de la *existencia* toda. Pero ellos, transeúntes de un sendero que se forja al caminar, habríanse sonreído al experimentar el abismo, descubriendo en éste la oportunidad única para vivir de manera divina, no bajo determinadas prescripciones, formas o parámetros, no siguiendo una ética o una política que afincara su raíz en la creencia en determinados valores, sino entregándose al fluir de los compases musicales del *cosmos*, dejándose llevar por caminos no trazados, jugando como niños sin

esperanza, sin temor, sin codicia, sin posibilidad de perder, pues *viviendo* lo habían ganado ya todo. Y el juego de estos niños del abismo, su canto, su danza, su música y su poesía, su sabiduría, se inscribe en el inmenso espacio inabarcable en el que las estrellas atestiguan el correr de los eones, el florecer y el marchitarse de hombres y mujeres, en el escenario en donde transcurren comedias y tragedias, es decir aquí, ahora, doquiera que la *vida* sea vivida como experiencia sagrada, maravillosa, divertida y placentera, incomprensible y misteriosa, donde se experimente el abismo al tiempo que la plenitud, lo infinito por medio de la finitud, donde se reconozca que siempre hay maneras otras de vivir, de *estar siendo*. El niño del abismo se entrega, pues, a la *vida*, cantando jovialmente: “¡Tuyo soy!”, al tiempo que se arroja al inmarcesible océano de la existencia.

## Bibliografía

Alcocer, R., 2013. *Estudio del pensamiento de Anaxágoras con respecto al vínculo genético entre la relación mítica y la relación filosófica en la antigua Grecia (TESIS DE MAESTRÍA)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Aristóteles, 1994. *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Aurobindo, S., 2000. *Heráclito y Oriente*. s.l.:EIAleph.

Bacca, J. D. G., 1979. *Los presocráticos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Barnes, J., 1982. *Los presocráticos*. Madrid: Cátedra.

Bernabé, A., 2008. *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.

Bollack, J., 2007. *Las purificaciones. Un proyecto de paz universal*. Madrid: Arena Libros.

Bredlow, L., 2000. *El poema de Parménides: un ensayo de interpretación (TESIS DOCTORAL)*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

Bredlow, L., 2016. Estudio introductorio. En: *De lo que no es o de la naturaleza*. Barcelona: Anthropos, pp. VII-XC.

Cappelletti, Á., 1980. Teoría del conocimiento y ética de Anaxágoras. *Diánoia*, 26(26), pp. 229-240.

Cassin, B., 2008. *El efecto sofístico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Cavafis, C. P., 1999. *Antología Poética*. Madrid: Alianza.

Colli, G., 2009. *El nacimiento de la filosofía*. México: Tusquets Editores.

Colli, G., 2009. *La naturaleza ama esconderse*. México: Sexto Piso.

Colli, G., 2011. *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela.

Cordero, N. L., 2005. *Siendo se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos.

Cordero, N. L., 2008. *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Biblos.

- Cordero, N. L., 2013. *Cuando la realidad palpitaba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Buenos Aires: Biblos.
- Deleuze, G., 1989. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F., 2009. *Rizoma*. México: Fontamara.
- Dodds, E., 1999. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Eggers, C., 1979. Anaxágoras de Clazómenas. En: *Los filósofos Presocráticos II*. Madrid: Gredos, pp. 295-402.
- Eggers, C. & Juliá, V. E., 2003. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*. Barcelona : Gredos.
- Escohotado, A., 1995. *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*. Segunda ed. Barcelona: Anagrama.
- Farfán, L. F., 2014. *Temblores en el ánimo. Fragmentos para una historia de la intimidad en la Grecia antigua*. México: MC Editores.
- Ferry, L., 2009. *La sabiduría de los mitos. Aprender a vivir 2*. Madrid: Taurus.
- Fränkel, H., 2004. *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Segunda edición ed. Madrid: Machado Libros.
- García, A., 1985. *Razón común (Lecturas presocráticas II)*. Zamora: Lucina.
- García, A., 2001. *Lecturas presocráticas I*. Zamora: Lucina.
- Gigon, O., 1980. *Los orígenes de la filosofía*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W., 1984. *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W., 1993. *Historia de la filosofía griega II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. C., 1994. *Los filósofos griegos*. Segunda ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Havelock, E., 2008. *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós Ibérica.

- Hernández, D., 2014. *Vidas de Pitágoras*. Segunda ed. Girona: Atalanta.
- Hesíodo, 1978. *Obras y fragmentos. Teogonía - Trabajos y días - Escudo - Fragmentos - Certamen*. Madrid: Gredos.
- Hillman, J., 2010. *Un terrible amor por la guerra*. s.l.:Sexto Piso.
- Homero, 1982. *Odisea*. Madrid: Gredos.
- Homero, 1991. *Ilíada*. Madrid: Gredos.
- Kahn, C., 1966. The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being. *Foundations of Language*, pp. 245-265.
- Kingsley, P., 2008. *Filosofía Antigua. Misterios y magia*. s.l.:Atalanta.
- Kingsley, P., 2016. *En los oscuros lugares del saber*. s.l.:Atalanta.
- La Croce, E., 1979. Empédocles de Agrigento. En: *Los filósofos presocráticos II*. Madrid: Gredos, pp. 127-294.
- Laks, A., 2009. *El vacío y el odio. Elementos para una historia arcaica de la negatividad*. Madrid: Arena Libros.
- Laks, A., 2010. *Introducción a la filosofía <<presocrática>>*. Madrid: Gredos.
- Lemaître, C. G., 1950. *The Primeval Atom. An essay on Cosmogony*. Canadá: D. Van Nostrand Company.
- Leontinos, G. d., 2016. *De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios*. Barcelona: Anthropos.
- Melero, A., 1996. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Molina, E. R., s.f. *Universidad de Navarra*. [En línea] Available at: <https://www.unav.edu/documents/10174/270156/lemaitre.pdf> [Último acceso: 20 Febrero 2017].
- Molina, R. & Ranz, D., 2000. *La idea del cosmos. Cosmos y música en la antigüedad*. Barcelona: Paidós.
- Morey, M., 1988. *Los presocráticos. Del mito al logos*. Cuarta edición ed. Barcelona: Montesinos.



- Nestle, W., 2010. *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V*. Barcelona: Ariel.
- Nietzsche, F., 2003. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F., 2011. La filosofía en la época trágica de los griegos. En: *Obras completas*. Madrid: Tecnos, pp. 571-608.
- Onfray, M., 2007. *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I*. Barcelona: Anagrama.
- Otto, W., 2003. *Los dioses de Grecia*. Madrid: Siruela.
- Otto, W., 2007. *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*. España: Sexto Piso.
- Pániker, S., 1999. *Filosofía y mística*. Barcelona: Kairós.
- Platón, 2010. *Diálogos (3 volúmenes)*. España: RBA Coleccionables/Gredos.
- Rosset, C., 2011. *El demonio de la tautología seguido de cinco breves piezas morales*. Madrid: Arena Libros.
- Santa Cruz, M. & Cordero, N., 1986. Leucipo y Demócrito. En: *Los filósofos presocráticos III*. Madrid: Gredos, pp. 139-422.
- Solana, J., 2009. El agua como el primer principio: las razones de Tales de Mileto. *Convivium*, Issue 22, pp. 5-24.
- Solana, J., 2013. *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Alianza.
- Vernant, J.-P., 2003. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Cuarta edición ed. Madrid: Siglo XXI.