

De la poesía a la filosofía:
ensayo sobre la subjetividad

Marco Ángel obtuvo el primer lugar en el género ensayo del Certamen Internacional de Literatura Letras del Bicentenario “Sor Juana Inés de la Cruz”, convocado por el Gobierno del Estado de México, a través del Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal, en 2011. El jurado estuvo integrado por Augusto Isla, Armando González Torres y Luis Ignacio Sáinz.

Leer para lograr en grande

COLECCIÓN LETRAS



ensayo

MARCO ÁNGEL

DE LA POESÍA
A LA FILOSOFÍA:
ensayo sobre la subjetividad



GOBIERNO DEL
ESTADO DE MÉXICO

Eruviel Ávila Villegas
Gobernador Constitucional

Simón Iván Villar Martínez
Secretario de Educación

Consejo Editorial: José Sergio Manzur Quiroga, Simón Iván Villar Martínez,
Joaquín Castillo Torres, Eduardo Gasca Pliego,
Raúl Vargas Herrera

Comité Técnico: Alfonso Sánchez Arteché, Félix Suárez,
Marco Aurelio Chávez Maya

Secretario Técnico: Ismael Ordóñez Mancilla

De la poesía a la filosofía: ensayo sobre la subjetividad

©Primera edición. Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México. 2012

©Segunda reimpresión. 2015

DR © Gobierno del Estado de México
Palacio del Poder Ejecutivo
Lerdo poniente núm. 300,
colonia Centro, C.P. 50000,
Toluca de Lerdo, Estado de México

© Marco Aurelio Ángel Lara

ISBN: 978-607-495-445-6

Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal
www.edomex.gob.mx/consejoeditorial
Número de autorización del Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal
CE: 205/01/101/15

Impreso en México

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización previa del Gobierno del Estado de México, a través del Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal.

Índice

- 11 PRÓLOGO
- DE LA POESÍA A LA FILOSOFÍA: ENSAYO SOBRE
LA SUBJETIVIDAD
- 19 INTRODUCCIÓN
- DEL LENGUAJE MÁGICO-POÉTICO A LOS INICIOS
DE LA FILOSOFÍA
- 27 El cambio de objeto de la filosofía griega como un cambio
del sujeto
- 37 Un cambio de perspectiva. Los usos de la palabra y las verdades
presocrática y sofística
- 47 El linaje intelectual del presocrático y su relación con los usos
sagrados de la palabra
- 59 Hacia la verdad de la *polis*

- 65 Usos sociales de la palabra y la aparición de la filosofía como disciplina de obtención de la verdad
- 73 De la palabra sagrada a la palabra como mercancía
- 77 El pasado ágrafo
- 85 El poder de la palabra

APUNTES SOBRE LA EPISTEMOLOGÍA PRESOCRÁTICA

- 99 Barruntando un cambio en el sujeto
- 105 Algunas notas para pensar la interioridad y exterioridad griegas
- 113 Elucubraciones desde la postulación de una relación sujeto objeto en la mentalidad presocrática
- 123 Nota sobre la *episteme*

CONCLUSIONES

- 129 El cosmos
- 137 Comentario final
- 139 FUENTES CITADAS

A Juliet

PRÓLOGO

Este ensayo conlleva riesgos que no todos los lectores aceptarán de grado. Me corresponde escuchar las objeciones y los reparos a su seriedad, al rigor de su aparato crítico, a sus extravíos, a sus presupuestos. Me restará proponer algunas sugerencias que, en el mejor de los casos, ayudarán a enfocar los aspectos que han suscitado mi curiosidad —algunos de mis asombros— y que motivaron la escritura de un trabajo como éste, con la esperanza de despertar curiosidades y asombros similares a los míos en medida suficiente que haga valer la pena el trabajo de pensar conmigo a lo largo de estas líneas.

Alguien calificó este texto como una novela epistemológica y sugirió disfrazar pudorosamente a los presocráticos con un seudónimo, a fin de no comprometer afirmaciones de carácter dudoso en terrenos patrullados por los estudios serios sobre la materia. Por razones que creo que se harán manifiestas un poco más adelante, la primera idea me resulta halagadora y, en atención a la segunda, creo que hay que decir claramente desde ahora que éste es un trabajo que transita con cierta libertad entre la literatura y la filosofía, una elucubración sobre tópicos de mi interés, que no guarda pretensiones filológicas o de descubrimiento en los terrenos de la investigación de los estudios griegos.

Éste es, pues, un ensayo personal sobre la subjetividad y la objetividad o —como me gusta llamarles— sobre “la mirada” y

“lo mirado”. Aclaración que de paso obliga al apunte de que el ejercicio de pensar una mirada está sujeto al paralaje del punto de vista desde el que se piensa. En lo personal, me gusta una idea de Octavio Paz en la que se compara el arte de ensayar con el acto de pasear: no importa tanto el punto de llegada como el solaz que produce caminar y mirar. Quizás yo sólo pueda proponer un paseo filosófico; escándalo para el que sólo quiera llegar a alguna parte o para quien pretenda mantenerse siempre en terrenos de la filosofía, pues cabrá preguntarse: ¿qué es esto, filosofía o literatura? Confieso que estrictamente no lo sé, que poco me importa y que por otra parte creo —puede ser que ingenuamente— que algunos de los desplantes que la literatura suele tener en los terrenos de la imaginación, a veces logran reflexiones semejantes a aquéllas que la filosofía puede producir. Esto no me salva, pero reconforta. Jugar con las ideas hace probable el peligro de quemarse con ellas, pero quizás salva del delirio de quemarse en ellas, de inmolárseles.¹

Cuando se mira y se habla desde una perspectiva como la que sugiero, la idea de “figuras” cobra matices que no se pueden dejar de tomar en cuenta, matices de carácter visual. De forma que, cuando se habla de la “figura” del sabio o de la del sofista, no es que se quiera hacer suponer una definición precisa para sofistas y presocráticos, ni que se piense que todos y cada uno de ellos son pensadores que pueden considerarse partes integrantes de dos movimientos homogéneos; sino que, mirando sus contornos, hay, digamos, formas que los emparentan, parecidos de familia.

Más que la afiliación a una aproximación teórica consagrada, esto es una descripción de lo que se ve desde un punto de vista personal que no será compartido por muchos doctos, pero que permite un punto de partida para la reflexión. En este sentido, la osadía de mis observaciones se puede tomar como el efecto de la ignorancia

¹ En el talante de objetar las pretensiones filosóficas del texto, podría observarse: “aquí tanto los

o —y la disyunción no es fuerte— como una reivindicación del placer de charlar imaginando argumentos, quizás la posibilidad de ver de otra manera. En conclusión, estrictamente hablando, no es esto una investigación sobre los primeros pensadores, sino reflexiones filosóficas que toman como pretexto a los griegos. Montaigne decía que “aunque podamos ser eruditos por el saber del otro, sólo podemos ser sabios por nuestra propia sabiduría”; yo haría segunda voz agregando una nota ordinaria: la filosofía busca la sabiduría, no pretende poseerla; no sé si deba pretender haberla alcanzado.

Lichtenberg sugiere que a los prólogos debería llamárseles “pararrayos”, espero, lector, haber conjurado algunas tormentas.

presocráticos como los sofistas son sólo como una metáfora”. Vale, pero repensar las metáforas es una manera seria de devolverles su fuerza, de retocar a las figuras en que se solaza nuestro pensamiento, labor frecuentemente más importante que precisar hechos o reafirmar tradiciones.

De la poesía a la filosofía: ensayo
sobre la subjetividad

El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje.

MICHEL FOUCAULT,
Las palabras y las cosas

INTRODUCCIÓN

Cuando se estudia a un pensador o a una corriente de pensamiento se tiene, entre otras, la opción de observar los objetos de su atención tratando de compartir sus asombros y sus descubrimientos —un estudiar juntos—, o la opción de investigar cómo se asombra, cómo observa, cómo descubre —un estudiar cómo estudia—. Es decir: observar lo que es mirado u observar la mirada.

Mientras que la primera opción, concentrarse en lo que es mirado, parece tener un objeto que puede servir como referente para consentirnos creer que vemos lo mismo que la mirada que estudiamos; la segunda opción pareciera no tener otra que contentarse con la consistencia de un entramado de suposiciones acerca de cómo veía tal mirada. En este último caso, en seguimiento de los señalamientos y las observaciones comunicados desde esa mirada, no se puede más que elucubrar y tratar de adivinar la impronta con que la mirada *marcó* a su objeto. En una primera impresión esta opción sería, en contraste, desventajosa. Sin embargo, esto no es del todo así: el objeto no es de fiar. Menos en filosofía. Porque el objeto mismo, lo que es mirado, puede pensarse como el producto de un entramado consistente de ideas que se sostienen sobre suposiciones de la más distinta índole.

Recurriendo a la tradición filosófica, creo que lo anterior puede obviarse con alguna facilidad citando ciertos “objetos” de estudio, como la sustancia cartesiana, por ejemplo; pero este

tipo de aseveraciones no se limitan al campo de esta disciplina. A favor de esta última afirmación se pueden alegar los problemas para definir la materia después de los trabajos de la física del siglo xx. Desde la física cuántica, una ligera reflexión sobre la consistencia de la materia hará ver al objeto de la mirada —la materia, lo que es “mirado” en este caso— como algo menos definido de lo que se solía suponer. En un extremo, podría pensarse lo mirado más que como un resultado de la conjunción de nuestro aparato perceptivo con la realidad, como mero producto de la mirada y caer en la tentación reduccionista de subsumir por completo la explicación de lo mirado a las características propias de la mirada. Yo no concuerdo con esa posición: después —o antes— de todas las reflexiones epistemológicas, en la vida cotidiana nos parece conservar como una condición natural e inherente del sujeto la posibilidad de diferenciar con claridad las dos opciones, lo mirado —el objeto— y la mirada —la marca del sujeto—. ¹ En conclusión, no creo que el objeto, lo mirado, sea únicamente producto de la mirada; pero creo que es necesario estudiar la mirada para delimitar lo que es propio de la una y de lo otro.

Cabe decir que esta tendencia a separar la mirada de lo mirado se puede percibir con cierta facilidad en casi todos los pensadores, pero de paso hay que agregar que es mucho más sencillo percatarse del objeto que de las maneras en que el sujeto lo percibe. ² Así, cuando decimos “la mirada de Foucault sobre el poder”,

¹ Evolutivamente hablando, objetivar los estímulos ha sido producto de un proceso de millones de años. Los seres elementales son afectados por el estímulo —por ejemplo, éste les repele o no—, pero no traducen sus incitaciones a objetos. Construir los objetos desde los estímulos, realizar el esfuerzo de separación de los unos respecto de los otros, ha sido una labor muy ardua. Los aspectos de esta construcción no son sólo biológicos, son también culturales y sociales y, dentro de este marco, psicológicos. Esto es, hay una construcción sociocultural de los objetos. Y si puede afirmarse que “los objetos no existen sin sujeto”, entonces la complementaria sugiere otra afirmación: hay una construcción sociocultural del sujeto, *i. e.*, los objetos, tal como han sido construidos, permiten barruntar algunos rasgos de su diseñador.

² Véase el capítulo 11 de esta obra, “Apuntes sobre la epistemología presocrática”.

la tendencia es que atendamos al contenido del complemento de la frase y pasemos por alto, aunque sea sólo por un momento, al sustantivo. En el caso de este ejemplo quizás esa forma de proceder esté justificada, porque podría darse por hecho que la manera de mirar foucaultiana se nos entrega sin más, gracias a todo lo que probablemente comparte con la nuestra. Quizás hay cierta razón en tomarse esta confianza: compartimos en muy grande medida un contexto cultural con el pensador francés y el sentido de sus señales quizá sí puede ser entendido sin más. Sin embargo hay casos más alejados con respecto a nuestra propia forma de mirar. Y aunque también en estos mirar al objeto sea lo más sencillo, quizá no sea lo apropiado, considerando los probables desacuerdos en los presupuestos de partida de esa mirada con respecto a los de la nuestra. Así, hablar de “la mirada presocrática sobre la *physis*” nos podría hacer atender a un objeto, la *physis*, construido con la participación de una mirada como la griega presocrática, quizá demasiado ajena a la nuestra.

Durante mucho tiempo, el pensamiento de Occidente consideró como suya la mirada de los primeros pensadores mediterráneos. Por desgracia para la satisfacción que nos pueda producir ese abolengo intelectual, ésta no parece ser sino una suposición dictada por el amor propio y por una historia de la filosofía que ha presentado a esta disciplina como linealmente ininterrumpida desde los primeros pensadores griegos hasta nosotros. Es decir, una perspectiva que sólo se podría mantener renunciando a los beneficios de considerar la minucia de investigaciones arqueológicas y antropológicas modernas.³ Por mi parte, gracias a lo que hoy se sabe de sociedades que comparten o compartieron características con aquella en que los pensadores presocráticos se

³ Para una perspectiva muy interesante sobre la cuestión, véase M. Bernal, *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*.

desarrollaron, creo que existe la posibilidad de colegir de manera plausible ciertos rasgos de la perspectiva de la mirada que los primeros filósofos griegos gestaron. En este caso específico —y en realidad en cualquier otro que pudiera pensarse— las palabras de los pensadores en cuestión, los presocráticos, son muestra de un sistema de signos que acusan las estructuras de la subjetividad que los produjo (su mirada, que es lo que me interesa).

La presocrática, como todas, es una forma de mirar caracterizada y caracterizable con respecto a todas las otras. Esto no sólo por las condiciones intrínsecas relacionadas con la verdad o la falsedad de sus palabras relativas a los objetos de estudio, sino también por sus valores extraepistemológicos. La palabra, el objeto estudiado, puede ubicarse en una estructura cultural a la que responde el sujeto; es desde dicha estructura donde el objeto obtiene significado. Si la estructura general a partir de la que se produce la palabra difiere demasiado de la nuestra por una circunstancia histórico-cultural, la palabra puede no comunicarnos la intención del que la produjo.

La palabra es, en ese nivel general, un signo de comunicación cultural. Cuando una palabra se emite desde una circunstancia diferente que la nuestra para hablar de la realidad, esa palabra puede estar refiriendo a otra cosa que aquello que nosotros entendemos como realidad; esa palabra puede estar comunicando una verdad diferente, es posible que ella ofrezca conclusiones que obedecen a condiciones y premisas distintas que las nuestras sin que ello sea del todo evidente. Es atendiendo a la posibilidad de pensar ese marco general desde el que se producen las palabras, más que al seguimiento de las palabras en sí, que se ha escrito este ensayo.

A despecho de lo que suele anunciar una mención de los griegos, de ninguna manera será éste un trabajo preocupado por la erudición o la exhaustividad bibliográfica que es moneda corriente en los trabajos de los helenistas. Por el contrario, este ensayo está

movido por un afán de lograr un correlato que proporcione consistencia al entramado de algunas ideas que se sostienen en las suposiciones que personalmente acepto. Delato una de éstas: los límites de la subjetividad y la objetividad son arbitrarios en una medida que no se resuelve en la cuestión de los límites físicos del cuerpo con respecto al mundo. La cuestión no es fisiológica, no es un ¿dónde termina mi cuerpo y dónde comienza el mundo?, sino ¿cuáles son los límites del afuera con respecto al adentro?, ¿cómo me doy cuenta de que el “exterior” y el “interior” no son lo mismo?, ¿qué es lo uno y qué lo otro pues, al cabo, sólo tengo mis percepciones y ha de decidirse-decirse en algún momento cuáles pertenecen a la exterioridad y cuáles a la interioridad? Esta misma categorización de un afuera y un adentro tiene aspectos que pueden discutirse, por ejemplo: ¿cómo construimos el “adentro” y cómo el “afuera”?, ¿en qué medida estas clasificaciones son parte de un modelo culturalmente aprendido? Sin embargo, debo decir que no pretendo resolver las preguntas aquí planteadas, sino poner a trabajar a las dudas y a las intuiciones que dichas preguntas me sugieren en el caso particular aquí tratado, el de los pensadores de la *physis*.

La delación precedente me incita a hacer otra aunque de carácter diferente, digamos que de carácter “operativo”. Así como se podría intentar un rompecabezas como el presente con autores como Nietzsche, Marx, Foucault —de hecho con cualquier autor—; decidí por los presocráticos por una razón de conveniencia: con los presocráticos los armadores de discursos tenemos ventajas ingentes: las pocas y crípticas sentencias sobrevivientes han podido y podrán ser adaptadas a miles de teorías. Esto convierte a la consistencia interna de discurso en un valor que debe guardarse con celo redoblado. En la historia de las ideas se han propuesto ilaciones que hacen coherente una fragmentaria colección de afirmaciones de autores de los que poco se sabe, de los que casi todo se

conjetura. Como mi trabajo será sobre una manifestación particular de la subjetividad, la subjetividad presocrática, y sobre algunas formas en que se la ha visto a ésta, más que sobre las palabras que desde ella se produjeron, la ilación que aquí propongo intentará más que nada delinear un marco autorial verosímil a la diversidad sentencial, a veces ideológicamente irreconciliable. En otras palabras, lo que busco es el *esbozo de un marco cultural y epistemológico*, no el de uno ideológico.

Así que este trabajo es menos un ensayo sobre los griegos (aunque quizás se puede leer de esa manera) que una reflexión sobre la mirada. Reflexión que usa como objeto de análisis a una mirada particular y que, más que nada, tratará de poner de relieve algunos presupuestos de la misma sin pretender, para nada, agotar el tema. Algunos de los presupuestos examinados son de corte epistemológico, otros se pueden clasificar en el contexto cultural de los usos de la palabra religiosa de las sociedades tradicionales.⁴ De estos últimos me ocuparé en la primera parte de este ensayo, “Del lenguaje mágico-poético a los orígenes de la filosofía”, y la segunda parte, “Apuntes sobre la epistemología presocrática”, estará dedicada a los primeros.

4 Las sin escritura o de un reciente pasado ágrafo, véase W. Ong, *Oralidad y escritura*.

Del lenguaje mágico-poético
a los inicios de la filosofía

El cambio de objeto de la filosofía griega como un cambio del sujeto

En un pequeño y ameno libro introductorio al estudio de la filosofía griega, William K.C. Guthrie¹ presenta el cambio del pensamiento griego —de la reflexión presocrática a la reflexión sofística y socrática— como un cambio de contenidos de la reflexión. El cambio de interés de los temas de la *physis* a los temas de la *polis* es explicado por Guthrie como un cambio motivado por dos causas.² Una de ellas, la inconmensurabilidad conceptual entre las teorías materialistas y las teleológicas, generada por una incompatibilidad teórica que llegada a cierto punto de la discusión ya no permitía la posibilidad de llegar a ningún acuerdo; según Guthrie esto fue un cuello de botella que impidió seguir con el debate sobre los temas de la *physis*. La plausibilidad de esta causa depende de que uno acepte la existencia de un debate entre pensadores materialistas y teleológicos y, por supuesto, que ellos consideraran los resultados de dicho debate importantes para la continuidad de sus propias reflexiones. Pero la existencia de este debate todavía es materia de disputa (véanse las páginas finales de este ensayo). A mi parecer, la otra causa es más interesante, Guthrie la formula como una

¹ W.K.C. Guthrie, *Los filósofos presocráticos, de Tales a Aristóteles*, pp. 67-69.

² Hay que decir que más que un cambio tajante, ocurre que a los intereses que ya existen se agregan otros de carácter distinto, pues el tema de la *physis* no desaparecerá de la reflexión griega.

“rebelión del sentido común contra la lejanía e incomprensibilidad del mundo tal como los físicos lo presentaban”;³ es decir, Guthrie postula una especie de desdén sanchopancesco por el filosofar de los pensadores de la *physis*. Tomaré aquí como punto de partida de mi reflexión la segunda causa mencionada por Guthrie, deajo de lado la primera.

* * *

Lo que Guthrie entiende por “rebelión del sentido común contra la lejanía e incomprensibilidad del mundo tal como los físicos lo presentaban” es un desdén por la teoría sin utilidad práctica para la vida cotidiana del hombre común: “Si (los físicos presocráticos) estaban en lo cierto, *la naturaleza del mundo real* resultaba de muy poca importancia para el hombre que tenía que tratar todos los días con un mundo completamente distinto”.⁴

La idea de Guthrie de que las opiniones del hombre común afectan de manera fundamental la inclinación de los intelectuales por alguna tendencia teórica es contenciosa, por decir lo menos. Por otra parte, esa afirmación delata un presupuesto muy interesante: en ella subyace la idea de que las preguntas que los presocráticos se planteaban, los motivos que instigaban sus investigaciones y las metas a las que se dirigían eran, a saber, hacer por medios técnicos más fácil o cómoda la existencia diaria; es decir, la idea postula para el pensamiento presocrático motivos similares a los que pueden encontrarse en el pensamiento actual, esta opinión es sospechosamente anacrónica. Puede pensarse que para Guthrie, la falta de pruebas experimentales y adelantos técnicos que, en la estimación de los legos, apoyaran al menos la verosimilitud de los

³ W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, p. 67.

⁴ *Loc. cit.*, las cursivas son mías.

discursos *physicos* fue un agravante muy fuerte contra su cultivo: “De todos modos si se creía a los físicos, entonces lo que ellos llamaban la *physis* o *naturaleza real de las cosas* era algo extremadamente remoto del mundo en que nos parece vivir”.⁵

Sin embargo, si con Guthrie uno quisiera alegar la inutilidad práctica como causa del abandono de la teoría, entonces habría que preguntarse por qué —de Parménides a Leucipo y Demócrito y de Tales a los eleatas— antes que este autor nadie hubo reparado en la inutilidad mencionada; puesto que puede creerse que de haberlo hecho no sería sensato suponer que los griegos sostuvieron el debate por tanto tiempo alimentados por la mera esperanza de alguna futura ganancia práctica.

Por mi parte, más que postular un mero cambio de interés del pensamiento griego, la hipótesis que me parece más interesante, y más plausible, es que aparece un nuevo tipo de sujeto; esto es, aparece una nueva subjetividad con categorías y rasgos propios que pasa a agregarse a la subjetividad entonces existente. Para decirlo de la manera más simple, creo que hubo un tipo de subjetividad de la *physis* y una subjetividad de la *polis*: dos tipos de subjetividad para sendos objetos, no un solo tipo de subjetividad para dos objetos distintos.

El orden sociohistórico determina la génesis y el desarrollo del sujeto. De manera que la aparición de la sofística se puede correlacionar con un proceso de cambio social, la transición de la sociedad griega hacia el orden de las ciudades-Estado y sus democracias. De la aparición de la sofística y de sus temas puede colegirse la aparición de una nueva subjetividad en el contexto de la subjetividad de la *physis*. Sería la dinámica de un proceso de transición social la que también explicaría la existencia simultánea de reflexiones sobre la *physis* y sobre la *polis* como una especie de

⁵ *Loc. cit.*, las cursivas son mías.

cambio “generacional” o cultural, y no como mero giro radical del pensamiento motivado por el aburrimiento de los legos y la falta de comodidades técnicas que producía la reflexión sobre los temas de la *physis*.

A pesar de lo que los modernos pudiéramos esperar, al parecer los filósofos de la naturaleza no estuvieron muy atentos a los fenómenos físicos en cuanto que pudieran constituir datos útiles para el desarrollo de su reflexión⁶ y que “la naturaleza real de las cosas” era para ellos una cosa muy otra que aquello que es para muchos científicos actuales. Podemos arriesgar la idea de que para los interesados en la investigación científica con aplicaciones prácticas la “realidad” es un presupuesto, un punto de partida, y que sobre la consistencia de la misma no hay mucho que discutir. En sus aplicaciones la ciencia moderna es realista y, en general, el científico (sobre todo el tecnólogo) no necesita dudar del mundo como fundamento real de las percepciones y las evidencias, su interés primordial no es polemizar sobre cuestiones epistemológicas referentes a la estructura de la realidad. Por parte del pensador presocrático, en cambio, se tiene a la “realidad” (en caso de haber existido tal concepto en ese pensamiento) como un punto de partida a discutirse: la consistencia de la realidad está bajo el examen de la reflexión, pero no en el sentido de un dudar cartesiano sobre su existencia o en el de un *por qué hay ser y no más bien nada*, sino en el de un preguntarse por el origen y el fundamento de toda evidencia de lo real. Aunque, en general, el blanco de la reflexión no es de un carácter epistémico que vaya hasta los presupuestos que hacen posible la percepción, sino que se parte de la percepción misma: el problema presocrático es *qué son las*

⁶ Cfr. F.M.D. Cornford, *Principium sapientiae*, en particular pp. 19-26.

cosas, de aquí que la existencia fáctica de las mismas sea el presupuesto sin el cual no es posible la reflexión.⁷

Cabe aclarar que no quiero insinuar que las “fallidas” especulaciones “científicas” de los presocráticos de ninguna manera constituyeron algún tipo de causa para el viraje de los sofistas y Sócrates hacia una reflexión sobre la sociedad y la moralidad; ni intentaré, por otra parte, demostrar algún tipo de influencia específica de los primeros sobre los segundos. La intención de este ensayo no es demostrar o negar causalidades entre estos dos tipos de pensamiento; por ahora mi propósito es sólo poner de relieve algunas características de la conciencia presocrática, y para ello las comparo con algunas características propias de la sofística e incluso con algunas de la nuestra, comparaciones que permitirán mirar desde otra perspectiva el cambio de intereses mencionado de los temas de la *physis* a los temas de la *polis*.

Regresando a nuestro autor, creo que el argumento que Guthrie esgrime (*supra*) para explicar el “fracaso” del pensamiento presocrático le parece convincente porque está revisando los hechos con los ojos de un hombre moderno, quien no ve el sentido de un producto teórico más que en función de un fin práctico concreto. Creo que justificar la teoría en función de un fin instrumental práctico es parte de la perspectiva de la mirada moderna de Guthrie, y que en su revisión de los griegos esta perspectiva introduce elementos que traicionarán sus propósitos: “Me propuse — como me lo propongo ahora en este libro— proporcionar cierta información acerca de la filosofía griega desde sus comienzos, para explicar a Platón y a Aristóteles a la luz de sus predecesores más

⁷ Cabe anotar, sin embargo, que con Protágoras la sofística temprana, la relación entre el objeto y el sujeto ya es de alguna manera puesta como la condición de la experiencia. Lo que antes era elemento material o intelectual de la naturaleza, con Protágoras es la medida humana. El cosmos no da la medida del cosmos, sino que se redimensiona y reestructura desde la medida del hombre. El hombre-medida determina al cosmos, no el *arjé* de la *physis*; con esta subjetivización de lo objetivo será fácil pasar de un relativismo epistemológico a uno ético.

que a la de sus sucesores, dar una idea de los rasgos característicos del pensamiento y de la concepción del mundo de los griegos”.⁸

No es ocioso llamar la atención sobre los peligros de interpretar a los antiguos en los términos de ideas posteriores: la tendencia de Guthrie de privilegiar como causa del cambio de objeto del pensamiento presocrático a un malogrado progreso tecnológico, acusa la modernidad de su propia versión y traiciona la posibilidad de interpretar más griegamente a los griegos, como según quería. Es decir, delata mucho de lo que su mirada presupone en lo mirado.⁹

Si justificadamente pudiera pensarse a los presocráticos no como primeros y muy lejanos precursores de la ciencia moderna, sino como iniciadores de la misma, entonces concebir su pensamiento desde los presupuestos y objetivos del pensamiento de Guthrie (que son los nuestros propios) quizás no sería nada infiel o injusto. Sin embargo, lo más probable por razones de proximidad es que esos griegos no estuvieron tan cerca del pensamiento moderno tanto como lo estuvieron del pensamiento que los precedió —al cual llamaré por ahora “mágico-religioso”—. No me refiero sólo a una mera cercanía cronológica entre los pensadores presocráticos y los hombres que previamente se dedicaban a labores de un carácter que podríamos llamar “intelectual”. De manera que no considero insensato postular la hipótesis de que en este pensamiento mágico-religioso hubo rasgos que determinaron la conformación del pensamiento sobre la *physis* de manera fundamental, puede argüirse que hay mayor probabilidad de encontrar parecidos entre el pensamiento mágico-religioso y el presocrático, que entre este último y el pensamiento científico moderno. Mostrar algunos

⁸ Guthrie, *op. cit.*, p. 8.

⁹ Wittgenstein dice que “Una época entiende mal a otra; y una época mezquina entiende mal a todas las demás en su propia y fea manera”. No quisiera ser grosero con lo que toque a Guthrie, pero no expurgué la cita porque *mutatis mutandis* la idea es aplicable a todo texto: al suyo y, lógicamente, al mío propio. Cada generación redefine el pasado con su mirada; cada cambio histórico cambia la manera de escribir la historia (*Observaciones*, p. 15).

de estos parecidos dará una perspectiva distinta de la de Guthrie, y eso es lo que intento hacer en las páginas subsiguientes, pero sólo en la medida en que nos permita continuar con la construcción de la presente argumentación sobre la subjetividad.

Siguiendo a Guthrie se podría pensar que el “sinsentido” de la reflexión presocrática sobre la naturaleza aparece en cuanto el pensamiento no produce los elementos suficientes para permitir el dominio o el uso práctico de la misma.¹⁰ Desde esa perspectiva, la posibilidad de postular los rasgos del pensamiento presocrático como los de un pensamiento solamente interesado en estudiar-contemplar la naturaleza se eliminan sin siquiera haberlos considerado. Si se juzga al pensamiento presocrático a partir de criterios y pautas de la ciencia natural moderna, las conclusiones sobre su éxito o fracaso serán cotejadas con respecto al cumplimiento de objetivos que le fueron ajenos. Es normal que así se piense porque la revisión del pasado parte del presente, la historia no puede desembarazarse de la perspectiva de quien la escribe y ésta, por fuerza, está anclada en su circunstancia. En algún sentido, la historia presocrática escrita por los modernos de la época de Guthrie no puede dejar de ser una autobiografía de los mismos, aunque desde nuestra perspectiva —limitada también por una circunstancia— eso pueda parecer erróneo.

Abundando en este punto, se puede decir que Guthrie deduce la utilidad o inutilidad del pensamiento presocrático en virtud de su propia conciencia proyectiva de los objetos, no de la de los griegos. Entiendo por *proyectiva* la conciencia que ordena los objetos en virtud de la función que éstos cumplen en la satisfacción de una intención preexistente que los crea. Supuesta una intención, los objetos serán funcionales o no según satisfagan —o ayuden a

¹⁰ Al pensar los intereses por los usos prácticos del pensamiento entre los presocráticos, es interesante notar que en los fragmentos conservados el concepto *techné* (que se puede traducir como técnica) no es esencial ni figura entre los más importantes, como lo será entre los pensadores sofistas.

obtener la satisfacción— de las necesidades que conlleva el logro del fin de tal intención. Así, una teoría cosmológica como la de Anaximandro, por ejemplo, que no tenía alguna utilidad mayor que la de otras teorías presocráticas para el dominio de la naturaleza, al moderno le parecería no funcional en cuanto que una de las más caras intenciones de éste es dicho dominio. En este contexto el abandono de las teorías de la *physis* se explica como una consecuencia lógica de su inutilidad práctica.

Al atribuirles implícitamente —tanto a presocráticos como a sofistas— su propia conciencia proyectiva, para Guthrie es claro que tarde o temprano los pensadores iban a cansarse de una teoría que no servía para algo práctico, que ni siquiera era verificable y que, desdeñándola al fin, ocuparían su tiempo en algo productivo. Pero cada mentalidad tiene distintas posibilidades de interpretación; tratar de entender la interpretación antigua desde nuestras posibilidades y recursos culturales es lo que a la larga se revela como poco productivo: el absurdo se presenta en cada momento y la explicación razonable no parece posible, porque con una perspectiva como ésta sólo estamos en disposición de entender nuestra propia inteligencia. De esta manera, cuando el sentido de un esfuerzo ajeno es pensado sólo desde la consideración del sentido que nuestro propio esfuerzo podría recibir, entonces con seguridad el sinsentido de un trabajo se presentará con oportunidad distinta, y ciertamente más frecuente, de la que tuvo en su propio momento. Pero si podemos cuidar nuestros prejuicios y procuramos ser consistentes con la idea de que el sentido de una práctica no es un juicio inherente a nuestro propio punto de vista sobre el otro cultural, entonces estaremos en otra disposición para entender. Como otro punto de partida de esta reflexión, puede afirmarse que lo que sí es en verdad significativo es precisamente que *no* hay en el pensamiento presocrático la preocupación metodológica que existe en el científico moderno por lograr un procedimiento regular, explícito

y repetible para producir y verificar la teoría. Al hablar de la importancia que los filósofos presocráticos le daban al experimento o a la mera experiencia cotidiana utilizada para ayudar a corroborar o a refutar una teoría, Cornford dice:

Sus problemas no pertenecían al tipo de problemas prácticos que diariamente nos obligan a agudizar el ingenio para superar algún obstáculo mecánico. No podían ser resueltos mediante la experimentación en el sentido amplio del ensayo y el error; y tal como lo hemos visto, los filósofos no se ocuparon con una negligencia que provoca el asombro en la mentalidad moderna, de comprobar enunciados por medio de experimentos, en el sentido científico de plantear a la naturaleza una cuestión cuya respuesta no puede ser prevista (por el mero raciocinio).¹¹

Este desdén de los pensadores por la relación de la teoría con la experiencia como procedimiento científico, es un punto más a favor de que los efectos técnicos o utilitarios de las mismas les tenían sin ningún cuidado. De hecho se puede sugerir que las conclusiones sobre la *physis* que enunciaban los presocráticos estaban más cerca de una especie de alegato de tonos dogmáticos o del pronunciamiento profético, que de un procedimiento de conjetura y refutación razonada cercano a lo dialógico argumentativo.

A esta luz pareciera que la producción teórica presocrática estaba dando cumplimiento a otro tipo de necesidades e inquietudes —las cuales no podríamos clasificar con propiedad dentro de una búsqueda de la verdad, como la que se plantea con los procedimientos de la ciencia moderna. Uno puede pensar que la teoría y la verdad presocráticas se produjeron de manera diferente, probablemente buscando objetivos diferentes. Si esto es así, ello

¹¹ Cornford, *Principium Sapientiae*, p. 26.

quizás nos sugiera un sujeto productor de la teoría distinto que el presupuesto por Guthrie y, si eso fuera así, valdría preguntarse: ¿qué clase de sujeto?, ¿qué estaría buscando dicho sujeto, ya que la aplicación práctica no era una de sus metas?

Presuponer un mismo tipo de conciencia como punto de partida, tanto para el moderno como para el presocrático y para el sofista, simplifica y hace perder de vista detalles de importancia. Desde una perspectiva distinta, creo que puede postularse la existencia de una teoría presocrática no producida para obtener aplicaciones prácticas similares a las de la ciencia actual y, asimismo, que la explicación del cambio de objeto de la teoría se puede buscar en el cambio del sujeto que la produce. Si el cambio de objeto de conocimiento refiere un cambio en el sujeto, entonces es en este sujeto donde debe ponerse la atención para entender los vaivenes de la teoría; no en la teoría misma, sino en cuanto que ésta es un síntoma de la subjetividad que la produce. En el recorrido inverso: si cambia el sujeto del conocimiento, entonces también cambia la manera de percibir el objeto; bien mirado, un cambio en la teoría (o en la manera de concebir conceptualmente al objeto) implica siempre un cambio en el sujeto de la percepción: ningún objeto nos aparece en sí o se nos entrega tal cual es, sino que siempre está mediado por nuestros conceptos. Lo anterior es una manera de decir que no somos meros pacientes de nuestra experiencia, sino que la construimos; nuestra percepción está determinada por nuestra inteligencia, la cual siempre es histórica.

Un cambio de perspectiva. Los usos de la palabra y las verdades presocrática y sofística

Anoto un hecho: la teoría de la *physis* comenzó a dejar de tener cultivadores y eventualmente apareció un nuevo tipo de intelectual interesado en las cosas de la *polis*. Ahora manifiesto una sospecha, no es atendiendo solamente a la dinámica intrínseca de los productos teóricos del pensamiento presocrático donde se deben buscar las causas de ese abandono.

Aunque no se pueden descartar las razones de orden interno, lo que tomaré en cuenta para intentar una explicación del abandono de las teorías físicas es la nueva actitud de los pensadores hacia la teoría en general; una actitud que se manifestó en la postura y pensamiento de una nueva clase intelectual, la de los sofistas, cuyas expectativas sobre la teoría eran diferentes a las de los pensadores presocráticos. Es esa nueva actitud —y no las “deficiencias” que anacrónicamente atribuiríamos a la teoría en sí— la que puede darnos un punto de partida para explicar por qué el discurso de los presocráticos se volvió obsoleto. Estamos ante el problema de la relación sujeto-pensamiento; por ello será útil revisar someramente algunas relaciones del pensador presocrático con su propia reflexión y dar cuenta de las que, por su parte, el pensador sofístico estableció con el pensamiento en general y con el suyo propio.

Es plausible sostener que cuando el físico presocrático teorizaba, no estaba pensando en las posibles utilidades prácticas de la teoría en un sentido moderno. La preocupación por los

usos prácticos de la labor teórica, propia del ingeniero y el científico actuales, no es un referente útil para pensar aquella figura. De manera que lo que hace “inútil” a la teoría presocrática no son sus propios atributos carentes de aplicaciones tecnológicas, y sería absurdo tratar de hacerle notar al presocrático esta inutilidad práctica como un descuido o como un defecto de su creación. Esta actitud presocrática con respecto al pensamiento se puede identificar incluso en sistemas de pensadores griegos posteriores a la época presocrática. Al hablar del sistema materialista de Epicuro (muy parecido al pensamiento científico moderno, según algunos contemporáneos de Guthrie), Cornford dice:

[Los epicúreos] tampoco expresaron el más mínimo interés en la llamada conquista de la naturaleza: el intento de domeñar las obras de las fuerzas naturales para acoplarlas a las necesidades humanas y elevar el nivel de comodidad natural [...] Epicuro no buscaba controlar o explotar la naturaleza; pues alcanzar el poder y la riqueza perturbaría aquella serenidad de ánimo que encontró viviendo de la forma más sencilla posible.¹²

Si se atiende al mero aspecto práctico o tecnológico del trabajo intelectual es difícil encontrar similitudes entre los presocráticos y los creadores y ejecutantes de la ciencia actual. A pesar de la costumbre de presuponer a los primeros griegos como iniciadores de una historia de pensamiento científico, la continuidad entre el pensador presocrático y el científico moderno no es tan clara, la distancia de los siglos parece interponerse ineludiblemente. En cambio, al cotejar la figura del *physico* presocrático con algunas figuras de la etapa mágico-religiosa o “pre-filosófica” aparecen indicios que nos invitan a pensar que la cercanía no es sólo cronológica. A la

¹² Cornford, *Principium sapientiae*, p. 486.

luz de esta comparación la figura del presocrático aparece no tanto como la de un precursor directo del científico moderno, sino como un intelectual más parecido a un mago o a un poeta.

Siguiendo la influencia del pensamiento romántico, algunos historiadores de la Grecia antigua y clásica¹³ se ha inclinado por la defender la “pureza” de la reflexión filosófica con respecto a ciertos elementos de carácter mágico-religioso.

La magia también desapareció con el antiguo mito [...] Ningún pueblo ha superado la magia en sus ideas representativas tan cabalmente como el griego. La magia no significaba nada para el mundo homérico, ni en los dioses ni en los hombres. Los pocos casos en que ese mundo sabe algo de magia manifiestan tanto más cuanto se ha alejado de ella [...] “Naturaleza” es la gran palabra nueva que el maduro espíritu griego opone a la antiquísima magia. Y desde ahí se extiende el camino derecho hasta las artes y ciencias de los griegos.¹⁴

En esta manera de ver a los griegos se ha soslayado o negado importancia a las similitudes que algunos rasgos presocráticos guardan con respecto a rasgos de figuras, como magos, adivinos, sacerdotes y poetas; figuras que se han asociado preponderantemente a un estado “pre-filosófico” del pensamiento. Sin embargo, “¿por qué hemos de atribuir a los antiguos [griegos] una inmunidad para los modos ‘primitivos’ del pensamiento que no encontramos en ninguna sociedad al alcance de nuestra observación directa?”¹⁵

¹³ Cfr. Martín Bernal, *Atenea negra*.

¹⁴ W.F. Otto, *Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la imagen del espíritu griego*, p. 28.

¹⁵ E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, p. 19.

Es curioso notar, por otra parte, que fue en el seno de las culturas que reconocen a los griegos como antepasados culturales, donde se postuló la racionalidad de los griegos como la característica que los distinguió de los pueblos bárbaros más “salvajes”, “incivilizados”, “primitivos”. La idea de “primitivo” implica lo tosco y lo rudimentario e introduce, lo que es más importante para nuestra discusión, la idea de una precedencia temporal: primitivo significa también “original”. Esto es, calificar a otros de *primitivos* para distinguirlos de uno mismo implica una filosofía de la historia que arroga y otorga lugares en una supuesta progresión temporal en la que hay un silogismo implícito dado por los pares opuestos: lo primitivo es tosco y lo moderno es refinado. Sergio Bagú comenta:

Detrás de estas clasificaciones objetables suelen palpitar antiguos prejuicios sociales [...] Pienso, particularmente, en la frecuencia con que aparecían, en los trabajos de los antropólogos y sociólogos europeos y estadounidenses hasta antes de la segunda guerra mundial, las expresiones “razas primitivas” y “pueblos salvajes”. Se ha avanzado, sin duda, en la nomenclatura y en la objetividad del planteamiento, pero el prejuicio racial continúa agazapado y renace a veces con una altanería alimentada por la ignorancia.¹⁶

Establecer una distinción entre la ciencia y lo racional con respecto de lo mágico-religioso permitió justificar la distinción entre la civilización y la barbarie. Con la separación tajante de mentalidades se evitó la posibilidad de reconocer a las características mágico-religiosas como precursoras de la mentalidad filosófica. Se puede creer que en ello estuvieron implicados elementos de corte eurocentrista, pues el éxito de esa intentona explicativa del

¹⁶ S. Bagú, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres...*, p. 34.

origen de la filosofía, que ponderaba dicho origen como un prodigio del Mediterráneo europeo, mantuvo a la filosofía a salvo en su blancura: desde esta perspectiva, la filosofía era inalcanzable para cualquier otra mentalidad mágico-religiosa de pueblos no occidentales.¹⁷

Desde estos presupuestos, la posibilidad de que una combinación de *circunstancias sociohistóricas* más un *grupo humano cualquiera* hubieran dado origen a la filosofía no era plausible. Desde esta perspectiva, el elemento humano que entraba en la combinación no podía ser aleatorio. Si bien es posible alegar que esas circunstancias pudieron ocurrir en algún otro lugar fuera del Mediterráneo europeo, en la perspectiva decimonónica ellas no eran parte importante de la explicación de la aparición del pensamiento filosófico, sino que se postulaba el plus de un *carácter* o *esencia nacional*. El hecho de que el origen del pensamiento filosófico y científico haya tenido su origen en la antigua Grecia constituyó un abolengo que la tradición intelectual de Occidente no quiso compartir con otras poblaciones no europeas, a las cuales se les negó de entrada la posibilidad de dar origen a sistemas de pensamiento racional, cercanos a la filosofía.

Esta forma de pensar los orígenes de la filosofía consideró a esta disciplina producto de un “milagro griego”,¹⁸ y estuvo enmarcada por la idea del pueblo heleno como el único con las habilidades de razonamiento suficientes para originar el pensamiento científico y filosófico. Según esto, no sólo algunos griegos fueron los inventores de la razón, la ciencia y la filosofía, sino que todo el pueblo griego de la época clásica era, ni más ni menos, un

¹⁷ Afortunadamente el sesgo de estos intentos ha podido verse con cierto escepticismo, incluso antes de los concluyentes trabajos de fin de milenio sobre el genoma humano. Cabe agregar que ese tipo de presupuestos románticos —por ejemplo, sobre esencia y carácter nacional— ya han sido tratados por los trabajos de autores como Dodds, Cornford, el mismo Guthrie o Jaeger, por poner sólo mis ejemplos favoritos. Un libro dedicado por entero a estas cuestiones es *Los griegos y lo irracional*, de Dodds.

¹⁸ Véase el libro de Burnet, *La aurora del pensamiento griego*.

pueblo conformado por personas de una mentalidad netamente racional —cualquier cosa que esto haya significado—, cuyos miembros tenían los principios de la filosofía y la ciencia como parte de su ideología común.

En cuanto a la religión de los griegos, Erwin Rodhe llegó al extremo de afirmar que “La religión homérica vive nutriéndose de la *razón*; sus dioses están perfectamente al alcance de la mentalidad griega”. Rodhe no sólo estaba sugiriendo que en el cuerpo de las creencias religiosas hubiera elementos racionales o que desde una ideología religiosa se hicieran reflexiones sobre los temas que interesaban a los practicantes de la misma (*i. e.*, mera teología). La idea de Rodhe era mucho más interesante, como lo muestran las citas siguientes, en las que se afirma la inexistencia de fantasmas en la religión griega: “El mundo de los fantasmas deja libre juego a la envidia y a la maldad de los poderes invisibles. El elemento principal de la creencia en los espíritus y en las almas es un elemento irracional y confuso y en él se apoya el sentimiento de lo horripilante, que es característico de esta creencia o quimérica superstición”.

En contraste, en la religión griega se había desarrollado

[La] creencia de que el mundo era un cosmos, una organización para el bien de todos, como la que se proponen los estados que son creaciones de los hombres. Al lado de una concepción así era difícil que prosperase la creencia en el imperio aberrante y confuso de los fantasmas, porque se contraponen a la pura esencia divina y se manifiesta en una actuación que se desarrolla al margen de toda actividad convergente al fin que todos se proponen.¹⁹

¹⁹ E. Rodhe, *Psiqué. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, p. 62.

Paradójicamente, la creencia de Rodhe de que los griegos fueron ajenos a la superstición se apoya en una fe ciega en la racionalidad de los mismos.

Para Alfonso Reyes, en un talante similar, los griegos no fueron ajenos a la irracionalidad; Grecia no era una cultura sin pasión o de pasiones castas. Grecia era una apasionada y heroica defensora de la razón: “¡La parte irracional del hombre! Pero ¿acaso la ignoraban los griegos? En modo alguno: su cultura fue una cultura de murallas contra la barbarie que por todas partes los rodeaba [...] La obra de Apolo consistió en domesticar a Dionisio, que por sí solo hubiera arrastrado a Grecia al torbellino de la locura”.²⁰

Se puede conjeturar que una vez establecido un modelo del pueblo griego como constituido por hombres de la categoría sugerida por estudiosos como Rodhe, la figura del filósofo —el hombre racional por antonomasia— tenía que ser un parámetro de racionalidad. Es entendible que los parecidos entre el sujeto paradigmático de la racionalidad griega —el filósofo— con las figuras del pensamiento mágico, mítico y religioso fueran ignorados o menospreciados. Difícilmente podrían haberse aceptado sugerencias de alguna cercanía entre la mentalidad filosófica y sus predecesoras sin ofender la idea aceptada de la filosofía. En la perspectiva de los ideólogos del milagro griego, la aparición del pensamiento filosófico ocurrió casi súbitamente, en el lapso de más o menos una generación. La aparición de esta nueva mentalidad separó tajantemente a los griegos de la época de sus vecinos bárbaros estancados en la etapa mágico-religiosa.

Como contrapunto categórico a estas pretensiones de la extraordinaria racionalidad del pueblo griego en su totalidad y de su consecuente rechazo de toda superstición, quizás valga mencionar una anécdota del segundo regreso de Pisístrato (acaecido en

²⁰ A. Reyes, “Los poemas homéricos” y “Afición de Grecia”, *Obras completas*, t. XIX, p. 380.

el año 541, poco antes del apogeo de Heráclito). Para este regreso, Pisístrato ideó la argucia de disfrazar de diosa Atenea a Fíe, una hermosa y alta campesina, y anunciar con heraldos que era la diosa quien devolvía a su bien amado Pisístrato a la *Acrópolis*. Y según Heródoto: “Los ciudadanos convencidos de que la mujer era la diosa en persona, veneraban a una criatura humana y acogían a Pisístrato”.²¹

En el contexto del pensamiento científico actual, la postulación de un milagro para esclarecer un hecho histórico tiene un valor especial: revela la imperfección del conocimiento de las causas de un hecho. En otras palabras, se recurre a la postulación de milagros cuando una explicación no es satisfactoria. Si se acepta, con Burnet, que milagrosamente los griegos presocráticos llegaron a conclusiones radicalmente diferentes de las que eran moneda corriente en su tiempo y, luego, para explicar estas divergencias ideológicas postulamos condiciones personales o psicológicas intrínsecas al genio del pueblo griego, entonces habría que hacer recurso de dichas condiciones personales con demasiada reiteración, al punto de lo insostenible. A Tales de Mileto sigue Anaximandro, luego Anaxímenes y, en otras ciudades, aparecen pensadores del mismo talante que se oponen casi espontáneamente al flujo mayoritario (y esto sin mencionar al grueso del *demos* helénico). Nadie puede negar la inmensa brillantez de Tales y de sus sucesores y es este mismo hecho el que obra contra la idea del “milagro racional”: proponer la aparición de tantos genios, quienes repentinamente se separaron del pensamiento mágico-religioso, despierta la sospecha de que hemos hecho caso omiso de condiciones y elementos de explicación que van más allá de lo individual.

²¹ *Historia*, 1, 60, 5.

El intento de algunos estudiosos del siglo XX por abandonar esa genuflexión teórica y enmarcar a los griegos en dimensiones más humanas fue recuperarlos desde la dimensión mítica en que se les había confinado, una manera de rectificar el discurso describiendo a los griegos más cercanamente a lo que quizás fueron y no a lo que deseaba un sueño ingenuo de la razón. Reducir las dimensiones de un mito no quitó grandeza a los griegos, pues no se puede restar mérito a éstos por aceptar que se confundió a Grecia con un discurso que la exaltaba: de una exaltación errada no se obtiene un halago para el halagado. Hay que recalcar que durante algún tiempo las ideas propias del siglo XIX no fueron falta exclusiva de un público ingenuo, sino que se suscribieron como hipótesis de trabajo hechas por especialistas importantes. Premisas como éstas por fuerza hubieron de dar lugar a conclusiones que con toda probabilidad conservaron una desmesura consecuente; porque a la hora de razonar siempre estamos en manos de nuestras premisas.²²

Dado que ésta no es una discusión sobre prejuicios culturales o sobre el poder explicativo de hipótesis cuasi metafísicas, para dejar el tópico se puede resumir que es absolutamente implausible pensar que alguna mentalidad está formada por completo de elementos racionales o, en el extremo opuesto, de elementos puramente irracionales o “primitivos”. Para no ir más lejos, vale alegar que en la mayoría de las personas cultas de hoy con cierta facilidad encontraremos un conjunto de comportamientos que no cabría clasificar más que con los conceptos de “primitivo” o “irracional”, a pesar de que dichas personas parezcan *grosso modo* el modelo de un comportamiento racional: “Mentalidad primitiva es una descripción bastante justa de la conducta mental de la mayor parte de

²² Para un estudio prolijo de esta cuestión remito al libro *Atenea negra*, de Martín Bernal.

los hombres de hoy, excepto en sus actividades técnicas o conscientemente intelectuales”.²³

Si consideramos la medida en que lo es para los hombres de hoy, es muy probable que el horizonte mágico-religioso —o al menos algunos de sus presupuestos— fuera ineludible en la mentalidad del filósofo presocrático. Puede afirmarse que es contando con un comportamiento no reducido a uno solo de los aspectos de la inteligencia (o de la emocionalidad) como habrían de construirse explicaciones más plausibles con respecto al desarrollo de la historia de las ideas. Difuminar los límites entre la mentalidad racionalista y la mágico-religiosa nos permitirá regresar con nuevos elementos para entender la relación original entre el pensamiento filosófico y el poético.

Acerca de la fuerte relación entre el pensamiento filosófico y el poético, Werner Jaeger afirma: “no hay ningún abismo infranqueable entre la primitiva poesía griega y la esfera racional de la filosofía”.²⁴ Establecer esta idea de Jaeger como premisa permitiría conjeturar que las relaciones que la filosofía presocrática tuvo con el pensamiento previo a la misma determinaron de muchas maneras el tipo de reflexión filosófica que se produjo. En este momento me interesa elucubrar sobre algunos aspectos del uso de la palabra en estas dos etapas de la historia de las ideas; en particular, algunas de las posibles relaciones que los filósofos y, por otra parte, los poetas y los sacerdotes establecieron con la palabra en cuanto usuarios de la misma.

²³ Nilsson *apud* E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, p. 12.

²⁴ W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 134.

El linaje intelectual del presocrático y su relación con los usos sagrados de la palabra

En los pensadores presocráticos se puede reconocer como herencia de las figuras de los magos y los poetas al tono inspirado de las palabras —escritas la mayoría de las veces en forma de poemas y, a todas luces, con una pretensión de verdad que difícilmente encontraría competencia entre los modernos más alucinados—. Parece como si de golpe, mediante una visión inmediata y gracias a algún estatuto privilegiado, el sabio tuviera acceso a la verdad de lo invisible. No hay en él sombra de duda sobre su aprehensión de la verdad, de manera que en relación con su firmeza y tono del decir, bien podría compararse al filósofo del siglo VI a.C. con un oráculo. Aunque pudiera parecer extraño, no es ingenuo imaginar al público de aquel tiempo, intelectuales incluidos, como bien dispuesto a escuchar las palabras emitidas de esta guisa. Cabría agregar que esta receptividad no fue exclusiva de los hombres que vivieron en etapas previas a la aparición de la filosofía —etapas a las que suele concederse un bajo nivel de pensamiento crítico y una gran dosis de credulidad, en los cuales ya muchos pensadores presocráticos hicieron blanco—, en este sentido también se encuentran muestras muy complacientes en la mucho más reciente mentalidad helenística:

Lucrecio ensalza la poesía de Empédocles como si ésta fuese la voz de un genio inspirado que expone sus magníficos descubrimientos

de un modo tal que difícilmente parece haber nacido en el seno de un linaje mortal. Tanto él como otros inferiores a él, han sido inspirados por la divinidad para descubrir muchas verdades, y “*desde lo más íntimo y sagrado de su corazón, han dado respuestas con mayor santidad y mucho más ciertas que cualquiera de las que la profetisa Pitia desde el trípode y bajo el laurel de Febo*”.²⁵

Para las personas que vivimos a diario los productos de la actividad científica y que tenemos informes del trabajo arduo, con frecuencia repetitivo y poco inspirado de la investigación, es fácil olvidar la condición vital del pensador griego presocrático. Con este olvido solemos dejar de lado que su relación con lo que era aceptado como la verdad estaba temporalmente más cercana —y aquí la cantidad de años marca una diferencia cualitativa— de una revelación religiosa que de la esperada conclusión de una labor de investigación moderna. Si se considera el entorno social, nada nos inclina positivamente a pensar que, aun ante los ojos de un hombre inteligente y reflexivo de aquellas épocas, el saber de un profeta o un místico pudiera ser calificado como una evidente superstición absurda y no como un probable camino hacia la verdad y el conocimiento. La aceptación de algo como verdadero también obedece a circunstancias de índole cultural, sociohistórica. Hay una dimensión histórica de la verdad, una condición externa, diferente a la que conforman las características internas de orden epistémico.

En una época en la que no había una comunidad científica establecida a la manera de las que conocemos en la actualidad, los criterios para calificar lo verdadero y lo falso tuvieron que ser tomados de fuentes distintas que las de la investigación científica. En las sociedades donde la ciencia no está constituida como una institución productora de verdad, la verdad debe manar de otras

²⁵ Lucrecio, I, 731 y ss., *apud* Cornford, *Principium sapientiae*, p. 84.

fuentes. Es lógico pensar que estas fuentes podrían identificarse entre los representantes de las instituciones que gozaban de prestigio en la comunidad; en este sentido hay indicios que señalan hacia los terrenos que tienen que ver con lo sagrado y con quienes manejaban los asuntos relativos:

Más allá del horizonte de los antiguos griegos existen abundantes testimonios de la combinación del profeta-poeta-sabio y de la creencia subsecuente de que toda sabiduría excepcional es la prerrogativa de las personas mánticas que están en contacto con el otro mundo de los dioses o espíritus. Nos estamos ocupando de cierta fase del desarrollo social que exhibe un carácter constante, aunque puede aparecer en diferentes épocas en cada país; en concreto, esta fase se ha descrito como la que abarca las edades heroica y postheroica.²⁶

En las sociedades antiguas, las que los estudiosos del siglo XIX y principios del XX llamaban “primitivas”, hubo una clase de hombres —a saber, poetas, profetas, brujos, adivinos—, que en virtud de alguna habilidad peculiar en el uso de la palabra, gozaban de un prestigio que de alguna manera los beneficiaba entre sus contemporáneos.

La existencia de una clase productora de la verdad naturalmente sugiere la posibilidad de un manejo interesado de la misma. La palabra, entre otras muchas cosas, también puede ser un instrumento de poder que ayude a construir el monopolio del conocimiento legítimo. Así que el discurso interesado en asuntos epistémicos se tendrá que mover en los terrenos limítrofes de la epistemología, la ética y la política.

²⁶ Cornford, *ibid.*, p. 117.

El poder, en cuanto imposición de la voluntad de algunos hombres por sobre la de los otros, se ha realizado por distintos caminos. La invención tanto de la religión como de la poesía tiene su explicación genealógica en el prestigio del que era hábil con la palabra. Foucault dice: “fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la poesía. Igualmente fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la religión”.²⁷ Entre los profetas, los adivinos, los magos, los poetas, podemos encontrar la facilidad y la fuerza de la sugestión que logra el arrebato de otros individuos por medio de la voz, una especie de magia que se genera desde la palabra y que produce estados de ánimo que no suelen darse de ordinario. Agregar a estas habilidades la idea de utilizarlas políticamente a favor de su poseedor, al parecer no ha representado demasiada dificultad en ninguna latitud.

Es plausible suponer que el poder de estos hombres sobre los otros se realizó en un principio por medio de la fascinación y el encanto que la forma rítmica, musical de sus palabras pudieron producir en sus oyentes. Establecer estas habilidades rítmicas de la palabra como un “don” mágico o divino fue muy conveniente para el predominio de las opiniones emanadas de la figura del inspirado; ante esto, disminuían en contraparte las posibilidades de aceptación de la opinión del hombre que reconocía en sus palabras sólo el vehículo de su propio pensamiento.

La aceptación, tanto por parte de un público creyente como del “dueño de la palabra”, de la existencia de un poder extraordinario en posesión del dueño del “don” facilitaría después la existencia ordinaria de un poder práctico: el del dueño de la palabra mágica sobre el creyente. La fe en la verdad de las palabras del profeta-poeta debió de ser una condición de posibilidad de sus

²⁷ M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 21.

actividades y, por supuesto, también sería un corolario posterior para el refuerzo de las mismas.

Cabe añadir que la institución de una casta que se apropia o inventa ciertas funciones de la palabra como objetos de uso particular de clase, será otro de los efectos posibles de estas prácticas sociales.²⁸ Hay que anotar que —por fortuna para la dinámica de la sociedad griega y, sobre todo, gracias a ella— esta institución no se constituyó en Grecia en una Iglesia formal a la manera de la cristiana con un credo y un dogma sólidamente establecidos.

* * *

En el libro *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Marcel Detienne hace una distinción entre los usos sagrados y los usos profanos de la palabra en la Grecia arcaica y, asimismo, describe un proceso de desacralización de la palabra refiriendo la existencia de ciertas figuras de la sociedad arcaica que, por un atributo de su rol social, estaban privilegiadas con una relación especial con la verdad. Según lo descrito por Detienne, en cuanto más atrás en el tiempo se les encuentre esas figuras acusarán una mayor relación con los usos sagrados de la palabra. En este contexto es importante notar que la figura de los primeros filósofos guarda con ellas un parentesco y se favorece en gran medida de la relación:

Poetas inspirados, adivinos, reyes de justicia son de entrada “maestros de verdad”. Desde su aparición, el filósofo pretende alcanzar y revelar una “verdad” que es el “homólogo y la antítesis” de la

²⁸ De paso vale mencionar lo que, invirtiendo la idea de Frazer, cree Bateson, que quizás la magia es una especie de religión degradada: “No creo que la finalidad primitiva de la danza de la lluvia fuese hacer que ‘eso’ lloviera. Sospecho que esa es una comprensión degradada de una necesidad religiosa mucho más profunda: la de reafirmar la pertenencia a lo que cabe llamar la ‘tautología ecológica’, las eternas realidades verdaderas de la vida y el ambiente. Existe siempre la tendencia de vulgarizar la religión, de hacer de ella un entretenimiento, o una política, o una magia, o un poder” (*Espíritu y naturaleza*, p. 22).

“verdad religiosa”. Por otra parte, aunque en muchos puntos la filosofía se opongá directamente a las concepciones filosóficas tradicionales, también se presenta en determinados aspectos de su problemática como heredera del pensamiento religioso.²⁹

La pretensión de ciertos pensadores de creer que en el vértigo entusiástico de su actividad se encuentra una especie de conexión con la divinidad, no es extraña incluso en épocas más recientes, dice Nietzsche:

¿Tiene alguien, a finales del siglo XIX, un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron inspiración? En caso contrario, voy a describirlo. Si se conserva un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar de hecho la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero médium de fuerzas poderosísimas.

Hay un conjunto de usuarios —frecuentemente profesionales— de la palabra que por alguna razón se conciben a sí mismos como voceros de lo divino y de sus verdades, quienes suelen considerar los productos de sus trabajos intelectuales como revelaciones,³⁰ más que como la coronación de un esfuerzo o la conclusión de un proceso fisiológico natural, por cierto, a veces sumamente placentero.

Los elementos fundamentales de la función profética parecen ser los mismos en todas partes. En cualquier sitio el don de la poesía es inseparable de la inspiración divina. En todas partes la inspiración lleva consigo conocimiento del pasado en forma de historia y genealogía; o de lo que no sabemos del presente, comúnmente

²⁹ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, p. 145.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 15.

como *inspiración científica*, o del futuro en forma de profecías en sentido estricto [...] Invariablemente encontramos que el poeta-y-vidente atribuye su inspiración al contacto con poderes sobrenaturales [...] las elevadas pretensiones del poeta-y-vidente se admiten universalmente, y él mismo alcanza una posición social privilegiada donde quiera que se encuentre.³¹

Así que cuando en la historia se ha hecho manifiesta la convicción de la verdad de afirmaciones no sostenidas en pruebas sino en cierta idea de la inspiración —rasgo observable tanto en las figuras del poeta³² o del profeta como en los casos del presocrático—, lo que probablemente se ha presentado no es la muestra de mera locura ordinaria o manifestación de un entusiasmo ingenuo generado por el mismo trabajo intelectual, sino una conducta que responde a un tipo de pensamiento particular. Cabe suponer que este tipo de pensamiento ha determinado en gran medida las maneras en que el intelectual se relaciona con su propia actividad.

Los parecidos entre las presentaciones de las intuiciones del adivino, del poeta y del presocrático tienen arraigo y sentido en el contexto de una tradición de los usos de la palabra y un tipo de pensamiento que se sitúan históricamente en épocas antiguas del desarrollo social que pueden ubicarse con cierta precisión. Sin embargo, ese modelo de pensamiento no es exclusivo de épocas arcaicas; a pesar de la desmesura que implica, la pretensión de ser una especie de vocero de lo divino es actualmente más común de lo que podría pensarse. La creencia de ser vocero de algo superior al propio pensamiento es atractiva para muchos de los que gustan de identificarse a sí mismos como “poetas”; algunos de los cuales la asumen sin miramientos, pudor y con frecuencia sin reflexión

³¹ Chadwick, *Poetry and prophecy*, p. 14, *apud* Cornford, *Principium sapientiae*, p. 120. Las cursivas son mías.

³² Cabe citar las palabras de Hesíodo sobre su recibimiento del don poético: “Estas palabras me

crítica. El sentido de importancia personal que una creencia como esta suele producir es muy alto, de manera que en la mayoría de los casos no es necesario acudir a genealogías históricas para explicar su popularidad, basta con revisar elementos de orden psicológico en el orden de las inseguridades personales y egos. Sin embargo, esta actitud de algunos miembros del gremio literario también puede encontrarse como una toma de posición consciente ante la creación artística, un extraño resabio de viejas creencias o toma de posición ante la inspiración artística.

Entre algunos de los artistas de la palabra existe una asunción abierta del trabajo poético como realización del rito de un oficiante del Misterio. En estos contextos, la palabra “Misterio” refiere a la creencia en alguna forma de manifestación de una entidad no natural con existencia objetiva e independiente de la mera percepción del sujeto que cree percibirla —por ello la escribo con mayúsculas en los siguientes párrafos—. Según algunos de los poetas que mantienen esta postura, por alguna extraña razón el Misterio gusta manifestarse de cuando en cuando en la actividad escritural del género poético y no en otros géneros, de manera que “Lo mismo que el sacerdote, el poeta *oficia*, no gasta su tiempo en juegos verbales para arrancar la exclamación de los incautos, sino que lleva a cabo un rito para tener acceso al Misterio”.³³

Las anteriores palabras que afirman esta actitud profético-poética, pararrayos de la inspiración divina, fueron enunciadas por el escritor contemporáneo, premio nacional de poesía, Efraín

dirigieron las diosas, musas olímpicas, / hijas de Zeus portador de la Egida: ‘pastores rústicos, indignas criaturas, tan sólo vientres / decir sabemos mentiras que parecen verdades, / y también anunciar verdades, si queremos’. / Así hablaron las hijas del Altísimo, las bien habladas, / dándome una vara de florido laurel / que cortaron, magnífico retoño, y me inspiraron / lenguaje sonoro para cantar el futuro y el pasado” (“Teogonía”, 22 y ss., en Hesíodo, *Obras y fragmentos*).

³³ Hugo Argüelles, *Diálogo con la poesía de Efraín Bartolomé*, p. 33. Para revisar un par de ejemplos véanse Óscar Wong, *La pugna sagrada. Comunicación y poesía* y Robert Graves, *La diosa blanca. Gramática histórica del mito poético*.

Bartolomé. Las siguientes palabras, que también le pertenecen, son sumamente ilustrativas:

Creo que ésa es su función [de la poesía] efectivamente: la invocación permanente de la Gran Diosa (la Musa, la Poesía), el Nombre Mayor. Uno de los nombres de la Diosa es Deméter [...] *Invocar a la Diosa en el nombre de todos es la función del poeta* [...] Lo que nos salva es la afirmación de *nuestra condición de servidores de la Diosa*. La escritura es el vehículo de esa afirmación.³⁴

Esta práctica de la poesía como oficio religioso o culto para iniciados se asume a sí misma como continuadora de una tradición milenaria e ideológicamente está amparada en ideas como la de Robert Graves: “Mi tesis es que el lenguaje del mito poético, corriente en la Antigüedad en la Europa mediterránea y septentrional, era que un lenguaje mágico vinculado a ceremonias religiosas populares en honor de la diosa Luna, o Musa, algunas de las cuales datan de la época paleolítica, y que éste sigue siendo el lenguaje de la verdadera poesía”.³⁵

Según Bartolomé, la invocación de la Diosa no es una invocación piadosa sin objeto ni respuesta: para Bartolomé la escritura de poesía es la respuesta misma de la divinidad de la poesía. Según esto la prueba de que la diosa Poesía se comunica a través del poeta es que el poeta escribe poesía para “invocar a la Gran Madre que sólo responde si es invocada con palabras de poeta”; es difícil dejar de notar las objeciones a la lógica circular de un argumento como éste (un dios que sólo se manifiesta a sus creyentes). Huelga decir que, sobre la base de estas creencias, ni su gran conocimiento de la

³⁴ Asunción Horno-Delgado, *Diversa de ti misma. Poetas de México al habla (1980-1995)*, pp. 45 y ss. Las cursivas son mías.

³⁵ Graves, *La diosa blanca...*, p. 382.

tradición poética ni su dominio de la poética castellana le parecerán óbice a Efraín Bartolomé para contravenir la teoría de la inspiración, según la cual los buenos poetas son explicables en virtud de una predisposición divina más que por otros elementos menos metafísicos, como el aprendizaje de la técnica, el talento y el trabajo constante. En este sentido, no sólo es que “el poeta nace no se hace”, sino que también la divinidad lo elige:

—¿Por qué la abundancia de autores que se dicen poetas sin que jamás encontremos en todo cuanto escriben algo que sea digno de llamarse poesía?

—Porque Apolo, Plutón y Zeus, es decir: la Lógica, el Dinero y el Poder juegan con dados cargados. Sus engañifas hacen creer al inocente que la Poesía es enseñable, que los poemas se escriben por encargo y a destajo, que se puede dar o se puede comprar el título de poeta [...] Pero la gran mayoría no está buscando servir a la (diosa) Poesía, está buscando servirse de la Poesía.³⁶

El poeta chiapaneco se encuentra en buena compañía cuando sostiene esta creencia de la predisposición divina en la hechura del poeta: es la misma teoría que Sócrates sostiene en el *Ión*. Es necesario agregar, por otra parte, que esta creencia asocia cercanamente a los poetas con los profetas y adivinos: “La divinidad les priva de su buen sentido y se sirve de ellos como se sirve de los cantan oráculos y de los inspirados adivinos, para que nosotros, que los oímos, podamos saber que no son ellos quienes dicen cosas excelentes, sino que es la divinidad misma quien nos habla a través de ellos”.³⁷

³⁶ Hugo Argüelles, *Diálogo con la poesía de Efraín Bartolomé*, p. 25.

³⁷ *Ión*, 535 B, 534 C, en Platón, *Obras completas*.

De paso cabe anotar que la privación del buen sentido mencionada, con toda seguridad refiere a un estado de percepción alterada; es decir, un grado de conciencia distinto inducido por medio de técnicas o sustancias especiales, lo que en el caso de las pitonisas era el “rpto místico”, en el cual se pronunciaban las palabras del oráculo.

Estos modos de conciencia alterada suelen ser experimentados con un sentimiento de pertenencia o comunión con la divinidad sobrenatural por una mentalidad mágico-religiosa. En contraste, para una mentalidad como la del pensador presocrático, para la que la existencia de lo sobrenatural no es premisa necesaria en la explicación del cosmos, lógicamente estos estados de conciencia no pueden conferir un estatus divino a quien los experimente; sin embargo, el sentimiento de arrobo que acompaña a la actividad de la conciencia no desaparece y ha de asociarse a algo: a la misma actividad de la conciencia o al mundo natural, es decir, al cosmos y su asombrosa maravilla.

Hacia la verdad de la *polis*

En la línea que va de las figuras del poeta y del profeta a la del físico presocrático se reconoce una transformación del intelectual que es, a su vez, correlato de una modificación del entorno en que se genera y produce la verdad. Este correlato va de la esfera netamente religiosa —en la que la verdad se produce como revelación— a la esfera de una verdad pública, más social —donde dicha verdad se irá conformando como un objeto del derecho y la política—. Estamos ante la transición que va del mundo de la Grecia arcaica al mundo de la *polis*.

En dicha transformación de la sociedad griega, las nuevas relaciones que aparecieron con la *polis* (con la urbanización de la vida humana que la aparición de la ciudad-Estado supuso) impusieron nuevos sesgos a la manipulación y difusión de lo que se aceptaba como verdad. El proceso de obtención de la verdad pasó de ser algo privado a ser un proceso público.

En los contextos del uso sagrado de la palabra, la verdad se construía privadamente y después se exponía al parecer de la comunidad; no para ser examinada sino para que fuera asentada como tal. En una sociedad agrícola, con habitantes dispersos en una gran área y confluyendo periódicamente a centros de abasto, religiosos y sociopolíticos poco poblados, se necesitaba una forma de relación con el conocimiento que permitiera la subsistencia del sistema social en cuanto tal. La relación de los centros productores

de la verdad social con los consumidores de la misma no era constante; por tanto la verdad que se establecía debía aspirar a una duración que se complementara con la poca renovación del conocimiento, efecto, entre otras cosas, de la escasa movilidad de los habitantes de sociedades como éstas. Este era un contexto favorable para la existencia funcional de los rasgos de inmutabilidad y supuesta fundamentación en lo divino de las verdades religiosas.

En contraste, con la aparición y consolidación de la *polis*, el proceso de construcción de la verdad social acusó un marcado deslizamiento hacia la esfera del dominio público profano, hacia el ámbito de lo político.³⁸ En este nuevo contexto social el punto de vista propio del hombre común y corriente, poco dado a las sutilezas de lo sagrado, tuvo mayor fuerza. La mayoría de la gente de ese centro social-político-religioso que fue la *polis*, gente ocupada habitualmente en labores menos solemnes que las religiosas, tuvo la oportunidad de contribuir con sus puntos de vista en la construcción de la verdad. La voz del ciudadano común y corriente se oía tal cual en las asambleas de la *polis*, y no es inexacto decir que el uso de ese derecho a la participación política era tomado como un privilegio que los griegos se sentían orgullosos de ejercer, no como una obligación que se deseaba evitar. Para la civilización griega de esta época, la vida pública era la cima de la vida humana y el concepto del hombre no podía separarse de la idea del ciudadano. Con el advenimiento de un nuevo tipo de sociedad, la palabra cobra importancia como herramienta de relación social y deviene un útil o instrumento político, desprendiéndose de la red de relaciones simbólico-religiosas que el pensamiento mágico le otorgaba.

Considerando ese contexto, no nos puede sorprender demasiado que los sistemas milesios explicaran el origen del cosmos con

³⁸ Este proceso tiene su apogeo en el periodo Clásico de la democracia ateniense, el cual de ahora en adelante servirá de modelo de referencia a nuestras afirmaciones sobre los mecanismos de construcción de la verdad en el ámbito de la *polis*.

procesos tan ordinarios y familiares como rarefacciones y evaporaciones. Tampoco es sorprendente que en el desarrollo de este proceso las creencias en lo sagrado o lo misterioso también devinieran objeto de escrutinio. No se puede menos que apreciar la malicia y agudeza de algunas observaciones, las cuales parecen ilustrar la salud del sentido común ordinario actuando sobre temas que antes no podían ser objeto de discusión. Hay muchas maneras de ilustrar estas afirmaciones, pero basten unos cuantos ejemplos: Jenófanes reprochó a Homero y a Hesíodo otorgar “a los dioses todo lo que es vergüenza e injuria entre los hombres: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros” (21 B 11).³⁹ Se cuenta que cuando a Diágoras de Melos le fueron mostradas las ofrendas votivas de gente que decía haberse salvado de tormentas en el mar por el hecho de haber rezado a Dios, replicó: “En ninguna parte hay ofrendas de aquellos que no se salvaron”.⁴⁰ Heráclito razonaba: “Un golpe en la cabeza entorpece el pensamiento, un golpe en el pie no tiene el mismo efecto. Esto no puede ser resultado de tener un alma inmaterial”.⁴¹ En fin, el mundo dejó de ser tratado como un acontecimiento sobrenatural y empezó a ser pensado con los conceptos y el lenguaje propios de la gente no acostumbrada a tratar con lo sagrado, con lenguaje profano y, por ende, con el pensamiento del mundo de la vida cotidiana.

El devenir de un saber sagrado en saber público-profano desactivó los mecanismos que otorgaban prestigio, procedentes de los supuestos orígenes sagrados de la verdad como construcción privada, y como complemento exigió una nueva manera de consolidar

³⁹ Jenófanes negó también la validez de la adivinación y los presagios consecuentes, poniendo en duda las creencias sobre la inspiración asociadas con tales actividades. Unas palabras del latino Lucrecio quizá sirvan para ilustrar el proceso referido: “Las religiones son sublimes para el ignorante, útiles para el político y ridículas para el que piensa”, I, 731, *apud* Cornford, *op. cit.*

⁴⁰ “Jack Huberman: el ateo citable”.

⁴¹ *Idem.*

la calidad de la palabra verdadera. Los mecanismos que producían la verdad debieron basarse en algo que estuviera más allá (y más acá) de la mera palabra de honor del hombre sagrado, a quien ya no le bastaba asegurar que entre las bambalinas de su actividad religiosa se había comprometido a la divinidad como fiadora de la verdad de sus palabras. El dueño de la palabra mágica se encontraba ante un escenario radicalmente diferente: en los espacios abiertos del uso democrático de la palabra no se podía ocultar ningún truco con telones y paredes falsas, se debía convencer de la legitimidad de lo sostenido por algún otro medio.

El proceso de construcción de la verdad social está expuesto a los ojos de todo mundo y todo mundo, si así lo desea, puede seguir y objetar los pasos de dicho proceso. De ahí que este proceso demande del ejecutante una habilidad que demuestre positivamente la verdad de su palabra. En estos terrenos, la verdad debió construirse si no *con* todos, sí *ante* todos, de manera que los mecanismos para lograr el consenso con respecto de las bondades epistémicas de una afirmación dejaron de ser religiosos y entraron a terrenos profanos, públicos. Con el aumento del uso de lo que podemos llamar la “palabra-profana” (la cual a su vez quizás podríamos dividir en la “palabra-diálogo” y la “palabra-discurso”) se privilegiaron y, gracias a ello, se afilaron las herramientas que de alguna manera la distinguen: un lenguaje que busca ser explícito (que, entre otras cosas, permite la comprensión suficiente para mantener el intercambio comunicativo) y que opera con razonamientos (no con intuiciones) que posibilitan la demostración argumental.

La sociedad de la *polis* implicó para el sujeto la aparición de una nueva relación con la palabra que le llevaría a concebirse sujeto de argumentación y sujeto político. Todo esto ocurrió en detrimento de la meditación y la contemplación que solemos pensar

como propias del pensamiento poético: la velocidad del pensamiento verbalizado es una velocidad que el lenguaje impone a la construcción del hecho cognitivo, velocidad que determina la cognición en gran manera. Tal velocidad de procesamiento es distinta a la de la meditación del hombre religioso y del poeta —en gran medida ajenas a los mecanismos sociales de validación y consenso que construyen la verdad profana— y, probablemente, a la del sabio presocrático. Puede conjeturarse que la comprensión generada en sendos pensamientos estuvo en gran medida determinada por los usos de aplicación de las herramientas de las que echaban mano: la palabra-profana o la palabra-sagrada.

Históricamente el filósofo presocrático aparece como una figura de transición entre las figuras del sacerdote, el adivino y el poeta, como representativas del mundo del hombre de pensamiento mágico-religioso, y la figura del legislador como propia del mundo del *animal político* (Aristóteles *dixit*). El filósofo presocrático está entre el *saber revelado por inspiración o don divino* y el *saber construido por medio de una investigación jurídica*⁴² de la verdad, y su consecuente aceptación por medio de un fallo que legitimará posteriormente el consenso sobre la misma. Con la *polis* se inicia la construcción de una verdad social distinta: la verdad deja de ser un efecto del supuesto contacto de algunos hombres con la divinidad, privilegio de una casta; la verdad pasa a ser efecto de un nuevo tipo de contacto entre los hombres, producto de una nueva forma específica de relación social, privilegio de todos los ciudadanos: la democracia. Se puede considerar la figura del sabio presocrático como un momento de transición en este proceso.

⁴² Véase Foucault, *op. cit.*

Usos sociales de la palabra y la aparición de la filosofía como disciplina de obtención de la verdad

Nuestras formas de percibir y pensar generalmente están impregnadas por los supuestos sociopolíticos, económicos y culturales dominantes del periodo en que nos toca vivir. Es a partir de dichos supuestos desde donde se construye una realidad que tiende a confirmarse *en* y *con* nuestras prácticas, puesto que es a partir de los mismos donde se trazan distinciones, se describe, categoriza y, claro, se confeccionan hipótesis. Es plausible pensar que las tendencias explicativas se producen en gran medida gracias a la perspectiva que el entorno cultural determina en los sujetos, a los presupuestos básicos que una época acepta sin ser siquiera consciente de ello.

En gran medida las inclinaciones interpretativas de las personas de una época están determinadas por los contextos ideológicos vigentes en la misma. Aunque, en el extremo opuesto, existen los grupos contestatarios o disidentes, corrientes ideológicas que perduran como reliquia pero que no llegan a ser un discurso de mayorías —como en el caso de Efraín Bartolomé y otros “oficiantes” de la Diosa que sobreviven en nuestra época—. Estas ideologías minoritarias subsisten a veces sólo debido a ese peculiar carácter de quienes gustan de asumir la resistencia como un heroísmo y un deber; por nuestra parte, tentados por la malicia podríamos pensar que lo que de alguna manera mantiene en pie a estas minorías peculiares es la creencia de vivir en

oposición con la época, oposición que les impide caer al suelo por su propio impulso.

Los pensadores presocráticos, por su parte, no fueron ajenos a su entorno, de manera que sus formas y métodos para pensar y producir la verdad debieron estar contaminados por las ideas propias de su tiempo (hay que tener en cuenta que no se pueden trazar distinciones tajantes entre mentalidades coexistentes y que, con frecuencia, ciertas ideas trabajan oscuramente sin llegar a ser formuladas de manera explícita). Consciente o no de ello, el presocrático —como todo sujeto de conocimiento— poseyó un marco de referencia teórico, un modelo de conocimiento que impregnaba su observación. Desde ahí hacía énfasis en ciertos aspectos de los hechos observados, apuntando desde su perspectiva lo que le parecía significativo o, dicho de otra forma, lo que podía ver. De esta manera se construye el hecho que se describe; de esta manera se categoriza, se interpreta y se forma una hipótesis de qué, para qué y por qué sucede lo que sucede. “Uno ve lo que construye y construye lo que ve”, sostiene el constructivismo de Palo Alto: “una descripción (del universo) implica a quien lo describe”.⁴³ De aquí que sea más sensato ver la figura del pensador presocrático no en función del científico moderno, sino en función de, por una parte, los maestros de verdad de la sociedad arcaica y, por otra, de las nuevas relaciones sociales que el proceso del establecimiento y consolidación de la *polis* exigió a los hombres que lo realizaron.⁴⁴

Cabe aclarar que no pretendo sugerir una explicación de la aparición de la filosofía como un puro desarrollo lógico de las premisas poéticas y proféticas, sino resaltar ciertas continuidades de los primeros pensadores que solemos considerar filósofos con respecto de algunas figuras de su entorno, continuidades que a

⁴³ Véase Marcelo Ceberio y Paul Watzlawick, *La construcción del universo...*, p. 132.

⁴⁴ Véase Paul Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*.

mi parecer los hacen inteligibles desde su contexto. No es esto la postulación de la hipótesis de que el pensamiento racional se logra apoyándose en las estructuras del mito (la idea de Cornford y Fränkel), sino una elucubración sobre el apoyo que el desarrollo del pensamiento racional recibió de las estructuras sociales y culturales de su tiempo. Dicho de otra manera: una explicitación del apoyo que el razonamiento como método para obtener la verdad recibió de las estructuras que en un principio arrojaban y prestigiaban a la palabra mítica como la única palabra verdadera.

En el paso de la esfera religiosa a la política, de lo sagrado a lo profano, los conceptos propios de la *polis* empezaron a instrumentarse como útiles para hacer asequible la verdad. La verdad empezó a ser pensada desde la nueva perspectiva del hombre de la *polis* abandonando en gran medida la fundamentación religiosa de la palabra, y con ello se hizo necesario un reacomodo conceptual —que, dicho sea de paso, no dejó de producir sus propios problemas—. El rito y la ceremonia de la obtención de la verdad dejaron de ser místico-religiosos para volverse jurídico-políticos. Cabe agregar que el sofista es una conclusión natural de este proceso de transformación de la figura de los maestros de la verdad, la transformación de la figura productora de la verdad: del perfil de un inspirado al de un técnico de la palabra.

El sabio presocrático aparece como una figura cercana al oficiante religioso en su veneración por el conocimiento y su enunciación de las verdades de las que se cree en posesión. En contraste, la decisión del presocrático de utilizar la escritura para asentar su verdad lo asimila, por otra parte, a la *polis* y a una verdad de carácter exotérico, público. En contra de esto último podría argüirse que la pertenencia a la *polis* no se asumió de manera abierta y que incluso hubo un intento decidido de los mismos pensadores por marcar distancias con respecto a la muchedumbre, pero distanciarse de una clase de la *polis* no es distanciarse del organismo

político. En un entorno social en el que la participación del hombre ordinario en la vida política produjo contactos de éste con disciplinas de la palabra y de la verdad que habían estado reservadas para un grupo cerrado de personas, las arrogancias de los pensadores presocráticos ante la comunidad se pueden pensar como reacción “clasista”, una herencia de las figuras de las que reciben sus modelos de relación con la palabra verdadera, o bien, como la muestra prístina de ese frecuente desprecio con que el intelectual suele mirar al vulgo; el carácter híbrido de la figura presocrática admite las dos posibilidades.

El carácter argumentativo del discurso del presocrático acusa un método de validación de la verdad que tiene que ver con la forma de las discusiones en la asamblea, con la argumentación legal, con la palabra de las democracias. En este sentido el caso de Parménides es paradigmático del carácter anfibia del sabio presocrático. En la manera de ver del eleata, la verdad de su discurso le es dada por la divinidad, por boca de ésta adquiere su conocimiento. La diosa Verdad (*Alétheia*) le entera de, “por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda; por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera”.⁴⁵ La filosofía y su verdad cobran aquí un carácter totalmente reverencial en cuanto que son transcripción de lo dictado por una instancia superior y no el mero producto de una actividad como cualquier otra; en contraste y complemento el entramado lógico de la argumentación de Parménides (su método y el carácter ideal de sus objetos) ha sido desde la Antigüedad objeto de admiración.

Hay que recalcar que pese a esta creencia sobre la relación que el sabio presocrático establece con la verdad, el pensador no es un vidente o un profeta, aunque su impulso, su apego y su reverencia por el conocimiento lo pudieran asemejar a estas figuras. En

⁴⁵ Parménides, 28 B, 28-32.

su metodología hay una coherencia intelectual que estructura un conocimiento con base en la reflexión, en un mero deducir lógico, en una seria reflexión que busca ofrecer respuestas inequívocamente claras y que, significativamente, puede ser entendido y analizado por todo aquel que sea capaz de seguir un argumento.

En general, aunque a veces se ofrece en forma enigmática, el saber es más exotérico que oculto. Un saber producido por una casta de sabios no constituida como institución. Un saber que se expone públicamente por escrito al parecer de la comunidad política; de ahí que, salvo las restricciones pertinentes que supone el caso de la secta pitagórica, pueda sostenerse la afirmación de su exoterismo. El trabajo del sabio presocrático aparece anfibiamente comprometido: con el saber revelado por una parte y, por otra, con la comunidad social en general, no con la meramente religiosa. Con la exposición pública implicada en el quehacer del presocrático, la palabra de la divinidad, la palabra verdadera, se introduce en el ámbito político, escapando así a los márgenes de los espacios destinados a lo sagrado. Es a esta luz que la palabra de la verdad divina se hará filosofía.

La aparición de la filosofía puede ser entendida como el inicio de la producción de la verdad *para y por* el ámbito político, un proceso de secularización de la palabra mágico-religiosa. Puede decirse que la comunidad comenzó a apropiarse de la verdad y que con ello nació un nuevo uso de la misma, el cual terminó por constituirse en una nueva disciplina de manejo de la verdad y de relación del sujeto productor de la verdad con ésta. Desde esta perspectiva la filosofía aparece como una actividad relativamente más cercana al hombre común y corriente que al poseedor de un don, como un trabajo que reivindicaba en algún sentido (probablemente sin proponérselo en un principio) habilidades comunes a un mayor número de hombres, si no es que a todos los que tuvieran disposición, y no a una mera casta de privilegiados. Es fácil ver la aparición

del movimiento sofístico como una lógica continuación de esta tendencia, aunque la sofística se manifieste claramente más preocupada por el consenso que por el concepto.

Recapitulando: aunque los orígenes y linajes de su actividad lo acerquen a lo místico, para explicar el quehacer presocrático no deben reducirse los afanes del sabio a un atemporal deseo de entender, a un puro elemento intelectual; su esfuerzo se debe contextualizar en el marco de un proceso de democratización del uso y producción social del conocimiento. Alejado, y por mucho, de la preocupación moderna de instrumentar prácticamente un *logos* sobre la naturaleza para lograr el dominio de la misma, el discurso presocrático puede entenderse como un acercamiento de la nueva manera de pensar propia del hombre de la *polis* a los tópicos que habían ocupado el pensamiento de una época previa a dicha *polis*, época que no estuvo particularmente interesada en el pensamiento ético y político.

En esta explicación del mundo en que participa la inteligencia del nuevo sujeto de la *polis*, las predicciones de una teoría con anclajes en el pensamiento profano-ordinario solicitarían una congruencia en las explicaciones que vetaría poco a poco la tentación de solicitar la ayuda del misterio, éste es un escenario donde ya campea el sentido común. En otras palabras, el presocrático puede ser pensado como símbolo de una transición intelectual: la del hombre arcaico al hombre de la *polis*. En los métodos de obtención de la verdad (formas jurídicas de investigación) y en algunas de las temáticas que anticipan al sofista se reconoce plenamente a la ciudad (pero no en sus temas); es en esos rumbos donde creo que deberíamos buscar la explicación de por qué la teoría de la *polis* desplazó a la de la *physis*.

Por último no quisiera soslayar una objeción que fácilmente podría venir a la mente. Aunque es posible considerar las actividades privadas e iniciáticas de la secta religiosa pitagórica como

impugnación contra la afirmación de mayor exoterismo del pensamiento presocrático, dichas actividades son una peculiaridad que debe aceptarse como propia de ese grupo y no de todos los pensadores presocráticos. Se debe tener en cuenta que, por otra parte, en ciertos aspectos los pitagóricos no se preocuparon por celar demasiado el producto de su actividad: su matemática —ejemplo ineludible— era algo que podía ser juzgado por cualquiera que tuviera a bien seguir el proceso de construcción de los resultados. Se puede pensar que el carácter exotérico del aspecto matemático de su trabajo responde al hecho de que tal aspecto resistía un examen crítico, incluso el de aquellos que en nada compartían sus premisas de índole religiosa. Esto es, el carácter exotérico de su matemática se debe al hecho de que su evidencia resistía el examen “profanatorio” al que las mentes ajenas a la secta podían someterle; suerte que probablemente no podrían compartir todas las otras creencias de la secta.

De la palabra sagrada a la palabra como mercancía

En contrapartida de la figura del presocrático, atendamos por un momento la figura del sofista. De éste puede decirse que, en términos generales, elabora su pensamiento teniendo en perspectiva la finalidad práctica de su teoría en el ámbito político. Esto es, su reflexión es un medio instrumentado para obtener un fin diferente que la teoría misma. En todo caso, su proyecto es ofrecer una técnica secularizada de la palabra a todo aquél que quiera aprenderla y pueda pagar por ella (véase el diálogo platónico *Gorgias*). Reforzando el matiz vale decir que el pensamiento del sofista es un pensamiento que no parece concebible y que no hace sentido sin la retribución pecuniaria que aporte el discipulado, un pensamiento por y para discursar sobre temas de índole pedestre y, con frecuencia, con un mero interés egoísta.

El tránsito del pensamiento presocrático al del sofista pareciera referir un caminar inverso al del hombre que obtiene una experiencia poética. En la experiencia poética la razón discursiva cede su sitio a otra actividad poco conocida, que en virtud del misterio de su constitución —quizás al principio inquietante— permite al hombre que la sufre entregarse a ella con la convicción de estarse dando a un algo distinto de sí mismo. “Entregarse a algo” o convertirse en instrumento, pues como hemos visto a este hombre no le parece ser el hacedor último de su propia actividad, sino receptor pasivo de la misma, una especie de transcriptor de una voz

que no obedece a la voluntad del que la percibe, sino a ella misma.⁴⁶ Hay que recalcar que el trabajo del poeta es privilegiar el uso de una inteligencia poco intencional, no especialmente preocupada por la lógica o la racionalidad, propiciar una suerte de espera activa de la voz surgida de un rumiar inconsciente, de un proceso lento de muda incubación que, en gran medida, escapa a su control. El poeta parece estar a merced de su don, al que incita e invoca, pero al cual no manipula ni conduce.

El poeta se entrega a la expresión exquisita de su experiencia y los poemas van adquiriendo coherencia a través de un sistema propio de ritmos, sentidos e imágenes que responde a las inquietudes profundas del creador. Éste apela a su intuición para interpretar los signos de su experiencia y encuentra en sus palabras las asociaciones que son las ligas íntimas de una red invisible de semejanzas entre las cosas; semejanzas que frecuentemente pasan inadvertidas hasta que las menciona el poeta, de ahí que las palabras del poeta más que un modo de expresión le parezcan a él mismo un modo de participar de la realidad. No es extraño que para el poeta, los poemas —o *la Poesía*— aparezcan como una realidad más confiable, una realidad completa (sensible e intelectual), una realidad que se basta a sí misma.

En contraste, la oferta intelectual del sofista es el manejo lúcido de la palabra y la subordinación del discurso a cualesquiera que sean los intereses que el usuario de la palabra tenga a bien. Para este pensador lo importante no es la “iluminación” que producirá la palabra —cualquiera que fuera su índole, religiosa, epistémica, etcétera—, lo importante es la intención previa a la misma: poder mercarla; esto es, la posibilidad de igualarla a otro bien de índole diferente que la sabiduría misma para poder intercambiarla

⁴⁶ El proceso lo reconocen muchos escritores actuales. Por ejemplo, Antonio Porchia tituló su libro de aforismos *Voces* porque, según él, parecía que sus textos le eran dictados interiormente por una voz distinta de la suya, “simplemente era que se dejaba tomar por la palabra”, *Material de lectura* 133.

en negocio productivo. La palabra ha devenido mercancía y no parece imponerse por sí misma ni arrebatarse al hablante, sino que éste hace uso de la misma a voluntad y cálculo. El pensador no es ya una especie de iluminado, sino un trabajador a sueldo; podría decirse —exagerando rudamente la nota— que es un mercenario intelectual cada vez más ajeno a los usos sagrados de la palabra poético-profética.

Sin embargo, puesta en contexto la actitud del sofista, lo que en el fondo debió escandalizar al filósofo antiguo sería más la intención originadora de la teoría sofística, que el hecho mismo de cobrar por la enseñanza. Si uno considera sólo términos cuantitativos, las ganancias de adivinos, sacerdotes y poetas (quienes también cobraban por su palabra) no deberían ser menos escandalosas que los beneficios que obtenían los sofistas. En el límite, los sofistas eran maestros y educadores de la sociedad democrática y los poetas, por su parte, eran, con suma frecuencia, parásitos de la aristocracia que pagaba para embellecer su pasado con cánticos. Sin embargo, el prestigio que beneficiaba a los poetas ante los ojos de la gente fue proporcionalmente inverso al que en su momento gozaron aquellos que ejercieron el oficio del sofista. Esto fue así porque la tradición de la palabra del pensamiento mágico-religioso estaba muy fresca, de manera que aquellos con reminiscencias de la palabra sagrada no podrían menos que escandalizarse ante la actitud de la vanguardia intelectual que volvió al *logos* divino un objeto corriente en el mercado.

El pasado ágrafo

En las culturas sin escritura o *primitivas* —como era costumbre llamarlas hasta la primera mitad del siglo xx— el prestigio y la importancia de la palabra son distintos que en las nuestras. En *Oralidad y escritura*, Walter Ong afirma que para las culturas ágrafas la palabra tiene una dimensión distinta que en las sociedades actuales, una dimensión quizás ininteligible desde nuestros criterios. En aquellas sociedades la posibilidad de conservar la palabra está limitada a los recursos de la memoria, por eso la tradición oral y los personajes que se encargan de conservarla, tienen y desempeñan un papel importantísimo. A saber, el papel de guardar aquello que se considera digno de ocupar un lugar en el archivo mnémico; sensiblemente mucho más limitado que el de cualquier otro pueblo que pueda hacer uso de la poderosa herramienta que es la palabra escrita. En todo caso, las posibilidades mnémicas de los especialistas del caso no dejan de ser impresionantes:

Ha comprobado Murko que los cantores bosnios musulmanes dominan como término medio más de 30 o 40 cantos, algunos más de 80 o 100, e incluso más de 140. Algunos cantos tienen una duración de dos y tres horas y otros más. Algunos pueden llegar a siete y ocho horas, con pausas, y requieren una o más noches hasta el alba para su ejecución (173, 18; 176, 18 s.; 1919, 284). Cuarenta y

tres horas de canto significa un repertorio de 120 horas de recitado, incluyendo las pausas. En Agram, del 10 de enero al 17 de febrero de 1887, Salko Voinikovic dictó 90 cantos con más de 80 000 versos de diez sílabas.

Ello ocupó siete manuscritos en folio equivalentes a más de dos mil páginas impresas equivalentes a 80 horas de recitado sin incluir las pausas. En conjunto, 80 000 versos de diez sílabas equivalen a 52 000 exámenes homéricos, es decir el doble de la *Ilíada* y la *Odisea* juntas, o bien a 15 libros más que el ciclo troyano completo con sus 77 libros.⁴⁷

Por estar atendida a las limitaciones de la memoria, la tradición oral no tiene gran margen para lo que pudiera considerarse frivolidad y lujo; de manera que es posible esperar que el conocimiento guardado sea sólo el que es de gran importancia para la comunidad. Este mecanismo de selección suele conservar el conocimiento que ha facilitado las posibilidades de sobrevivencia de la comunidad en cuanto tal: sus valores, costumbres, saberes, historia, creencias. Todo esto no niega la existencia de una constante reelaboración a que los cantores, rapsodas y, en general, todos los participantes de la tradición de una sociedad ágrafa someten a sus materiales. La oralidad es, en el fondo, una participación activa en la configuración de los materiales que tienen una estructura general propia y reconocible en los aspectos que no son de detalle, éstos, por su parte, en cada ocasión son reinterpretados de manera personal por el transmisor o ejecutante con la introducción de los cambios propios de cada caso. En un sentido estricto, todo lo dicho en una cultura sin escritura es dicho una sola y única vez.

⁴⁷ "Jure Juric de Gromiljak cantó ante el bajá Banja-Luka durante tres meses, desde la tarde a la medianoche, sin que se le permitiera ciertamente repetir muchas cosas" (176, 19), Hermann Fränkel, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica...*, p. 36.

Una razón meramente cuantitativa nos permite deducir una diferencia de carácter cualitativo en el valor de la palabra: siendo muy limitado el número de palabras que pueden recordarse, en la mayoría de los casos sólo perduran las palabras dignas de memoria. Lo memorizado será así, en último término, lo que haya pasado el filtro de los criterios de selección de la comunidad, recuérdese siempre que “vemos y oímos y experimentamos en gran parte como lo hacemos porque los hábitos de lenguaje de nuestra comunidad predisponen ciertas elecciones de interpretación”.⁴⁸ En general, es común que los criterios de elección de la memoria de la comunidad sean de carácter variopinto; pero es plausible imaginar que entre las temáticas se encuentren las de índole religiosa, medicinal, moral e histórica.

Es natural que una vez que el conocimiento que la comunidad ha considerado importante conservar ocupa un lugar en la memoria, entonces se establezca una férrea resistencia contra los intentos por removerlo: los mecanismos que en un principio la comunidad adoptó para su conservación obrarán como guardianes, de ellos ha dependido y dependerá que el saber que ha sido valioso para la comunidad no se pierda. Este proceso de formación del conocimiento tradicional suele ser conservador y, si se apura, dogmático.

Con estos precedentes es fácil pensar que en general la literatura no nació, ni ha podido ser pensada desde un principio, como una disciplina artística ni como un mero entretenimiento; sino que su labor se inicia en gran medida como una conservación del patrimonio de las tradiciones compartidas por la comunidad. Es decir, para explicar esta actividad uno debe referirse a un objetivo práctico más allá de la esfera artística. En este sentido, cuando se ha pensado en la *Iliada* meramente como una obra literaria, se le ha

⁴⁸ Sapir apud Philip E. Vernon, *Inteligencia y entorno cultural*, p. 82.

visto desde el horizonte de interpretación propio de una época — no sólo con escritura sino— *con* literatura, y sin considerar el contexto sociohistórico que le dio el significado con que fue creada. Desde otra perspectiva puede pensarse que en dicha obra, al haber sido escrita en un tiempo inmediatamente posterior a que la sociedad griega creó el alfabeto —en el que la “literatura” todavía se transmitía oralmente y en que la clase letrada era muy pequeña—, las intenciones que motivaron su creación y su posterior traslado a la letra no podrían reducirse a las de carácter puramente estético. Sin embargo, es justo esta interpretación esteticista de la literatura homérica la que los estudios clásicos del XIX y el XX tuvieron a bien aceptar.⁴⁹

Cabe mencionar, en contraparte, la hipótesis de Valerio Manfredi para explicar la necesidad de la transcripción al papel de las historias de la *Iliada* y la *Odisea* desde la memoria de algún bardo griego. Manfredi cree que muy probablemente fue la colonización lo que favoreció la transcripción de poemas que antes eran transmitidos sólo oralmente: los grupos que dejaban Grecia e iban a colonizar tierra ignota necesitaban el patrimonio de los poemas y, para hombres que no sabían qué les deparaba el futuro, llevar a un especialista de la memoria entre la tripulación constituía quizá una mala elección de menaje. En este sentido, Manfredi señala que, en lugar de cargar los volúmenes de una enciclopedia, hoy día es fácil portar un disco o una memoria electrónica que contenga toda una biblioteca; algo similar puede pensarse para el caso de los griegos que tenían que ir a fundar colonias. Después de que se inventó la

⁴⁹ Época que va del Romanticismo hasta ya bien entrado el siglo XX. Véanse como ejemplos Bowra, *La literatura griega*, y Alfonso Reyes, “Los poemas homéricos” y “Afición de Grecia”, *Obras completas*, t. XIX; para un panorama crítico general véase el libro citado de Martín Bernal, *Atenea negra*. Como dato curioso cabe anotar que Reyes (confróntense páginas 372-376) aplaude la iniciativa pedagógica helena de usar el texto de Homero para la enseñanza, por ser de una imaginaria más moderna que, por ejemplo, Hesíodo, como si esta iniciativa perteneciera a un plan de enseñanza general. Según Reyes, la idea de los griegos era poner a todo el pueblo heleno a la altura de la familia jónica, por cierto, la más racional de todas.

escritura las opciones de aquellos que partían fueron llevar a un poeta o llevar los libros de la *Iliada* y la *Odisea*; el dilema podría plantearse así: “los poetas comen, beben, pueden enfermarse, morir pronto, ser heridos”; en cambio un libro no tiene ese tipo de inconvenientes.⁵⁰

De manera que pensar la *Iliada* y la *Odisea* a la manera del siglo XIX y principios del XX, es atribuir a la mentalidad griega la característica muy propia de la moderna: crear un arte emancipado del dominio de otros intereses, como la religiosidad o la memoria histórica; sin embargo, hay que decirlo, es más plausible creer que la *Iliada* fue un libro religioso. (Me interesa dejar claro, por mor del argumento, que sólo estoy afirmando el carácter religioso de la *Iliada* y no digo que éste sea un libro sagrado; es decir, la *Iliada* es un libro que no se ofrece a sí mismo como portador de una revelación o de una doctrina, sino que más bien parece solazarse en la contemplación del mundo de los dioses y de las relaciones que establecían con los hombres).⁵¹ Dicho de otra manera, acercarse a la obra de Homero como a una novela es una proyección de la mentalidad que descifra dicha obra en cuanto signo lingüístico; es totalmente cierto que la *Iliada* y la *Odisea* han sido clásicos tanto para los griegos como para la tradición occidental, pero a nivel estético y cognoscitivo esa afirmación significa cosas distintas para sendas tradiciones: la lectura que hicieron los griegos fue diferente que la nuestra. En este sentido es importante recordar unas palabras de Borges: “Clásico es aquel libro que una nación o un grupo de naciones o el largo tiempo han decidido leer como si en sus páginas todo fuera deliberado, fatal, profundo como el cosmos y capaz

⁵⁰ Valerio Manfredi en “Storytelling & History Writing: Which Came First?”

⁵¹ Cabe recalcar que con suma frecuencia se ha llegado al extremo de afirmar que la religión homérica no fue un verdadero culto o el verdadero culto religioso de su tiempo, sino una mera invención poética. Dodds, en *Los griegos y lo irracional*, anota a diversos autores —Murray, Mazon, Bowra, entre otros— como sujetos concretos de esta acusación.

de interpretaciones sin término. Previsiblemente, esas decisiones varían [...] una preferencia bien puede ser una superstición”.⁵²

Apuntalando mi posición, puede afirmarse que la creencia decimonónica en un arte griego emancipado de otras esferas culturales es perfectamente objetable con base en lo que hoy sabemos sobre las sociedades antiguas. En este sentido no es poco lo que podría deducirse del hecho de que no hace mucho tiempo no había ni museos, ni galerías ni otros recintos para la exposición de artículos con funciones puramente estéticas o que no estuvieran relacionados con la vida cotidiana; las vanguardias y la emancipación del arte son un fenómeno reciente. Es demasiado audaz ignorar el desarrollo de la capacidad de abstraer contenidos emocionales por medio de una evocación voluntaria, propia de la creación artística contemporánea, y usarla como una propiedad característica del genio griego para así poder atribuir una perspectiva puramente literaria a la obra de Homero.

Vale decir aquí que los motivos estéticos existieron, pero incluso con respecto a una obra como la *Iliada*, que para Occidente ha sido un canon en ese sentido, hay bases suficientes para creer que no fueron los motivos más importantes. La *Iliada* era memorizada por los niños en largas horas de estudio como parte de su educación, su *paideia*, pues el libro no sólo es una obra de arte, sino que es un libro religioso —no sagrado—. El griego no lo admiraba como, digamos, el hispanohablante venera y memoriza partes de *El Quijote*; el griego lo estudiaba porque la *Iliada* era la manifestación escrita de una cosmovisión religiosa —además de cultural y antropológica—. Lo divino está en la base de todo lo que sucede en la *Iliada*, no sólo ocurre que los dioses y los híbridos de hombres y divinidades actúan en la trama, lo divino también ocurre en referencia con los objetos naturales y cotidianos:

⁵² Borges, “Sobre los clásicos”, p. 281.

El mito era su gran maestro en todas las cosas relativas al espíritu. Con él aprendían la moralidad y las reglas de conducta, las virtudes de la nobleza, el criterio del justo medio y la amenaza de la *hybris*; de él sacaban información sobre la raza y la cultura e incluso la política. ¿Por ventura no se acusó a Solón y a Pisístrato de falsificar el texto de la *Iliada*, interpolando dos versos para conferir autoridad homérica a la conquista de Salamina a los megarenses?⁵³

En este escenario puede entenderse que a la figura del poeta no se le haya considerado sólo como la de un hábil recitador o contador de historias, o como la de un artista en el sentido moderno, sino que su labor se haya visto como algo mucho más importante que un mero divertimento ocioso. Ante los ojos de la comunidad arcaica, la relación de una figura como la del poeta con la palabra se explica y, en gran medida, se justifica como la de una relación de un representante de la comunidad humana con la divinidad y, por supuesto, con la verdad que viene de lo sagrado. Por medio de su memoria, el poeta se ponía en contacto directo con el saber de la comunidad, accedía al mundo de los dioses y titanes, el verbo poético era un verbo religioso y el hombre que lo entonaba tenía ante esa comunidad un don nada ordinario.

El hecho de que, según el mito, las Musas sean hijas de Mnemosine, la memoria, habla significativamente de la idea que se tenía del carácter de la relación entre la memoria por un lado y, por otro, la inspiración y —en ciertas ocasiones— la verdad (y de paso hace un guiño a la teoría del conocimiento de Platón, en cuanto que para ésta conocer es recordar). Es significativo también que, en contraste, la sofística haya desarrollado la mnemotecnica como un saber secularizado útil para recordar discursos políticos. La secularización de los usos especializados de la memoria afectó a creencias

⁵³ M.I. Finley, "Mito, memoria e historia", p. 16.

que tenían raíces en la época arcaica —y en el mundo ágrafo—, cuando la poesía era hija de la memoria y ésta era la fuente de todas las verdades importantes de la comunidad. Al dar elementos para dudar de la creencia de que la poesía y la verdad manaban de la misma fuente, se marcó la hora final del estatus de inspirado por la divinidad que hasta entonces le había sido concedido al poeta.

El poder de la palabra

El poder atribuido a la palabra por las sociedades de pensamiento mágico es distinto que el de las modernas funciones comunicativas; para tales sociedades la palabra puede producir algo más que la persuasión o el acuerdo de voluntades a favor de los intereses de algún usuario. La palabra no es un mero elemento del sistema de comunicación como lo concebimos actualmente. A manera de ilustración de estas afirmaciones, atenderemos aquí a cierto uso peculiar de los nombres.

En el pensamiento mágico hay una conexión especial entre las cosas y la palabra que las designa “verdaderamente”, pudiera decirse que algo así como la “esencia” de las cosas estuviera contenida en su nombre verdadero. Ese nombre es una invocación a las cosas mismas, un llamado al misterio de su constitución esencial. El nombre guarda las características esenciales de lo nombrado, es una especie de espacio mágico en el que confluyen las características que no sólo le dan significado al concepto, sino también que conforman al referente en cuanto tal. Aunado a esto, en esas sociedades se acepta la existencia de *un saber*⁵⁴ del manejo de la palabra que otorga poder sobre lo que es nombrado.⁵⁵ En un relato de la

⁵⁴ Utilizo la palabra “saber” para distinguirla del concepto de “técnica”, para poner de relieve diferencias del uso de la palabra de la época homérica y presocrática con respecto a la etapa sofística.

⁵⁵ Cfr. Ong, *op. cit.*

Britania precristiana citado por Robert Graves leemos: “En esa batalla había un hombre que a menos que se conociera su nombre no podía ser vencido y había en el otro lado una mujer llamada *Achren* y a menos que su nombre fuese conocido su bando no podía ser vencido”.⁵⁶ Naturalmente que el nombre que se debía conocer no era público, sino un nombre secreto y —lo más importante— verdadero (lo que sea que esto hubiera querido decir). Un nombre mágico que proporciona a quien lo dice un rango de acción que no es ordinario.

La creencia en un uso de las palabras como éste delata presupuestos interesantísimos sobre las propiedades del lenguaje en el contexto del pensamiento mágico: se sugiere claramente un uso mágico del lenguaje que se contrapone a un uso ordinario. Así como hay un lenguaje de uso cotidiano, puede decirse que hay un uso de la palabra relacionado con una esfera distinta que la de vida ordinaria y profana. La palabra no era en tales escenarios sagrados un instrumento de comunicación, sino un símbolo religioso; su significado estaba dado más por el contexto ideológico que por el intercambio comunicativo. Enmarcada en estos contextos puede conjeturarse que la idea de la verdad se debió originar con una gran carga simbólica a favor, quizá la de ser algo propio de la divinidad.

Cuando tal idea se introdujo a la esfera profana-ordinaria, llevó consigo el prestigio que la tradición de lo sagrado le había otorgado y regaló a los propios mecanismos de obtención de la verdad de la *polis* con el presente de su fama y abolengo divino. La búsqueda de la verdad en la esfera ordinaria se inició con la solemne importancia que la esfera de lo sagrado había investido a su propia idea de la verdad. Desde esta perspectiva debe pensarse el prestigio del que gozaron los primeros filósofos —que posteriormente los sofistas se encargarían de destruir—, un prestigio de los saberes

⁵⁶ Graves, *La diosa blanca*, p. 59.

tradicionales que puede pensarse en oposición al de las actividades técnicas de los saberes transmisibles de la *polis*.

La figura del pensador presocrático se incorporó al tejido social cargada de las asociaciones que la figura de un maestro de verdad de la sociedad arcaica despertaba y, aunque su saber era de índole distinta —un saber racionalmente deducido—, gozó del prestigio que la palabra sagrada todavía tenía impoluto en la sociedad de su tiempo. Como el intercambio comunicativo no es un mero intercambio de contenidos de significado, sino que es sobre todo una relación humana enmarcada en una situación particular que se extiende más allá de lo meramente lingüístico, ante los ojos de la sociedad griega lo que el presocrático decía tenía el aura del significado de lo sagrado verdadero. La filosofía, la “verdad” filosófica, nace en sábanas de seda divina, aunque después reniegue de su origen.

Regresemos por un momento a los atributos de la palabra en los terrenos del pensamiento mágico-religioso. En ese tipo de pensamiento la palabra mágica tiene una relación causal con el referente; el conocimiento de los nombres verdaderos de las cosas y un saber relativo a los usos de esos nombres otorgan poder. Las figuras de los maestros de verdad, los hombres que conocen la palabra y sus usos, están en posesión de una relación extralingüística, mágica, con el mundo. Estos hombres ejercen algún tipo de poder sobre lo nombrado: “En la Antigüedad, una vez que se descubría el nombre secreto de un dios, los enemigos de sus seguidores podían utilizarlo para perjudicarlos con su magia [...] los romanos, lo mismo que los judíos, ocultaban el nombre secreto de su dios guardián con un cuidado extraordinario”.⁵⁷

⁵⁷ Graves, *op. cit.*, pp. 58-59.

En estos escenarios son explicables los afanes que buscan, en contrapartida, el descubrimiento de la magia de la palabra, del nombre, de la fórmula:

Por virtud de una multitud de procedimientos extraños e intervenciones fantásticas, se intenta apoderarse de lo religioso, de lo misterioso, colmarse de ello y hasta identificarse con él. Estos procedimientos son de dos clases: una identificación de uno mismo con el numen por actos mágico-culturales, como fórmulas, bendiciones, conjuros, consagraciones, sortilegios; y otra por las prácticas chamanísticas.⁵⁸

Haciendo una digresión digamos que probablemente es en referencia a un marco como éste, donde cobra sentido la obsesión judía por los nombres de Dios en la práctica de la Cábala. Por otro lado, pero siguiendo con los ejemplos judíos, también es en referencia a un origen como éste que se pueden entender las motivaciones del tercer mandamiento: en esos tiempos para el código hebreo mencionar a Dios en vano era molestar al Dios evocado-invocado, quien de esta manera era inquietado en vano con la palabra.

* * *

A estas alturas, la tentación de insinuar relaciones entre el *logos* filosófico y los usos sagrados de la palabra en el pensamiento presocrático quizás es mayor de lo que podría tener derecho de acuerdo con lo establecido hasta ahora; sin embargo, hay un par de ideas que vale la pena arriesgar. El hecho de que la reflexión filosófica haya aplicado el *logos* a la naturaleza, y no al hombre mismo, señala a la naturaleza como a objeto preeminente, el digno de la

⁵⁸ Rudolf Otto, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, p. 56.

reflexión filosófica prístina. El hecho es que entender a la naturaleza fue el primer problema que atrajo al pensador filosófico y, en un contexto mágico, no es extravagante pensar que el aura de lo sagrado acompañaba a la *physis* en cuanto misterio ontológico. En este mismo contexto la palabra del *physico* presocrático pudo haber sido concebida como la manifestación verbal de la verdad del Ser; esto es, la idea de una naturaleza como hierofanía y del *logos* como la herramienta adecuada para manifestarla, describirla, explicarla. En abono de esto he de decir que la fascinación que las manifestaciones naturales han producido en el pensamiento, las ha colocado en un lugar prominente en la devoción de todas las culturas. Los seres naturales han sido objeto de culto en diversas latitudes; el arrobó que con frecuencia han producido en el espíritu religioso no es mero asombro y pasatiempo taxonómico, sino que puede pensarse como el sentimiento de consternación que produce estar frente a una señal o a un signo de la divinidad.

El hecho de que los *physicos* hayan iniciado su reflexión precisamente sobre la naturaleza es, con seguridad, un indicativo importante de los intereses del pensamiento del hombre de esa época, podemos conjeturar que éste era un pensamiento preñado de asombros por los eventos naturales del mundo que lo rodeaba. Pero en este sentido la inclinación presocrática por la *physis* no debe entenderse como un intento magnífico y *sui generis* de construcción de una “religión racional”⁵⁹ sobre lo natural o como la dedicación casi reverencial del científico por los objetos de estudio de su disciplina, sino en el sentido de la continuación secular de un asombro cuasi religioso ante el “misterio sobrenatural manifestado en la naturaleza”. En el asombro del pensamiento mágico-religioso podrían buscarse los antecedentes del asombro presocrático ante la naturaleza; claro que se debe recalcar, aunque ya sea ocioso,

⁵⁹ *Vid. supra*, la larga referencia a Erwin Rodhe en las páginas 48 y 49.

que la elaboración intelectual que los primeros pensadores griegos hacen de este sentimiento de asombro ante el misterio de la naturaleza es inédita en cualquier otra cultura.

* * *

Los pensadores presocráticos ya no eran ágrafos; pero se debe tener en mente que este tipo de clasificaciones que se hacen de distintas épocas del desarrollo de las sociedades humanas (como *sociedades ágrafas* o *sociedades con escritura*) son una herramienta expositiva. Estas categorías no pueden delimitar de tajo una edad con respecto de otra, sino contemplar un conjunto de características propias de cada una, sin excluir de ninguna manera la posibilidad de que entre ellas siempre haya elementos compartidos, reminiscencias del pasado, actitudes precursoras. Nunca un nuevo esquema borra por completo el precedente. De manera que sería fácil presentar ejemplos problemáticos a una clasificación como ésta, sin embargo creo que sería posible revisar los casos particulares y, en cada uno de ellos, tratar de reconocer lo que es una herencia intelectual y lo que es un rasgo precursor. De manera que puede pensarse que la palabra debió conservar cierto brillo reverencial en la mente de pensadores que fueron criados en una atmósfera de creencias con los rasgos generales del pensamiento mágico —con sus concepciones del mundo natural y de la palabra—, aun cuando esos mismos pensadores en la edad adulta, ya más liberados de los prejuicios de su entorno, hayan rechazado el decir popular de una manera abierta.

Con toda esta carga, la palabra verdadera debió ser para el pensador algo lleno de un sentido mucho más profundo que el que tiene la verdad arrancada por la investigación y el esfuerzo del científico moderno. El *logos* debió ser una manifestación que

entregaba en sí misma la verdad objetiva a las manos del sabio. No como mera manifestación subjetiva o representación de la divinidad acaecida en la mente o en la boca del sabio, sino que la palabra se debió tomar como una manifestación ontológica, objetiva, tan reverenciada, quizá, como la divinidad misma en cuanto que de hecho era tomada como su manifestación. Por esto mismo, de entrada, no era concebible un terreno distinto al de la palabra para buscar la verdad. En un marco general como éste, aquel hombre que poseía al *logos* (o que, como con probabilidad se le pensó, era poseído por el *logos*) y que contemplaba cómo éste discurría fluido y coherente en su mismo devenir, seguramente no podía concebir la necesidad de más nada como prueba de la verdad (cabe señalar que buena parte de la actividad creadora es inconsciente, por lo que probablemente el propio sujeto creador se sorprendía de sus hallazgos). Nada parecería escapar al alcance del *logos* presentándose consistente y coherentemente en el trabajo del pensador. Todo, literalmente *todo*, podía volverse inteligible por la gracia de la palabra del pensador. Cabe anotar que en este contexto, la idea del experimento o de la aplicación empírico-técnica del *logos* estaría muy por debajo del alcance de este canal casi divino de la meditación; en cierta manera, nunca como en esa circunstancia se ha podido notar un aire tan pedestre en la tecnología.

Así como al rapsoda y al poeta parece acaecerles un flujo verbal que es tomado como manifestación de la gracia en que los tiene la divinidad; asimismo, podría creerse que cuando la estructura argumental dejaba fluir las ideas del pensador presocrático de manera consistente (o convincente, en el peor de los casos), dicha consistencia, por sí misma, se pudo haber tomado como una especie de prueba o evidencia de las verdades que en ella se postulaban. En este sentido, quizás en el razonamiento fluido se encontraba un aire divino y se podía seguir pensando que el *logos* era divino, expresión exacta de la verdad de las cosas, expresión fiel de la trama

de la realidad que una divinidad entregaba al aliento del pensador. Si el *logos* era la manifestación del orden del Cosmos, ese orden no era por trascendente inalcanzable, sino que el pensador se hacía de él, y en cierta forma lo poseía.

La diferencia entre la palabra del presocrático y, tomemos por caso, la del poeta actual se encuentra en el hecho de que para este último, generalmente la palabra es un signo de comunicación defectible: un medio para expresar lo inexpresable. La palabra del poeta contemporáneo persigue al ser más allá del lenguaje, más allá de los límites de lo que aparece en el lenguaje. Para el pensador presocrático, sucesor del linaje de la palabra mágico-religiosa, la palabra era manifestación esencial del ser —si es que había una distinción posible entre la palabra verdadera y el ser—. Sin embargo se pueden trazar analogías entre los magos-advinos y sus herederos de la tradición de poetas modernos (al estilo de Robert Graves) y sabios presocráticos: el presocrático y el poeta pretenden encontrar las respuestas sobre el mundo en la palabra, en el *logos*, la palabra verdadera; para ellos la palabra —como para algunos los sueños u otros símbolos— parece saber más que nosotros mismos.

En un contexto como el que se ha descrito, la idea de la manipulación dolosa de la palabra fácilmente puede ser pensada como un sacrilegio. Porque la prioridad debe ser el cuidado reverente del privilegio, del don de la palabra, no su uso para propio beneficio. La mentira será tomada como una violación de la trama de la realidad, un sinsentido que no evoca lo real o que está estropeando activamente su perfecto dibujo. En comparación con la manipulación de la palabra que alguna clase de sofista recomendará en su enseñanza, hasta el uso trucado de la palabra que realiza el mentiroso común tiene una tonalidad menos negativa: ante una mirada con reminiscencias mágico-religiosas decir que se puede enseñar la verdad (o al menos los mecanismos que supuestamente la hacen

asequible) para manipularla a placer, ocultándola, alterándola o negándola cuando conviene al que la conoce, no puede ser sino algo muy cercano a una herejía. Equivale tanto como a decir que puede enseñarse lo sagrado para pervertirlo.

* * *

En el marco social de la historia griega, el proceso de democratización del sistema social constituyó un proceso de democratización de la palabra y, por lo mismo, un proceso de crecimiento del carácter profano del *logos* usado públicamente. Dicho de otra manera, éste fue un proceso de desacralización del uso público de la palabra, una pérdida de su poder mágico en beneficio de sus cualidades políticas⁶⁰ y, desde un marco general, esto fue un proceso de secularización de las formas de pensamiento.

Debido al aumento de la importancia táctica de los hoplitas,⁶¹ las responsabilidades y funciones de la clase militar, que antes estaban limitadas a las clases aristocráticas, fueron extendidas a otras clases de la sociedad griega. La democratización de la función guerrera constituyó entre otras cosas una extensión de los privilegios de la clase militar a un círculo más amplio de personas: el hoplita griego heredó con esta extensión un estatus que lo acercaba en algunos aspectos al *aristoi*. El valor de este regalo se manifestó en la idea que tenía de sí mismo y del propio valor de su forma de vida como origen y condición de existencia de tales privilegios y responsabilidades. De esta guisa, el uso que podía hacer de la palabra era un galardón de su función, un privilegio de su condición de ciudadano de la *polis*.

⁶⁰ Cfr. Marcel Detienne, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*. El párrafo siguiente al de la nota está francamente inspirado en este libro.

⁶¹ El ciudadano-soldado de la infantería griega.

Marcel Detienne comenta que hasta el momento en que ocurre la transformación de los ejércitos griegos, la palabra verdadera usada en el ámbito público era ya una palabra secularizada distinta de la mágico-religiosa, pero sólo en posesión de la clase combatiente; esto es, se había introducido al ámbito político la *palabra-diálogo* de los guerreros, que previamente era utilizada para comunicar decisiones sobre los problemas prácticos de un ámbito público jerárquico como lo es el bélico. El entorno que cobijaba al poder de la palabra en el ámbito público sufrió un proceso de transformación que volvió a las virtudes políticas de ésta más necesarias que sus virtudes mágicas. Esto es, la palabra devino un instrumento público de poder político, uso más propio y socorrido por el nuevo tipo de sociedad griega. El poder de la palabra establecido como un poder mágico en posesión de la clase dominante dejó poco a poco de ser eficiente y cedió importancia a un uso que respondía mejor a la nueva circunstancia social y que rendía mayores dividendos en el nuevo espacio comunicativo. La constitución de un nuevo tipo de sociedad requirió nuevos tipos de comunicación y, con toda probabilidad, un nuevo sistema social no sólo determinó un nuevo tipo de comunicación, sino también un nuevo tipo de sujeto (comunicativo).

De aquí que pueda decirse que el cambio del objeto del lenguaje —cambio que va de las teorías de la *physis* a las de la *polis*— también se acompaña del cambio del marco teórico del sujeto que usa el lenguaje: del marco de una subjetividad con usos conceptuales del pensamiento mágico a la subjetividad formada en los usos del pensamiento político de los espacios democráticos. La explicación del cambio de objeto de la teoría no es que las teorías *physicas* sean poco prácticas —como sugiere Guthrie— o que no estén fundadas en la observación o ideas de esta guisa; la respuesta debe buscarse en un proceso de transformación del sujeto griego,

que gradualmente empieza a pensar y percibir el mundo de una manera diferente a la previa, el cambio de la teoría es un correlato de esta transformación.

Apuntes sobre
la epistemología presocrática

Barruntando un cambio en el sujeto

He arriesgado la idea de que el paso de una filosofía de la naturaleza a una de la *polis* sugiere la existencia de diferencias de corte epistemológico que van más allá del mero cambio de objeto de la teoría. Atendamos un poco a esta posibilidad.

Según lo establecido en la primera parte de este ensayo, para la tradición a la que el presocrático puede ser adscrito, la palabra y su *episteme* son un privilegio que la divinidad otorga a las figuras pertenecientes a una especie de casta —los maestros de verdad—, la cual posee un lugar social privilegiado de intermediación comunicativa entre la divinidad y los hombres. En contraste, y tal como la opinión general sostiene, puede decirse que para el sofista la palabra y su contenido de verdad son una mercancía en circulación.

En el caso del sofista, la intención emparenta al mercader y al sabio: la palabra antes sagrada se profana en una oferta de ordinario intercambio comercial. Contemplando ese escenario podríamos preguntarnos, ¿cuál o cuáles fueron los elementos en la conciencia del sujeto griego que hicieron posible este inédito pero pedestre uso de la reflexión? ¿Por qué la palabra verdadera, de ser concebida casi como un fin en sí misma, portadora de un otrora valor sagrado (la verdad), pasó a ser un medio para obtener un valor económico? ¿Qué hizo a los pensadores sofistas buscar otra retribución diferente a la que ofrece la reflexión misma?

En el intento por responder a esta pregunta dejaré de lado, por el momento, causas de carácter social que nos pudieren ayudar a la explicación —como el origen, desarrollo y formación de las comunidades políticas griegas— y me concentraré en una hipótesis y una elucubración que apuntan en el sentido de un devenir de la subjetividad.

* * *

Más allá de la gazmoñería intelectual que ha satanizado al sofista por sus afanes mercenarios, hay que señalar que el hecho de intercambiar el trabajo intelectual por un bien de otro tipo, tiene un significado mayor que el de una mera degradación moral de la *polis*, evidenciada en la codicia de sus sabios. Creo que de la actitud ante la reflexión que distingue al sofista del presocrático, se pueden colegir diferencias en el orden del sujeto productor de la teoría. Puesto que si aceptamos que no hay objeto sin sujeto y viceversa, una modificación del objeto, en cuanto punto de atención de un sujeto, acusa al menos un cambio de acento en la lectura que el sujeto hace objeto y, si se apura, del mundo. Esto es: puede pensarse que en el cambio que se manifiesta como una transformación de los intereses de la reflexión, no hay un mero cambio de objeto, sino un cambio en el sujeto.

El pensamiento pasa de ser reflexión sobre la totalidad de lo autoconstituido a ser reflexión sobre lo útil (lo que alguien ha constituido para algo). El pensamiento pasa de ser una reflexión sobre la *physis*, en cuanto aquello que tiene su principio de ser y movimiento en sí mismo, a ser una reflexión sobre las cosas que tienen un principio de existencia ajeno a su propio ser. La reflexión pasa de una experiencia de la mera objetividad en cuanto tal a la reflexión sobre las cosas que alguna entidad ajena a la objetividad

construye, a saber, la subjetividad. Éste es un salto de la conciencia del sujeto que delata algo más que un mero cambio de atención: la conciencia empieza a notarse a sí misma.

Hay un nuevo punto de partida de la reflexión. El pensamiento comienza a pensarse a sí mismo. Y con ello empieza a construir las definiciones del pensamiento en cuanto tal (como diferente de aquello que es naturaleza) en un proceso de oposiciones que, de manera general, pueden ser aludidos por la pareja antagónica *physis-nomos*. El cambio de atención acusa por sí mismo un inmediato aumento en la precisión de lo atendido (el sujeto) y después determinará un gradual aumento de la definición de sus contornos: la subjetividad ya no se verá a sí misma como un mero elemento más entre las cosas de la *physis*.

En otras palabras, la conciencia repara en ella misma, comienza a ser conciencia de sí, y la reflexión tornará con esto en una especie de autorreflexión; pero no en un sentido cartesiano, sino en cuanto que se ponen a discusión sucesos internos privados e intersubjetivos (en el sentido de que aquéllos, los privados, valgan para un sujeto y los otros puedan valer, de alguna manera, para todos) y se dejan de lado los objetos de la *physis* como tema central. Esta distinción no sólo separa al hombre con respecto al mundo natural, sino que también permitirá distinguir al sujeto del objeto: el sujeto se escinde de la *physis* y con ello será, pues, capaz de pensarse a sí mismo desde una nueva perspectiva.

Cuando el pensamiento toma conciencia de su especial carácter, reordena al cosmos arrebatando de la totalidad de lo autoconstituido todo aquello que tiene como principio de ser y movimiento a la subjetividad, conformando así el ámbito de la *polis*. En esta reordenación que equipara, en cuanto *principios (ἀρχή) de existencia* de las cosas, a la subjetividad y la objetividad, podemos barruntar la importancia del cambio de objeto de la filosofía. La subjetividad

se ha presentado a sí misma como diferente de la totalidad de la *physis*, pero por el mismísimo hecho que la equipara a ésta: el de ser también un principio de ser y movimiento de las cosas. Ya están puestos aquí los elementos que posibilitan la idea de una verdad construida con la participación de la conciencia como artífice y con ello se podrá dejar la idea de una verdad objetiva que no modifica el accionar de dicha conciencia, se podrá prescindir de la idea de una verdad no relativa. En este sentido, aunque la teoría heracliteana del movimiento constante plantea de entrada problemas a la idea de una verdad no relativa, el *homo mensura* protagórico es el ejemplo paradigmático para ilustrar el punto. Si todo es cuestión de lo que al hombre le parezca, es lógico pensar que en la naturaleza no hay hechos objetivos ni principios absolutos que rijan las relaciones entre los hombres. Si el calor o el frío u otras percepciones dependen de nuestra sensibilidad, ¿por qué no habríamos de suponer que también los valores y los principios tienen una existencia igualmente subjetiva?

El cosmos dejará de ser el referente último de la verdad y pasará a serlo la conciencia del sujeto; a tal punto que la única posibilidad de superar la extrema relatividad de las opiniones de cada conciencia como medida de todas las cosas, será logrando el acuerdo que conjunte a la mayoría de las conciencias individuales en una sola comunidad. Y aunque la coincidencia de opiniones no garantiza la verdad de lo opinado de consuno, habrá que bregar con ello porque en el ámbito de la verdad política, la “verdad” no está ante los ojos de todos de una única manera, y no se podrá postular ya más ninguna verdad revelada sin estar sujeta a posibles objeciones o disensiones.

Vale hacer notar que la idea de la verdad (y de la ley) como producto del simple acuerdo, instituido por los hombres y modificada por consenso no presupone la existencia de la verdad, ni de la palabra verdadera, como condición previa de la posibilidad del

consenso. En contraste, la búsqueda socrática de un saber demostrable sobre la verdad como condición previa del acuerdo es, en cierto sentido, una secuela de la tradición de la verdad como saber revelado —en esta creencia en la existencia de *la* verdad pudiera notarse un resabio nostálgico que emparentaría a Sócrates y a Platón con los primeros pensadores presocráticos.

Por último hay que mencionar otra vez que esta reordenación del cosmos plantea la posibilidad de colocar a la palabra en el ámbito de la *polis* y, con ello, darle calidad de instrumento. Puesto el *logos* al servicio de los intereses humanos, se continuará derruyendo el carácter de revelación que la verdad tenía en el mundo presocrático y, por supuesto, se abrirá la posibilidad de pensar a la verdad misma como instrumento. Con los sofistas se llegará a la cúspide del uso estratégico de la palabra: la palabra no se usa ya para comunicar la verdad, sino para vencerla. Esto ocurre sobre todo con la segunda sofística, con la cual el uso de la palabra deviene un juego técnico en el espacio público secular. En este espacio la finalidad de la palabra es la persuasión que convoca al consenso sobre una mera opinión u otra: alguien gana y alguien pierde al usar la palabra-instrumento, sin importar que se haya esgrimido o no la verdad. El uso de la palabra deviene saber político para obtener poder y ejercerlo en los asuntos del gobierno de la *polis* (en este contexto se entiende que para Platón la relación entre el poder y el saber sea antinómica, quien posea el saber en su pura verdad, se verá obligado las más de las veces a renunciar al poder político).

Aunque en sus inicios presocráticos la filosofía heredó la carga de la tradición mágico-religiosa de la palabra que comunicaba la verdad, en la que se concebía a la palabra como manifestación de la realidad y medio de conocimiento por antonomasia; con la llegada de los primeros sofistas estamos ante el paso de la palabra sagrada a la palabra política. No será extraño que, en cuanto que se ha tornado en herramienta, pueda estudiarse la palabra como

objeto para entender las leyes de su comportamiento y poder manipularla a placer y habilidad; como hizo la sofística con la retórica y su exploración gramatical y estilística de la palabra en cuanto instrumento de persuasión.

Algunas notas para pensar la interioridad y exterioridad griegas

Será por causa de la perspectiva que presta la nueva conciencia que la reflexión física perderá sentido. Al contrario de lo que sugiere Guthrie (*supra*), el sinsentido de la reflexión no se gestó desde una teoría que de forma súbita se reveló como inútil para aquellos mismos que afanosamente la habían estado produciendo. Sino que fue una nueva subjetividad, la cual puede asociarse con la época de la sofística, la que comenzó a ver al producto del pensamiento presocrático como algo ajeno e improductivo, puesto que los fines perseguidos por dicho pensamiento no son los que la nueva subjetividad se proponía conseguir. El siguiente es un recuento de lo que pudo haber ocurrido en el paso de un tipo de subjetividad a otra.

* * *

En sus comienzos el pensamiento no sabía situarse frente a su objeto, ni siquiera cuando ese objeto era el mundo físico. Pensarlo equivalía a hacerlo existir [...] por encima de todo, el objeto debía ser tal como había sido pensado.

HENRY WALLON, *La vida mental*

Debido a que la subjetividad presocrática aún no había reparado en sí misma, y por tanto no había empezado a definir ni a delimitar su papel en el acto cognoscitivo, la reflexión sobre la naturaleza en

cuanto pensamiento sobre la exterioridad, *physis*, no podía esbozar con claridad límites que separaran en la conciencia a la exterioridad de la interioridad. Con ello se hubieron de atribuir al objeto características que hoy aceptaríamos como propias del sujeto. Hagamos un pequeño excurso para ilustrar este punto.

La relación que el *yo presocrático* guarda con su objeto se puede describir en los términos en que Hegel describe la relación de la *conciencia teórica* con su objeto. La relación que el *yo postsocrático* (permítaseme este nombre como alusión al tipo de subjetividad que los primeros sofistas y el Sileno inauguran) guarda con su objeto puede describirse, por su parte, en los términos de la relación de la *conciencia práctica* con su objeto:

[La conciencia teórica] ya sea que se comporte *percibiendo*, o como *fuerza de la imaginación*, o como *pensante*, su contenido es siempre un dado ya existente, y en el pensar su contenido es el ente en sí.

En cambio, el yo aparece como conciencia *práctica*, cuando las determinaciones del yo no son solamente determinaciones de su representar y de su pensar, sino cuando aparecen en una existencia externa. Aquí yo determino las cosas o soy la causa de las transformaciones de los objetos dados.¹

En otras palabras, al no ser consciente de sí, con el puro fijar los ojos en la exterioridad la mirada presocrática se vierte enteramente en dicha exterioridad, y el pensar es absorbido completamente por el objeto. Este pensamiento sólo puede dar cuenta de lo percibido y no del acto de la percepción y, por tanto, en este primer momento la conciencia fija sus ojos en una exterioridad que aparece ordenada en una armonía que no puede ser vista más que como intrínseca, y que por ello se postula como un cosmos.

¹ Hegel, *Propedéutica filosófica...*, p. 12.

En este sentido vale decir que para nosotros la armonía es puesta por la entidad que ordena la correspondencia de las cosas con sus determinaciones: la conciencia es la estructuradora del cosmos. La nuestra es una estructuración epistemológica del cosmos; en cambio, para los griegos presocráticos era ontológica.

Será sólo hasta un momento epistémico posterior (el de la sofística) cuando a la conciencia del sujeto le tocará mirar hacia sí, volviéndose, en alguna medida, conciente de ser ella misma la ordenadora de los objetos de la exterioridad. Sin embargo, las características atribuibles a la conciencia habrán de construirse gradualmente; esto es así porque el sujeto mismo, el yo, es una abstracción obtenida de la experiencia en bruto:

El acto de la conciencia no incluye como dato descriptivo inmediato la asimilación de un objeto por un sujeto. Lo único que da es una unidad, la misteriosa unidad que hacía decir a Aristóteles que el acto de lo sensible y el acto del sentido son uno y el mismo acto (*De Anima*, 425b, 25). Si yo realizara un único acto de conocimiento, nada más que uno, me sería imposible hablar de la trascendencia del objeto. Cuando describimos fenomenológicamente el conocimiento a partir de la pareja de opuestos sujeto-objeto, no estamos describiendo el acto puro del conocimiento, sino el proceso de conocimiento, en el cual, efectivamente, se destacan el sujeto y el objeto.²

Es hasta el momento posterior en que la conciencia ya ha empezando a verse a sí misma como dadora de cierto orden de índole distinto a la armonía física intrínseca del cosmos, cuando la conciencia se enajenará de esa presupuesta armonía del cosmos para reparar en su propia consistencia. Este recogimiento de

² J.A. Marina, *Teoría de la inteligencia creadora*, p. 363.

la conciencia en sí misma es un alejamiento del orden de la *physis* que la arrojará en su propia ordenación de los objetos, que es en gran medida el orden de las cosas de la *polis*, su creación.³

Este giro de la mirada no encontrará a un sujeto libre, individual, enfrentado a su objeto, sino a un sujeto perteneciente a un grupo social que determina culturalmente su forma de mirar. En la visible impronta de la *polis* encontrada por la mirada del sujeto enfocada sobre el sujeto, se encontrará que la interioridad individual no externa su propio parecer, sino en gran medida el parecer impuesto por la comunidad, el *nomos*. El sujeto no dice lo que por naturaleza desea, *i. e.*, no afirma lo que es por *physis* (recuérdese la postura de Calicles en el *Gorgias*), sino lo que es socialmente aceptado; con ello se constituye no un debate moderno sobre los límites entre el Estado y el individuo, sino una discusión sobre la oposición entre lo que es bueno en la *polis* (el *nomos*) y lo que es bueno según la *physis*. Es lógico que al aún no estar pensado con claridad el sujeto, no puede haber una confrontación sujeto-individuo contra Estado, sino una que enfrentará a la naturaleza *vs.* el Estado.

En una primera instancia, la relación epistémica no se podrá considerar como sujeto-objeto porque, al no estar pensado ni definido el sujeto individual de la teoría, no podrá pensarse a sí mismo en relación con su objeto (en este caso la *physis*). De manera que la reflexión epistémica habrá de dar un rodeo al tema del sujeto individual que enfrentará a su objeto, la *physis*, con otro objeto, la *polis*. Con esta perspectiva se hará posible observar un juego de contrastes en que el sujeto podrá pensarse a sí mismo a veces como parte de la *polis*, a veces como parte de la *physis*. Ello irá dando relieve a una complejidad de elementos que se podrán estructurar en una interioridad particular, conformando su

³ Este paso de la ontología a la ética y la política, que bien pudiera parecer explicado por una pérdida de la inocencia del pensamiento epistemológico, tiene causas de índole sociohistórica que son excelentemente detalladas por los estudios de Jean Pierre Vernant; véase especialmente *Los orígenes del pensamiento griego*.

profundidad, la cual a pesar de responder a las circunstancias de su proceso de construcción será pensada, por muchos siglos, más que como una creación como un hallazgo de algo que ya estaba allí, subyacente. Después de las teorías de la *physis*, el sesgo del planteamiento teórico del pensamiento griego es fundamentalmente político (en griego esto también quiere decir *ético*) y no epistémico. Creo que este hecho metodológicamente se debe a que la reflexión epistémica había menester de una etapa previa de reflexión, en la que pudieran sentarse las bases de la conformación de la dimensión interior del sujeto.

* * *

Ante los ojos de un nuevo pensador, inscrito en la línea de la segunda sofística, la presencia de la ciudad en el hombre hará que éste vea al mundo mediado por la contingencia de la legislación: será legislado por la comunidad lo que es bueno y lo que es malo. Lo que antes era atributo de la divinidad se habrá tornado un mero privilegio de la ciudad. Lo divino, lo sagrado, la ley, pasarán a ser asunto político y, hablando crudamente, en la democracia un asunto de la muchedumbre. Desde la perspectiva de esa línea de pensamiento, la *polis* levanta barreras con sus murallas y su ley para protegerse de un cierto ímpetu de la *physis*. El nuevo fundamento de la reflexión es que lo político y sus consensos se establecen como norma entre los hombres-medida, y que lo ontológico y la intuición fundamental de su misterio, el asombro del cosmos, reculan a un terreno que no tiene pertinencia para el nuevo habitante de la ciudad: el hombre ha aprendido a vivir ajeno de la *physis*, a protegerse del contacto con lo ubicuo.

De acuerdo con las propias premisas epistémicas de la subjetividad presocrática previa a los problemas que planteará la sofística y a sus maneras de abordarlos, parecería plausible pensar que la “aprehensión” de la exterioridad no puede ser pensada como mediada por el parecer de la comunidad. Cuando el sujeto

presocrático se enfoca en su objeto, se vierte en la *physis* y confunde subjetividad con objetividad sin darse cuenta de ello. El pensador se olvida de sí y se llena de esta *aprehensión en bruto de la exterioridad*, de manera que cuando llegado el caso se tenga que pensar a sí mismo no podrá más que tomar los elementos con los que cuenta para formular las ideas que construya sobre sí. En un sentido importante para el presocrático, estas ideas no serán producto de una subjetividad, vendrán de la *physis*, de la exterioridad.

Para el presocrático pensar el ser es aprehender al ser y no sólo a una mera forma de pensarlo. Ésta es una determinación fundamental de orden epistemológico-ontológico que tendrá efectos que no pueden soslayarse. La existencia real del mundo no es un problema propio del pensador presocrático, esta existencia es apodíctica e incuestionable, y los presupuestos epistemológicos del sabio le permitirán no reparar en obstáculos gnoseológicos en contra de las posibilidades de aprehender la verdadera naturaleza de las cosas. Sin la separación entre exterioridad e interioridad que una conciencia que se concibe a sí misma como cosa escindida de la *physis* (*supra*) hace posible, los principios y los fines de la interioridad y la exterioridad existen como no diferenciados con claridad en la conciencia y la posibilidad de asumirlos como una y la misma cosa deviene no sólo probable, sino natural.

Cabe agregar aquí, quizá como una digresión, que estas afirmaciones no son descabelladas, la subjetividad se construye. El yo es una versión unificada de la información consciente. Aprendemos a pensar nuestra versión unificadora como un Yo: “El yo consiente es una creación social [...] lo que recibe el niño al aprender el lenguaje es la posibilidad de hacer objetiva, pensable, esa realidad esquivada que se llama ‘Yo’. Lo que era un mundo

acompañante de toda la vida consciente, es traído a primer plano por el pronombre”.⁴

Ortega ilustra esta idea de una manera gráfica, sensorial:

Milenios de esfuerzo han costado al hombre aislar esa pura intimidad psíquica que dentro de sí mismo sentía. La formación de los pronombres personales relata la historia de ese esfuerzo y manifiesta cómo se ha ido formando la idea de un “Yo” en un lento reflujó de lo más externo hacia lo más interno. En lugar de “Yo” se dice primero “mi carne”, “mi cuerpo”, “mi corazón”, “mi pecho”. Todavía nosotros, al pronunciar con algún énfasis “Yo”, apoyamos la mano sobre el esternón en un gesto que es un residuo de la vetusta noción corporal del sujeto. El hombre empieza a conocerse por las cosas que le pertenecen. El pronombre posesivo precede al personal.⁵

Por esto se puede afirmar que la inexistencia de la escisión entre interioridad y exterioridad permitirá al pensador físico ignorar cualquier obstáculo que pudiere estorbar la confianza que tiene en la capacidad de la inteligencia (aunque en realidad ésta no pueda sobrepasar los límites que la contienen) para obtener de ella la iluminación racional de la experiencia. Vale recordar que la tradición del uso de la palabra a la que el pensador pertenece, es una tradición en la que la palabra ha sido concebida más como una manifestación de la exterioridad que como una convención de origen humano.⁶ Por lo mismo, el lenguaje no se le presentará al pensador como un alejamiento y una separación respecto de la realidad nombrada; sino que en el fluir de su expresión el *logos* será concebido como una conexión con la esencia misma de la rea-

⁴ Marina, *op. cit.*, p. 363.

⁵ José Ortega, *Obras completas*, t. 11, *apud* Marina, *op. cit.*, p. 395.

⁶ Es significativo que Platón todavía considerara necesario discutir teorías del lenguaje muy simples pero, si no en boga, sí muy recientes, en el *Cratilo*.

lidad. La verdad que se expresa en el *logos* se aceptará como parte fundamental de la trama de la *physis*.

Hay una confianza absoluta e incuestionada en el lenguaje para hacer inteligible el cosmos. Tómese en cuenta que en la tradición de los maestros de verdad de la Grecia arcaica la palabra es la conexión con la que se expresaba y se manifestaba la divinidad. Con esta ilustre procedencia el prestigio de la palabra será suficiente para que la búsqueda de la verdad sea concebible, entre presocráticos y sofistas, siempre dentro de los límites del lenguaje. La idea de lo inefable, o en cuanto tal lo místico, no será óbice para la búsqueda de la verdad, porque tal búsqueda sólo podrá ser concebida en y por el lenguaje. Y aunque en realidad el pensador no recorre más que la trama de su propia inteligencia, en el entendido de hacerlo en la del cosmos su *logos* enhebrará la trama de lo multiverso y lo volverá Uno, Uni-verso, *i. e.*, Cosmos; su premisa de trabajo es que su discurso le entregará la verdad.

Para la especulación presocrática no será necesario ir más allá de la palabra para conocer. Por ello puede decirse que más que la disposición a crear un sistema de pensamiento como proyecto teórico, lo que hay en el pensador presocrático es la realización de la posibilidad de concebir el universo desde la fluidez con que el *logos* genera su propio deducir. Y aunque el pensamiento presocrático parece delimitar una realidad invisible a los sentidos, en vez de tratar de extraer el conocimiento desde las impresiones de los mismos; para dicho pensamiento siempre será el *logos* un instrumento más confiable que la propia realidad empírica. Desde ese punto de vista esto es lo más lógico: si la premisa de la coincidencia entre interioridad y exterioridad es aceptada, entonces esta situación es entendible: ¿para qué acudir a los sentidos si el camino de la reflexión no tiene mediaciones, puesto que el orden que subyace a la realidad se entrega al pensamiento en el lenguaje?

Elucubraciones desde la postulación de una relación sujeto-objeto en la mentalidad presocrática

Entre los griegos no era el caso detenerse demasiado en el problema gnoseológico de saber qué relación hubo o hay entre la observación de un hecho y las proposiciones que lo representan; plantear desde esa vertiente una discusión acerca de si el hombre podía lograr o no un conocimiento cierto no fue una inquietud de la época. Tal problema fue inexistente en el pensamiento presocrático, porque para éste no hubo duda alguna sobre la aprehensión “mental” de la verdad. Esta creencia por sí misma determinó significativamente la percepción presocrática, su manera de ver el mundo, de pensar la mirada y, por ende, la elaboración de la teoría. Pues como se sabe, una construcción teórica, cualquiera que sea, sólo puede hacerse desde una forma particular de mirar al mundo, forma que, en un proceso autorreferente, a su vez siempre será confirmada y afirmada por lo que la teoría origina. “Vemos desde lo que sabemos, percibimos desde el lenguaje, pensamos a partir de la percepción, sacamos inferencias de modelos construidos sobre casos concretos”.⁷

Todas las construcciones son elaboradas en el acto de percibir, a partir de distinciones que se ejecutan por medio de comparación [...] “Un universo se genera cuando se separa o aparta un espacio”,

⁷ J.A. Marina, *op. cit.*, p. 58.

y por ende, los límites del mismo pueden ser trazados en el perímetro que se desee. Esto producirá —de acuerdo con las distinciones individuales— la construcción de universos compartidos [...] Las teorías pautan la mirada, dirigiendo los recortes que se trazan en la observación y que se llevan a la pragmática, construyendo acciones que se vuelven a mirar desde esta perspectiva.⁸

Esa ingenuidad epistemológica presocrática estuvo acompañada de una concepción del lenguaje que permitió no parar mientes en objeciones de partida al instrumento —el lenguaje— de una elucubración con pretensiones de conocimiento verdadero de la *physis*. Para el presocrático no hay duda de que el lenguaje casa con la supuesta realidad que describe. Ambos *no* son esencialmente diferentes. (El sofista, que se complacía en construir con las técnicas de la palabra la apariencia de la verdad, se encontraba en el extremo opuesto de la sabiduría entendida por el presocrático como un oficio casi reverencial. Ese sofista podía lograr aparentar *lo que no es*; pero si se suponía —como al parecer lo hacían Sócrates y Platón— la existencia ontológica de una realidad y la de un discurso legítimo que la designa, entonces se debería concluir con ellos que el engaño no podía ser sostenible por mucho tiempo.)

La reflexión presocrática trabajó cómodamente sobre el presupuesto de la coincidencia entre la objetividad y la subjetividad. Pensando alegremente la objetividad sin considerarla tan sólo mera experiencia de la objetividad, sino objetividad pura; el presocrático no hizo distinciones entre los posibles principios y fines de la una con respecto a los de la otra. Eso, que a nosotros podría parecer una confusión, un error de apreciación quizá,⁹ permitió el

⁸ Ceberio y Watzlawick, *La construcción del universo*, p. 92.

⁹ Antes de sacar conclusiones en este sentido, quizás sea útil tener en cuenta ciertas nociones de epistemología: en palabras de Lichtenberg: “Conocer objetos externos es una contradicción. El hombre no puede salir de sí mismo. Cuando pensamos que vemos objetos sólo vemos a nosotros. En realidad no

desarrollo de un trabajo teórico que sostuvo sus empeños en una alta idea de la verdad y de su propio deber para con la misma. Un pensamiento que, debido a una especie de pertenencia a una tradición de la palabra sagrada, apreció especialmente el valor de la verdad y que —gracias a la poca conciencia de sus propias limitaciones— se creyó en la posibilidad de aprehenderla.

Lógicamente este modelo de mundo en el que se confunden pensamiento y “realidad” debió generar significados acordes al punto de partida, pues el significado alumbra los objetos de una manera propia, acorde con el modelo que coordina y que instrumenta los contenidos de la conciencia. Dicho de otra forma, si los modelos que percibimos en el ambiente circundante se basan fundamentalmente en modelos que tenemos dentro de nosotros; entonces una *physis* concebida de manera particular delata en consecuencia un modelo de interioridad particular. Por lo que podemos conjeturar, en la constitución de la teoría presocrática la manera particular de presenciar el mundo sería ésta: la que es posible con los elementos obtenidos de una reflexión sobre la objetividad que no es consciente de sí misma en cuanto mera reflexión sobre una experiencia de la objetividad.

En lo que se refiere a sus fines y principios, la objetividad se presentaba a la mirada del pensador presocrático como esencialmente *en sí, para sí y por sí*. La consecuencia de este presupuesto es que la teoría presocrática, como producto de una interioridad *con-fundida* con su objeto y que se pensaba a sí misma desde los elementos que dicho objeto proporciona, no podía ser ella misma más que teoría que *en sí, para sí y por sí*. Esto es, no podía ser una teoría instrumental, tal cual Guthrie y algunos modernos pudieron pensar.

podemos conocer otra cosa en el mundo que lo que somos y los cambios que nos ocurren. Del mismo modo, nos es imposible sentir ‘por otros’, como se suele decir. Sólo sentimos por nosotros mismos” (*Aforismos*, p. 149).

La relación entre la interioridad y la exterioridad presocrática fue más estrecha de lo que podría parecer desde la mirada de una conciencia posterior —como la nuestra o la del sofista, por ejemplo—; obviamente los juicios sobre la exterioridad (y sobre la interioridad) que se hagan diferirán en función de las escalas valorativas y los fines de los distintos tipos de conciencia que conciban a dichos juicios. El hombre presocrático vive en la *physis* como parte orgánica de ella, sin una conciencia constante de límites claros que lo enajenen de la misma, así la relación interioridad-exterioridad que establezca acusará una relación hombre-naturaleza en la que parecerá simplemente que la naturaleza está vinculada consigo misma, puesto que el hombre no es otra cosa que parte de la misma. Es decir, si la confusión entre exterioridad e interioridad induce a percibir a estas dos de manera muy semejante y la *physis*, que es el objeto de la reflexión sobre dicha exterioridad, es pensada como algo que brota en sí misma, por sí misma y para sí misma, entonces la interioridad y las manifestaciones de la misma serán concebidas con características similares.

La reflexión sobre la *physis* se concebirá a sí misma de manera semejante a como concibe al libre manifestarse del ser de las cosas de la naturaleza: así como brotan las plantas, así brota el pensamiento. El pensamiento es una cosa de la *physis* que como todas las cosas de la naturaleza crece y da fruto libremente. En este *ethos* no es de extrañar que el pago y la retribución suficientes de la teoría sea una verdad sin otro fin más que el de su propio manifestarse (“el canto que canta la garganta / es el mejor pago del que canta” sentencia la copla popular). En cierto sentido puede pensarse que la “libertad” de la reflexión presocrática existe como tal por no estar sujeta a fines ajenos al contenido mismo de la reflexión. Una teoría que es libre por no ser instrumentalizable a fines ajenos a los de su mera aparición. El fin que se alcanza desde esta conciencia proyectiva de los objetos es la teoría misma; no hay un punto de mira más allá que

el pensamiento mismo. En el contexto que prestaba una tradición de la palabra sagrada, el cultivo de la palabra, y su cuidado, son por sí mismos deberes muy altos con aura religiosa. En este escenario puede entenderse fácilmente que el sabio no piense para otra cosa ajena que su pensar; éste no es un medio para conseguir algo sino el fin más alto de la reflexión que es la teoría misma.

La presocrática es una reflexión que, en contraste con la reflexión sofística, parece brotar para sí y por sí misma, y no para ser vendida al mejor postor. Cabe anotar que la actitud que entiende a las cosas existentes en el mundo natural y al pensamiento —en cuanto que pueda ser considerado una de estas cosas— como un bien no intercambiable, especie de manifestación de lo sagrado, es frecuente entre los hombres sabios del conocimiento tradicional mágico-religioso. Quizá pueda ilustrarse este punto mencionando como ejemplos la llamada carta ecológica del (supuesta autoría) Jefe Seattle —en realidad su carta de rendición— o, en los límites de la literatura y la antropología, la saga de Carlos Castaneda, los relatos de sus increíbles experiencias con el brujo yaqui Juan Matus.

* * *

Esa inocencia epistémica de la conciencia presocrática determinó una idea peculiar sobre el potencial de la subjetividad como dadora de fines para los objetos de la exterioridad. Puesto que no hay una conciencia proyectiva que instrumente los objetos de la exterioridad para lograr los propios fines en cuanto fines de la interioridad, lógicamente no se encontrará en esos contextos una evaluación de los objetos de la exterioridad en cuanto medios para la interioridad: como no hay una división entre interioridad y exterioridad, no hay conformada de hecho una conciencia que ordene a los objetos en virtud de la función que éstos deban cumplir para lograr la satisfacción de una intención preexistente.

Así que desde la conciencia proyectiva presocrática de los objetos, el fin de la teoría tendrá que ser la teoría en sí misma. Para el sabio presocrático no hay un valor deseable más allá del pensamiento mismo; dicho pensamiento no es un medio, pues el sabio no piensa para obtener otra cosa que su pensar. En la tradición de la palabra sagrada el fin más alto es la manifestación de la verdad en la palabra misma, así que su cuidado, su cultivo, apuntan a ese único fin. El *logos* que es fruto de la reflexión contemplativa presocrática es por sí mismo prueba del éxito de la actividad de la subjetividad presocrática; para esta subjetividad la creación de teorías que manifiestan la verdad de la *physis* no podría ser calificada como improductiva.

Al no tener plena conciencia de sí en cuanto *potencial determinante* de las cosas externas, al no instrumentarlas conscientemente a los fines que ella misma pudiese disponer, la subjetividad presocrática no podía hacer una clasificación negativa de la teoría tal como ella la produjo (como una teoría no-determinante del ser y movimiento de las cosas externas). Y aunque quizás hubiera podido imaginar finalidades a las cuales la teoría podría aplicarse, lo cierto es que todo parece indicar que nunca produjo la teoría *expresamente* para una finalidad que estuviera más allá de la teoría misma. Incluso si se acepta a la clepsidra que, en *La aurora del pensamiento griego*, Burnet celebra tanto como un objeto vinculado de alguna manera con las teorías presocráticas —por intermedio de una *ciencia* griega en general o algo así—, todavía estaría a discusión si es éste un caso aislado, que no puede ser utilizado para probar una cultura tecnológica ni una inclinación experimental griegas similares a la moderna (Cornford comenta agudamente el punto en *Principium sapientiae*). Si queremos entender el pensamiento del cual hablamos, la falta de aplicaciones prácticas de la teoría es un tema que debiéramos tomar como una característica

significativa para un análisis más detenido, antes que atrevernos a catalogarlo como un defecto.¹⁰

La valoración negativa de una teoría que es *en sí, por sí y para sí* es un juicio que sólo se hace posible desde una subjetividad diferente: la que ya es consciente de sí como el origen de sus propias determinaciones y consciente de su posibilidad de hacer del pensamiento un medio para lograr la realización de un valor distinto que el pensamiento mismo. Estoy hablando del sujeto que puede reparar en la subjetividad como objeto de estudio. Éste es un acto un tanto extraño: verse a sí mismo como objeto habla de un desdoblamiento subjetivo (el observador en cuanto tal y el observado en cuanto observado). Dicho de otra manera, la observación de la subjetividad presupone un proceso recursivo y autorreferente en el interior del sujeto: la subjetividad que torna sobre sí misma su propia mirada y descubre no a la objetividad pura sino a la experiencia subjetiva de la objetividad. Es desde una perspectiva como ésta que sí se podría pensar que una teoría libre —aquella que no sirve para nada que no sea su propio manifestarse— carece de la finalidad desde la cual todo lo instrumental cobra sentido.

Por otro lado, si la concepción que se tiene de la interioridad la exenta de ser autora de las determinaciones de ser, movimiento y finalidad de las cosas, entonces los valores no pueden ser concebidos más que con un carácter fuertemente objetivista. Esto se debe a que la participación del sujeto no es lo suficientemente ponderada en la construcción del objeto y es la objetividad, como vimos, la “responsable” del orden y de las determinaciones de tales cosas. No quiero decir con esto que no exista ninguna participación del sujeto como determinante de las cosas; sólo quiero remarcar que, en un sujeto construido sin la idea de una escisión o fisura de sí mismo con respecto de la objetividad —en donde ésta y aquél

¹⁰ Recuérdense los comentarios de Guthrie al respecto (*supra*).

existen *con-fundidos*— los valores no son pensados como puestos desde el sujeto, porque éste al pensarse a sí mismo (o al no pensarse) se ha constituido sólo “con los elementos *de* la objetividad”.

Las prácticas de existencia presocráticas serán consecuentes con los contenidos de su saber. Siendo éste *un* saber *sobre* la objetividad que no es consciente de ser tan sólo tal, los valores —como todos los otros contenidos de la conciencia— serán tomados en una labor de aprehensión del afuera que no es consciente de su propio proceder. El del hombre presocrático será un proceso de valoración que no se ha originado conscientemente en su interioridad, por eso, hasta aquí sólo puede haber moralidad. La eticidad, la ética, se iniciará cuando —en la relación de la subjetividad con la objetividad, del yo con el objeto— las determinaciones internas de la subjetividad ya han sido notadas como propias de un yo que las reconoce como suyas y no como de la *physis*. Antes de esto el ego vertido en la objetividad, *con-fundido* con ella, toma como suyas las leyes que encuentra en ésta. El individuo en cuanto tal no ha aparecido aún y, al no haberse constituido la dimensión interior del sujeto, al menos no con la amplitud y la firmeza posteriores, los valores que actualmente pueden pensarse como pertenecientes a éste no tienen posibilidad de aparecer con una claridad mayor que la de los valores *encontrados* en la objetividad. Así, en general, el sujeto presocrático tomará como suyas las leyes de la exterioridad, las de la moral vigente y la costumbre; la ética —salvo en contadas ocasiones como la de Heráclito— no será uno de los problemas recurrentes de su pensamiento, porque no hay en el sujeto la dimensión interior íntima necesaria que sería el espacio propio del conflicto y el desgarramiento moral. Y por lo mismo todavía no hay lugar para elaborar como uno de los problemas más importantes del pensamiento, la oposición entre las inclinaciones del sujeto a hacer lo que es útil por *nomos* o lo que es útil por *physis*.

Por su parte, el hombre común presocrático sabe qué debe hacer, orienta su acción tomando como punto de referencia principios morales que hacen coincidir los objetivos personales con las aspiraciones de la comunidad a la que pertenece. Ésta comunidad es la fuente de los valores —fuente externa, por cierto— con los que se identifica, de ahí que asuma principios y reglas aceptados por la población a la que está integrado sin cuestionar la legitimidad de su origen.¹¹ Aunque ya hay un germen de tal cuestionamiento en los productos del pensamiento de esta época que eclosiona con gran fuerza en los trágicos, hay que señalar de paso que no es éste uno de los problemas fundamentales que se trabajan en el pensamiento de los *physicos*, como después lo será en la sofística. Si el hombre medio presocrático obtiene el principio de su acción de un código moral aceptado sin muchos cuestionamientos por la comunidad moral a la que pertenece, es porque las determinaciones propias del yo no pueden ser asumidas reflexivamente como determinaciones pertenecientes a la subjetividad individual misma, sino como determinaciones obtenidas de la exterioridad y asumidas como tales con el agregado de toda la convicción personal propia del sujeto que las asume, en cuanto que exterioridad e interioridad se tienen como iguales por principio.

Si bien la objetividad tiene sus propias determinaciones, siendo *en sí, por sí y para sí*; por otro lado, la objetividad también es susceptible de ser subordinada a las determinaciones de la subjetividad “mediante el actuar a través del cual las determinaciones prácticas internas adquieren exterioridad”.¹² En este actuar se encuentra una nueva posibilidad de valoración de las cosas, considerando por separado tanto aquello que es en la *physis* como aquello que es en la *polis*. Y en esta valoración el entendimiento

¹¹ Todavía se encuentra lejos una subjetividad como la de Alcibiades.

¹² Hegel, *Propedéutica filosófica*..., p. 13.

de lo primero —lo que es por *physis*— como aquello que “es”, ni bueno ni malo, sólo que “es”; y de lo segundo —lo que es *en y por* la *polis*— como aquello que puede ser explicado en su accionar por una determinación diferente a ser, y que es susceptible de ser calificada por un predicado moral que tiene que ver directamente con alguna determinación interna de algún hombre.

Hay una reflexión atribuible a la subjetividad que adviene con la sofística. En cuanto que el principio del ser y la acción de las cosas de la *physis* obedecen a sí mismas, a su misma naturaleza, y el principio del ser y la acción de las cosas de la *polis* obedece a otra naturaleza diferente a las de ellas, la del hombre (Platón afirmará que el alma es fuente de movimiento y se mueve a sí misma), entonces ambos principios deben ser diferentes. Notar la diferencia será el síntoma que indique que ya se ha podido hacer la diferenciación entre unas y otras, diferenciación que las escinda en la conciencia tomando en cuenta los principios del ser y de la acción. Éste es el indicio del poder de la conciencia para colocarse a sí misma en una u otra parte después de haber aprehendido, en una reflexión sobre sí misma, las características que a la vez la equiparan y la hacen diferente de la *physis* en cuanto que ambas son dadoras de principios, en cuanto que ambas son origen de las determinaciones del ser y el movimiento de los objetos de sus propias esferas, de la naturaleza o de la *polis*. Si bien el cambio de objeto es lo que diferencia al pensamiento presocrático de la reflexión que inaugura la sofística, este cambio no puede darse sin la existencia de esa escisión en la conciencia de la objetividad y la subjetividad como diferentes por principio.

Nota sobre la *episteme*

Postular una *confusión* en la conciencia entre los límites de la exterioridad y la interioridad, permite conjeturar que en ese momento epistémico no pudo existir, como un tópico medular de la teoría, una profundidad aceptada generalmente como propia del sujeto que reflexiona. Es decir, sin postular una interioridad del sujeto no hay la posibilidad de dimensionarla. (Esto no niega la posibilidad de los relieves y complejidades de la conciencia que podrían pensarse como características de su profundidad intelectual, en todo caso sólo se negaría que esto haya podido ser achacado por el pensamiento típico de la época al sujeto individual o que la interioridad subjetiva pudiera constituirse como uno de los problemas fundamentales del pensamiento de la época). En el repertorio ideológico con que el contexto regalaba al sabio presocrático, no pudo haber la idea de buscar en el interior del sujeto la Verdad, sino sólo en tanto que este interior participaba de lo exterior que se le entregaba puro y neto. Es decir, al fin y al cabo, la verdad sólo podía ser buscada y encontrada en la exterioridad, puesto que no había límites definidos entre objetividad y subjetividad.

Si lo que he dicho es cierto, entonces —por otra parte— podría pensarse al proceso de introspección de la conciencia del sujeto conociéndose a sí mismo como a un proceso de separación con respecto a la exterioridad. La introspección individual aparece de esta guisa como un acto de franca enajenación del

sujeto respecto de la verdad de la *physis*, un proceso que permitirá al sujeto entregarse a sus propias verdades o, mejor dicho, a las verdades de la *polis*, en cuanto que el sujeto griego es un sujeto político. El sujeto individual de la sofística y la socrática parece ser así un producto emergente de un proceso de distanciamiento con respecto de la *physis*.

Cabe agregar que de nueva cuenta hay que prevenirnos contra generalizaciones demasiado burdas y de los excesos en que muchas veces incurre el pensamiento al hacer uso de las clasificaciones en grupos de pensadores. Para este fin preventivo baste decir que entre los presocráticos se pueden encontrar muestras que auguran el advenimiento de ese desarrollo de la subjetividad. Como sea y habida cuenta de todo esto, en la etapa presocrática algunos pensadores parecen más que nada una especie de voceros de una verdad que los trasciende y que los busca para expresarse, una verdad que se presenta en ellos mismos como lo más alejado de un producto de un proceso de construcción epistémológico y que, por el contrario, se presenta como manifestación ontológica universal contenida en la consistencia de su *logos*. “Es necesario seguir a lo común; pero aunque la razón (*logos*) es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular”.¹³ De hecho este *logos* no es algo que se asuma como perteneciente de manera exclusiva a la propia interioridad del pensador. Su discurso no parece ser para éste el producto de un proceso de reflexión personal, sino de un contacto con algo que trasciende los límites de la interioridad individual. “Los límites del alma no los hallarás andando, cualquier que recorras; tan profundo es su *logos*”.¹⁴

Ante sí entonces (sin que este “ante” signifique para el pensador una disociación de sí con respecto a la exterioridad) el

¹³ Heráclito, 22 B 2.

¹⁴ Heráclito, D. L., 1X 7.

presocrático tiene en bruto la existencia incuestionable del mundo, en cuanto que no es puesta por él mismo, sino que está en el pensador por el hecho de que la existencia misma del mundo y la existencia del pensador son parte de la misma cosa. No es solamente que se esté confundiendo el mapa con el territorio, el nombre con la cosa nombrada, sino que ver en la naturaleza humana parte de la naturaleza del universo es síntoma de aceptar el presupuesto — propio del pensamiento tradicional— de una diversidad unificada. Identificar qué es lo que unifica lo diverso, será así uno de los trabajos más importantes que se impondrá el pensador; esta empresa envuelve la comprensión de todo, incluyendo al pensador mismo.

Aunque en la experiencia presocrática se permita suponer a la existencia del mundo como incuestionable, después de este presupuesto no se permite aceptar la creencia de que el ser del mundo es idéntico al aparecer del mundo. A diferencia de nosotros —a quienes las cosas *nos* aparecen—, para los griegos presocráticos las cosas sencillamente *aparecen*; aunque, estrictamente hablando, todavía no son: porque lo que aparentan no es precisamente su ser. Éste ser es incuestionable pero su presencia real, admitida de antemano, debe ser colegida por el pensador desde las apariencias cambiantes.

En el caso de la tradición eleática, el presupuesto de una inmutabilidad subyacente al devenir cambiante llevará a la inteligencia presocrática a realizar entonces una exploración de la experiencia que le es propia para intentar descubrir qué es lo que subyace bajo el engaño de lo aparente. Por parte de la tradición materialista jónica, se dará un voto de confianza a los sentidos y se intentará colegir desde lo que ellos entregan las respuestas a los problemas del momento. En ambos casos, la consistencia de sus conclusiones conformará la firmeza de un territorio diferente de aquél en que se mueve la mera opinión. La verdad presocrática se pensará a sí misma como un develamiento de la realidad objetiva

incuestionable, y no como una mera concordancia construida en la mente del pensador entre lo pensado con aquello que podría ser llamado “lo real”.

Conclusiones

El cosmos

Hay una singular combinación de ingenuidad, audacia, fuerza, alegría y confianza en el pensamiento de los *physicos* griegos. De manera que no es nada raro que frecuentemente se hable de ellos con la fuerte impresión que produce la jovialidad de su pensamiento.

Esa gran confianza en las posibilidades del pensamiento que es necesaria para emprender el camino de la reflexión filosófica, no pudo darse más que sobre ciertos presupuestos sobre la verdad. Tales presupuestos de los presocráticos están estrechamente ligados a una idea de lo humano en relación con el ser. Por el momento digamos que esta idea no es la misma que en el caso de la teoría sofística, y que por sus propias características excluye la posibilidad de pensar a la discusión argumental como medio para llegar a un posible acuerdo consensuado sobre la verdad. De hecho, en esta etapa temprana del pensamiento no puede haber acuerdos consensuados sobre la verdad, porque la verdad del presocrático está más allá de toda discusión, ¿para qué tendría que tomarse en cuenta el parecer y la palabra de otros hombres, si se estaba presenciando al *logos*? La mera idea de la *posesión* de la Verdad significa un cierre de camino a la búsqueda abierta que supone el proceso de la sabiduría filosófica de Sócrates y de los sofistas (el *logos* no se posee, el *logos* se manifiesta, es *en sí, para sí y por sí*).

En todo caso, lo que sí existe en este pensamiento filosófico es un consenso implícito anterior a toda discusión: el de que hay un acuerdo entre la realidad y el lenguaje. Podría decirse que los *physicos* creen en la palabra, no en el diálogo. Y esta afirmación habría de apuntalarse no con una distinción entre presocráticos, por un lado, y los sofistas y Sócrates, por otro;¹ puesto que una distinción como ésta no serviría si concordamos con Platón en que el diálogo no es sofístico sino filosófico; más bien tendríamos que hacer recurso a la hipótesis de que quizás el saber del sabio se produce y desarrolla en un proceso de pensamiento distinto —más inspirado, más meditativo— que el saber mundano del sofista y su oponente, saber tan cercano al ámbito profano de la palabra social de la *polis* y sus mecanismos de intercambio comunicativo. El *logos* que puede extraerse de la naturaleza no se obtiene dialógicamente en un cara a cara entre dos o más personas. En todo caso, el discurso presocrático no está siendo ejercitado frente a sujetos concretos —como lo será en el caso del sofista y Sócrates y sus ideas sobre la *polis* (y sus ideas en la *polis*)—. El presocrático no confronta su opinión con otra ajena en un proceso de afirmaciones, refutaciones, conjeturas, sino que externa lo que ha sido suscitado en su propia inteligencia en un confrontarse tan sólo consigo mismo y sus determinaciones, aunque de esto en realidad no se sea consciente y se tenga la convicción de estar ofreciendo un *logos* obtenido desde la misma objetividad. Por último, el presupuesto que subyace a esta convicción es la —a estas alturas ya muy por nosotros manida— coincidencia de la interioridad con la exterioridad,

¹ Cabe recalcar de otra manera lo ya señalado desde el prólogo: el uso de este tipo de generalizaciones no pretende hacer creer que la llamada sofística o los presocráticos son sendos grupos homogéneos de pensadores, pero los términos que los designan presentan ventajas expositivas a las que es poco práctico renunciar. Sin embargo, hay que estar conscientes de los peligros de la utilización de esas palabras: incluso la clasificación de un pensador como Heráclito, quien siempre ha sido considerado dentro del grupo de los presocráticos, presenta problemas tan espinosos que hacen ver este tipo de clasificaciones como una cuestión sumamente arbitraria.

que determina una subjetividad que se piensa a sí misma con la referencia constante de la *physis*.

* * *

Para los hombres de aquellos tiempos la naturaleza no estaba tan alejada, como lo está para nosotros, por una barrera de artificios técnicos de plástico y metal de uso cotidiano. El contacto con la misma era extenso y prolijo, ella era una presencia que con muy poco esfuerzo podía verse manifestada casi en todo lo que acontecía, como principio de acción y origen de existencia. Incluso en los materiales que el hombre utilizaba en la construcción de los relativamente pocos —comparación hecha con el presente— objetos artificiales en uso cotidiano.

Tener esto en cuenta quizás hace más fácil entender por qué los discursos presocráticos apuntan sin más en dirección de la existencia de una base única, unificadora, de la diversidad. Las cosas aparecen como éste o aquel objeto particular, pero recortadas desde un fondo único y común que es la naturaleza. Los objetos en su venir del universo —que es propiamente un devenir en sus determinaciones particulares— no se enajenan del mismo: el universo se manifiesta en lo diverso, pero amén de las diferencias, lo diverso participa de lo Uno. Y esta participación es concebida por la conciencia presocrática como la idea de un elemento (material o intelectual) común a todo lo que es en la *physis*, un elemento común al todo-Uno, que es sólo en apariencia diverso.

La *physis* es la totalidad en cuanto principio de existencia de lo que es y esencia de lo diverso (lo que está). Es tanto fundamento de la existencia de las cosas, como totalidad de las cosas que aparecen. Y en tanto fundamento de la existencia de las cosas que aparecen es responsable de la existencia específica de cualquiera de éstas y, por tanto, en la *physis* debe buscarse la explicación del

ser de las mismas. Puede pensarse la idea de un *arjé* de la *physis* como una variable conceptual y presupuesto del pensamiento presocrático, variable que en cada uno de los distintos pensadores tiene contenido propio, ya sea el *agua*, lo *indefinido*, el *aire*, los *elementos*, el *logos* —en fin, aquel elemento del cual todo lo demás participa para poder existir—. Así, el saber presocrático griego consistirá en desentrañar la presencia que está en todas las cosas, en hacer ver a la conciencia eso que está debajo de toda la multiplicidad de las percepciones y que le da su carácter unitario, de percepción única, de cosmos. Saber, pues, qué es lo que hace de lo diverso un uni-verso.

Nosotros buscaríamos el fundamento de la unidad en la conciencia misma (puesto que las cosas *nos* aparecen); los griegos en cambio lo buscan en las mismas cosas, pues para ellos éstas *aparecen como* cosmos y también *son* el cosmos sin la intervención ordenadora de la subjetividad. La idea de la teoría como un algo producto del pensamiento que es correlato coincidente, aunque tan sólo paralelo, de lo real no es lo que el presocrático consideraría como producto de su labor intelectual. Esto sería posible en caso de que pudiera pensar a la suya como a una conciencia ajena a la exterioridad, inventora de realidades mentales; pero de la ontología a la psicología aún no se ha pasado. Por ello el pensador no se mira a sí mismo como tal, no hay puesto un acento en la singularidad de su propia reflexión como el origen real de la concepción del pensamiento.

El sabio se olvida de sí porque se entrega a una verdad, que no es tan sólo “su” verdad. No realiza este olvido de la manera en que el pensador actual lo hace, sino entregándose a una verdad que no se está generando en el interior del sí mismo, sino que sin serle ajena, lo trasciende y lo penetra. La locura de entregarse al pensamiento para resolver el enigma del universo es intentada con un total olvido del sujeto.

Si hay algo que puede ser de ayuda a nuestro meditar moderno sobre el enigma de la autoconciencia, es seguramente el hecho de que los griegos no tenían una expresión para sujeto o subjetividad ni tampoco para la conciencia o el concepto de yo. Por más que, mirando abiertamente lo que se muestra, acogieran finalmente en su mirada el milagro del pensamiento mismo, nunca, ni siquiera Aristóteles, afirmaron que la autoconciencia tuviera una posición central.²

No es éste un mero solazarse en la propia especulación personal, sino un entregarse a ese *logos* que es parte del cosmos y que designa a su misterio con la idea de un principio universal que subyace a todo lo diverso. En esta entrega que el pensador hace de sí al pensamiento (no a “su” pensamiento) se intenta descubrir lo que es el mundo en una experiencia neta (no sensorial) de la objetividad, pero por medio de un aguzamiento de la mirada reflexiva. Se confía en que un aprender a mirar las cosas del universo objetivo más allá de la mera apariencia sensible hará clara la presencia del ser del cosmos en cuanto tal.

Este mirar se presentará como un descubrimiento, un develamiento de las minucias de la apariencia. Develamiento que mostrará la presencia real, la cual siempre ha estado allí a pesar de no ser evidente. La operación de mirar bien ilumina esa presencia encubierta, la hace aparecer en la luz deshaciendo el ocultamiento tramado por el cambio engañoso de las apariencias.

Cuando, por ejemplo, Tales señala al agua como procedencia única de todas las cosas (*panta ex hidratos estin*), está dando “un correlato empírico” a una operación intelectual que trata de explicar la pluralidad por medio de lo uno. El presupuesto del *arjé* como fundamento único de la *physis* obliga al pensamiento a buscar un

² Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la sabiduría*, p. 34.

principio particular al cual señalar como responsable. Decir en este caso que el agua es tal principio, implica decir que ésta, de ser tan sólo un elemento deviene en el fundamento mismo de los elementos, en sustancia de la cual deriva lo diverso. Ella es causa del ser de los otros todos, por ella lo multi-verso se vuelve uni-verso, lo particular deja de estar en sí mismo ajeno a lo demás y participando de lo uno, permite pensar un Cosmos.

Gadamer sugiere en Heráclito³ un punto de encuentro de ese elemento objetivo que da unidad al universo y a la conciencia como unificadora, como él mismo dice, lo siguiente es menos cosmología que crítica de la misma:

Heráclito, por el contrario, se atreve a distinguir precisamente el fuego, eternamente vivo, como lo Uno detrás de todos los fenómenos y tránsitos [...] En su base el interés de ver conjuntamente con el fuego a la *psyché* y el pensar. Esto puede ilustrarse de dos maneras. Por un lado, en la unidad heraclítica de fluir y detención, que encierra en sí la lámpara ardiendo (la lámpara de aceite) y su llama flameante tanto como la mismidad del alma que expulsa su vapor desde lo húmedo (fr. 12). Hasta su estado supremo: *Un hombre prende en la noche una luz para sí*.⁴

Si esto es cierto, en la postulación de un *logos* en el que los opuestos se develan lo Uno, y los contrarios se manifiestan como

³ Heráclito es sin duda —y qué bueno— el ejemplo problemático para una clasificación blanco y negro de “pensadores presocráticos”, por un lado, y “pensadores sofísticos”, por otro.

⁴ Continúa Gadamer: “Sin duda alguna, Heráclito veía (como Platón) que el fuego y el calor son en el fondo una y la misma cosa. Hay fuego en nosotros y en todo lo que tenga calor. Sólo en apariencia es la inflamación abierta del fuego —a ojos del profano— algo completamente diferente. Así tiene que haber pensado Heráclito. Si esto es correcto, me parece que se ofrece una vía para hacer un poco más comprensible el doble rostro del fuego del calor y el fuego de la llama, por un lado, y de la vida y la conciencia, por otro (*op. cit.*, p. 29).

la apariencia de una identidad oculta, se empieza a esbozar a la participación activa del sujeto bajo la armonía del cosmos.

Esa seguridad y economía de recursos explicativos característica de los pensadores antiguos —que suele señalarse hoy como uno de los rasgos del pensamiento científico moderno— nos muestran al menos dos supuestos fundamentales de la elaboración de la reflexión presocrática: el todo diverso se explica por lo Uno y el pensador —y esto es importante— puede hallar este Uno por sus propios recursos, a saber, los de la reflexión especulativa o, como en el caso de Heráclito, según Gadamer, hallar lo Uno en la mismísima reflexión especulativa.

Esta confianza en las posibilidades del pensamiento para explicar el universo —o para crear un universo desde lo pluriverso— entrañaba quizá en sí misma la mayor traba para que el pensamiento saliera de la especulación pura y se cotejara dialógicamente con los otros discursos o —aunque decir lo siguiente quizás sea decir demasiado— para que tuviera la posibilidad de interesarse en recurrir a los experimentos como una de sus herramientas de trabajo.

Creo que lo anterior también puede enunciarse de esta manera: debido a sus propios presupuestos la especulación presocrática no ve la necesidad de un criterio de verdad ajeno al trabajo de la reflexión consistente con sus propias premisas. Vale declarar que si esto es así, la idea de que hubo una gran discusión entre las diversas escuelas —una discusión que llegó a conclusiones irreconciliables, según sostiene Guthrie (*supra*)— parece poco plausible, de manera que es atractivo consentir con lo que afirma Gadamer:

Es bien conocida la controversia sobre la relación entre Parménides y Heráclito: por una parte, se dice que Parménides critica a Heráclito; por otra, se afirma que es Heráclito quien critica a Parménides y

algunos dicen que se trata de un problema histórico. Pero tal vez lo cierto es que no se conocían entre sí. Es muy probable que [...] no hayan tenido ninguna relación, al menos en el periodo de su relación creadora.⁵

En el contexto de la corroboración de conclusiones del pensamiento presocrático, no se hizo necesario solicitar discusión ni experiencias proyectadas con situaciones controladas, sino la aceptación de la revelación de la verdad, en cuanto iluminación de un hecho previamente oculto por las apariencias de lo diverso. Revelación de la verdad que acerca, en alguna medida, la figura del pensador —confiada en la posibilidad de ocurrencia de esa revelación y en su propia capacidad para presenciarla— a la figura del poeta religioso y, en el extremo, a la del profeta.

Por otro lado, el mero suponer el pensador capacidades en sí mismo que le posibilitan presenciar la verdad, provocará una gran confianza en las posibilidades de la inteligencia, en la medida que un pensador creía que la verdad tiene que ver con ésta y la reflexión que inquiere por lo inmutable, y no con la impresión de diversidad cambiante y percedera que sus percepciones sensoriales le entregaban⁶

⁵ Más adelante Gadamer explica la exaltada reacción de algunos a estas afirmaciones: “Ahora bien, ¿por qué mi relación ha levantado tanta polvareda? La respuesta es clara: porque existió Hegel. Pues resulta evidente también para el historiador que todas las cosas están ligadas entre sí en el desarrollo progresivo del saber [...] la herencia hegeliana” (*El inicio de la filosofía occidental*, p. 25).

⁶ Para una explicación de la verdad presocrática griega como una contraposición de lo permanente esencial con la inasible mutabilidad de las apariencias, remito al libro de María Zambrano, *Filosofía y poesía*. Sin embargo, anoto que se puede trazar una analogía entre la figura del poeta moderno y los inicios presocráticos de la figura del filósofo. De cierta manera, el sabio presocrático y el poeta moderno parecieran insistir en la convergencia de las percepciones: el presocrático ponderando el contenido común de todo lo experimentable, el *arjé*, y el poeta, por su parte, insistiendo en la semejanza, la similitud o la analogía de lo diverso vía metáfora, imagen o concepto. Insistiendo en este sentido, habría que hacer un distingo cuando se piensa al presocrático como el primer filósofo y anotar que él no pondera lo diferente, sino lo análogo; la filosofía presocrática no parece proceder por distinciones sino por el común denominador que hace semejante a la diversidad de las experiencias, un procedimiento, decía yo, análogo al proceder de la creación poética.

Comentario final

Por último, se puede decir que, en la historia de las ideas, canjear la búsqueda de respuestas al misterio cósmico por la de la solución a los problemas que ocurren dentro de las murallas de la *polis* quizás constituye, en cierta forma, una especie de debilidad del pensamiento, o algo así como un principio de su debilitación: la reflexión que se limita a sí misma de esta manera requiere de una confianza y una vitalidad menores de aquéllas de la que pretende abarcar por sí sola al universo.

La osadía del pensamiento, si bien no es garantía de su certeza —y sí una muy probable desmesura—, no desmerece en sus tendencias ante las inclinaciones y los vicios más extremos de la “moderación” del intelecto que se presentará en la etapa posterior al llamado giro antropocéntrico. No quisiera hablar ahora románticamente, sino llamar la atención sobre los posibles vértigos de cualquiera de las dos “etapas” de pensamiento —la presocrática y la sofística— en sus tendencias epistémicas, para balancear los juicios habituales sobre las “fallas” de la primera. En añadido, confieso cierta simpatía por las figuras de los pensadores-poetas presocráticos antes que por su verdad —la figura profética y la poética tienen para mí cierto encanto—. Lejos de mí ribetes posmodernos, aclaro que estas últimas palabras son, más bien, sólo un desliz de reconocimiento a la barbarie que requiere el espíritu para

interpelar al cosmos, en contraste con el civilizado acto de dialogar con otros hombres.

Fuentes citadas

- Argüelles, J.A., *Diálogo con la poesía de Efraín Bartolomé*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, México, 1997.
- Bagú, S., *La idea de Dios en la sociedad de los hombres. La religión: expresión histórica, radicalidad filosófica, pauta de creación social*, Siglo XXI, México, 1997.
- Bateson, G., *Espíritu y naturaleza*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
- Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La invención de la antigua Grecia 1785-1985*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1993.
- Borges, J.L., “Sobre los clásicos”, en *Otras inquisiciones*, Alianza, Madrid, 2006.
- Bowra, C.M., *La literatura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948.
- Burnet, J., *La aurora del pensamiento griego*, Argos, México, 1944.
- Ceberio, M. y P. Watzlawick, *La construcción del universo. Conceptos introductorios y reflexiones sobre epistemología, constructivismo y pensamiento sistémico*, Herder, Barcelona, 1998.
- Cornford, F.M.D., *Principium sapientiae*, Visor, Madrid, 1987.
- Detienne, M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1981.
- Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1981.
- Finley, M.I., “Mito, memoria e historia”, en *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona, 1979.

- Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1983.
- Fränkel, H., *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica. Una historia de la épica, la lírica y las prosas griegas hasta la mitad del siglo quinto*, Visor, Madrid, 1993.
- Gadamer, H.G., *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1995.
- , *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Graves, R., *La diosa blanca. Gramática histórica del mito poético*, Alianza, Madrid, 1996.
- Guthrie, W.K.C., *Los filósofos presocráticos, de Tales a Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Hegel, W.G.F., *Propedéutica filosófica: teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.
- Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1978.
- Horno-Delgado, A., *Diversa de ti misma. Poetas de México al habla (1980-1995)*, El Tucán de Virginia, México, 1997.
- “Jack Huberman: el ateo citable”, sel., trad. y nota de M. A. Ángel-Lara, en *Transletralia*, <http://www.letralia.com/transletralia/huberman/01.htm>.
- Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Lichtenberg, G.C., *Aforismos*, Edhasa, Barcelona, 2002.
- Manfredi, V.M., “Storytelling & History Writing: Which Came First?”, en http://www.anu.edu.au/discoveranu/content/podcasts/storytelling_history_writing_which_came_first, 2006.
- Marina, J.A., *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2003.
- Ong, W., *Oralidad y escritura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Otto, R., *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Barcelona, 1992.
- Otto, W.F., *Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la imagen del espíritu griego*, Eudeba, Buenos Aires, 1973.
- Platón, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1977.

- Porchia, A., *Material de lectura 133*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.
- Reyes, A., *Obras completas*, t. XIX, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
- Rodhe, E., *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Labor, Barcelona, 1973.
- Vernant, P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Eudeba, Buenos Aires, 1973.
- Vernon, P.E., *Inteligencia y entorno cultural*, Marora, Madrid, 1980.
- Wallon, H., *La vida mental*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, México, 1991.
- Wittgenstein, L., *Observaciones*, Siglo XXI, México, 1986.
- Wong, O., *La pugna sagrada. Comunicación y poesía*, Ediciones Coyoacán, México, 1997.
- Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.



De la poesía a la filoso-

fía: ensayo sobre la subjetividad, de

Marco Ángel, se terminó de imprimir en enero

de 2016, en los talleres gráficos de Jano, S. A. de C.V.,

ubicados en Ernesto Monroy Cárdenas núm. 109, manzana 2,

lote 7, colonia Parque Industrial Exportec II, C.P. 50200, en Toluca,

Estado de México. El tiraje consta de mil ejemplares. Para su formación se usó la tipografía *Borges*, de Alejandro Lo Celso, de la Fundidora

PampaType. Concepto editorial: Félix Suárez, Hugo Ortíz, Juan Carlos

Cué y Lucero Estrada. Formación: Iván Emmanuel Jiménez Mercado.

Portada: Claudia Piña. Supervisión en imprenta: Iván Emmanuel

Jiménez Mercado. Cuidado de la edición: Luz María

Bazaldúa, Cristina Baca Zapata y el autor. Editor

responsable: Félix Suárez.

