

LA ORIGINALIDAD DEL DISCURSO FILOSÓFICO

Patricio Jeria Soto

El título de este trabajo puede ser entendido en dos sentidos que la propia palabra *originalidad* soporta: por un lado, se refiere a la génesis del discurso filosófico, su origen y sus fuentes, por otro dice relación con las características que singularizan a la pregunta y la respuesta, filosófica. En lo que nos preocupa ahora ambos sentidos son complementarios, están necesariamente ligados; en efecto, cualquier indagación acerca del origen del discurso filosófico, incluso las más generales como ésta, deberían arrojar conclusiones que permitan particularizar el modo propio de la expresión filosófica, diferenciándola del discurso mítico o religioso, por ejemplo. Sin embargo, surge una interrogante que no por obvia deja de ser válida, ¿Es posible tal diferenciación radical, tal singularización de un discurso filosófico?.

Antes de intentar despejar dicha incógnita, si es que esto es posible aquí y ahora, me permito dos anécdotas que sirven para ilustrar el por qué de mi interés en el tema. La primera de ellas ocurrió hace algunos años mientras estudiaba filosofía: cierto día un profesor de la facultad me mostró un proyecto de tesis, para que yo lo leyera y diera mi opinión sobre si aceptar o no el patrocinio de tal empeño; por razones que apelaban a mi incapacidad para dirimir tal problema y, además, por la sensación de estar metiéndome en asuntos ajenos, opté por el silencio. Ante esto el profesor en cuestión me dijo: "No puedo patrocinar este proyecto, porque esto no es filosofía". ¿Cuál era el tema? El 'pensamiento', así entre comillas, maya. En el momento no se me ocurrió preguntar, hoy lo lamento, por qué no hay, o no hubo, 'filosofía maya'; o bien consultar bajo qué criterios el profesor dirimía lo que es propiamente filosofía y lo que no lo es. El otro suceso ocurrió un par de años después, yo ya era profesor de filosofía en un liceo e intentaba introducir a los chicos en el origen de la filosofía, para ello peroraba sobre las virtudes de la racionalidad y del poder del 'logos'. En ese momento un alumno me preguntó con vehemencia: ¿Y qué ocurría antes del siglo VI antes de Cristo? ¿Qué hay de otros pueblos u otras culturas? ¿Acaso no se pensaba antes?. En honor a la verdad debo decir que entonces me refugié en lo que muchas veces se ha

llamado 'milagro griego', esto supone que la filosofía y el pensamiento racional tiene una fecha y un lugar de nacimiento propios y precisos, legalmente registrados y sancionados por la tradición: siglo VI, Asia menor, específicamente Jonia y, por si fuera poco, un representante individualizado: Tales de Mileto. Mi conciencia no quedó tranquila con tal respuesta y la del alumno probablemente tampoco, pero las particularidades propias del oficio de profesor de filosofía y de la educación chilena no permitieron mayores discusiones.

Ahora bien, es a partir de hechos como los mencionados que hoy me arrogo el derecho a inquirir sobre estos temas; ello obviamente comporta el deber de entregar una respuesta. De antemano adelanto que tal fin no se cumple a cabalidad, por ello este breve trabajo está lejano de querer convertirse en un punto de llegada seguro; es por el contrario un cúmulo de dudas que pretenden ser sistematizadas, para servir de somera introducción a una problemática mayor en cuanto a la cantidad y la calidad de la información implicada. Sin embargo, de una u otra forma estamos obligados, lo estoy yo en este preciso instante, a tratar de esbozar un cierto camino que ilustre el desarrollo de tales dudas.

Comencemos por lo indudable, es claro que la historia mental de la humanidad no partió en el siglo VI a. C., ni mucho menos en la Grecia Jónica; de hecho, los propios griegos poseen una literatura que, por lo menos, data de los siglos IX o VIII, cuyo primer representante conocido sería Homero; luego es imposible no mencionar a Hesíodo y, con posterioridad (durante los siglos VII y VI) una variada gama de poesía, productos espirituales y estéticos de diversa índole y variopinta expresión formal. Para nuestros modestos fines la pregunta que resulta útil es la siguiente: ¿Por qué Hesíodo, por ejemplo, no es un filósofo¹? o bien ¿Qué hace que Tales, de quien conservamos unos pocos

¹ Las opiniones en torno al tema varían, desde las que separan definitivamente a Hesíodo de los filósofos presocráticos hasta las que lo proponen como inaugurador del pensamiento filosófico occidental. Compárese los siguientes extractos a modo de ejemplo sobre este punto: "También Hesíodo, a pesar de ser un manifiesto provisor de una *imagen mítica y, por tanto, irracional en su raíz*, empleó un género útil de racionalidad, cuando clasificó y sintetizó cuentos procedentes de diferentes regiones y con énfasis diferentes. Hizo incluso mucho más que eso, más incluso que reunir los temas cosmogónicos interesantes (...) Porque el plan de compilar una cosmogonía y una teogonía sistemáticas, por un lado, seguido, por otro, de un examen de la norma del orden (o su ruptura) en el mundo desarrollado, presupone una comprensiva visión del mundo (...) *que deja de ser filosófica sólo porque se expresa en el lenguaje simbólico de los mitos y es concebida, sin duda, desde ellos en cierta medida.*" (G. S. Kirk, J.

E. Raven, M. Schofield *Los filósofos presocráticos*, Gredos, 1987, pag. 116. El subrayado es mío). Refiriéndose a Hesíodo Adelaida y María Ángeles Martín Sánchez apuntan: "*Toda su concepción del mundo se apoya sobre bases religiosas*. La vida se compone de cosas que deben aceptarse porque así lo disponen los dioses. (...) [la] lucha constante por la justicia y esa *profesión de fe* en ella como remedio a todas las desgracias, es quizá la mayor novedad de Hesíodo frente a Homero. Abre, pues, el poeta beocio una tradición que continuarán, entre otros, Solón Esquilo y los filósofos posteriores." (Introducción a Hesíodo: *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*, Alianza, 1986, pp. 15-16. El subrayado es mío.) J. Griffin sobre la *Teogonía* dice: "Sin duda, gran parte de esto es un invento de Hesíodo. *La concepción puramente mitológica de la genealogía ha sido medio cambiada en un intento intelectual para imponer un tipo diferente de orden en el mundo*." (*Historia Oxford del mundo clásico*, Alianza, 1988, pag. 107. El subrayado es mío.) Respecto a la posible influencia de Hesíodo sobre la reflexión filosófica A. Lesky es tajante: "En la *Teogonía* encontramos *una tradición de procedencia diversa, mezclada de manera muy variada con lo que Hesíodo configuró como expresión de su propio pensamiento*." (pag. 114) --Sin embargo, Lesky advierte-- "*Deben evitarse ... todas las especulaciones que conviertan el Caos de Hesíodo en el resultado de una sorprendente abstracción* (...) La realidad y el mito se entrecruzan aquí de la manera más íntima; para decirlo exactamente, *esta época sólo capta la realidad del mundo a través de la imagen del mito. Debe aceptarse con reserva la afirmación, bastante repetida, según la cual Hesíodo representa el comienzo de la filosofía griega*." (*Historia de la literatura griega*, Gredos, 1968, pp. 114, 120-121. El subrayado es mío.) Por su parte W. Capelle señala: "La importancia de la reflexión cosmogónica de los siglos VIII y VII y en parte del VI, de la *Teogonía* de Hesíodo, y por otra parte de la enseñanza sobre la formación del mundo de los primeros órficos, es relativamente insignificante para el surgimiento y el desarrollo de la filosofía griega. Por que el espíritu de estos 'teólogos' (tomando la palabra en sentido aristotélico) está todavía prisionero de la manera de pensar mítica. En ninguna parte se habla de un surgimiento del mundo bajo el influjo de causas naturales (...) Estas reflexiones teocosmogónicas, por consiguiente, debían impedir más que fomentar en su conjunto el nacimiento de la filosofía." (*Historia de la filosofía griega*, Gredos, 1975 (=1958), pp. 10-11). Como contrapartida de lo anterior Jaeger afirma: "Después de todo no hay razón alguna por la que no debamos ver en la *Teogonía* de Hesíodo una de las etapas preparatorias de la filosofía que pronto iba a llegar. La historia misma ha desvanecido todas las dudas sobre este punto, revelando la decisiva influencia de las ideas de Hesíodo. En la visión del mundo que éste tiene hay ciertos puntos bien precisos a los que los grandes filósofos gustan especialmente de volver su atención. los filósofos no sólo aluden frecuentemente a la concepción del caos y del comienzo de las cosas, sino de hecho a todo el lado cosmogónico de la *Teogonía*. Si las ideas implicadas en la visión no son en modo alguno ideas derivadas directamente de la experiencia, pueden con todo someterse a laguna verificación empírica, o en el peor de los casos puede hallárselas en conflicto con la experiencia; así es absolutamente inevitable que se vuelvan blanco de la crítica para todo el que piense por sí mismo y empiece por los datos evidentes de sus sentidos, como el filósofo natural. Pero la crítica negativa no es la única respuesta que en estos hombres provoca Hesíodo, pues en la *Teogonía* de éste hay mucho que tiene directa significación filosófica para aquéllos." (*La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C.E., 1992, pp. 20-21) Una posición extrema representa el pensamiento de O. Gigon: "Tenemos que comenzar por Hesíodo. Con él la filosofía, como algo completamente nuevo, se separa de la poderosa tradición de la poesía homérica, en la segunda mitad del siglo

fragmentos, sí lo sea? Para enfrentar este cuestionamiento se apela, ante todo, a una distinción radical y clara entre lo que podríamos llamar un discurso mítico y un discurso racional, ésta es la vieja y archiconocida dicotomía *Mythos* versus *Logos*. No obstante, si escarbamos en los textos hesíodicos y luego nos volvemos a los fragmentos presocráticos, no dejaremos de hallar ciertas resonancias comunes. ¿No es cierto acaso que Hesíodo presenta una organización del mundo y de los dioses que, partiendo con el Caos inicial, culmina en el establecimiento del orden, representado por el joven Zeus custodio del reino de *Díke* (la Justicia)? ¿Acaso no es verdad, también, que el poeta beocio se pregunta por el origen del cosmos y pretende entregar una respuesta satisfactoria a cuestiones como el equilibrio y el ordenamiento de la realidad? Debemos reconocer que Hesíodo parte preguntándose por los dioses; por ello su texto recibió luego el nombre que aún le damos, pero también es cierto que se preocupó por los problemas humanos en Trabajos y Días, y también hemos de aceptar que muchas de las potencias divinas que intervienen en ambos textos podrían pasar por conceptos, o abstracciones. Por otro lado, también los presocráticos hablaron de Amor y Odio, *verbi gratia*, como fuerzas que ordenan y modelan el acoplamiento o la separación de los elementos, y ¿no es acaso el *ápeiron* una forma de caos que todo lo contiene y donde, a la vez, nada 'es' en sentido propio? Pero volvamos a la pregunta original, ¿dónde radica la diferencia entre poesía, mito y filosofía²?

VIII a. C. constituye un espectáculo ver cómo la forma sigue siendo todavía tradicional, pero ya con un pensamiento en su seno que está creciendo inconteniblemente sobre ella y a punto de estallar en idea (...) frente al mito homérico se coloca la verdad. Y por eso surge la filosofía. (...) siempre que los filósofos posteriores opongan su verdad a la apariencia de verdad, cuando traigan en sus manos *logos* y no mito, nos hallamos ante herederos de Hesíodo, tomando con él parte en la batalla contra la poesía." (*Los orígenes de la filosofía griega*, Gredos, 1985, pp. 14-15).

² En Grecia el mito siempre se mantuvo, manipulado y transformado, como una fuente de conocimiento "Sin duda no es exagerado --apunta Pierre Grimal-- sostener que tal generalización del mito y la liberación de sus fuerzas, han sido una de las aportaciones fundamentales -tal vez incluso la aportación más esencial- del helenismo al pensamiento humano. Gracias al mito, lo sagrado ha dejado de ser terrible; toda una región del alma se ha abierto a la reflexión; gracias a él, la poesía ha podido convertirse en sabiduría." En el caso de Hesíodo podemos ver rastros de ese pensamiento que se desprende del mito y, al mismo tiempo, encontramos atisbos, embriones de reflexión filosófica; hay en ese afán ordenador del poeta beocio una primera aproximación a los conceptos racionales, Hesíodo quiere presentar una imagen ordenada del universo, a partir de los orígenes y que incluya a lo divino, la naturaleza y al hombre. Las sucesivas generaciones de dioses, con sus luchas y caídas, poseen un sentido coherente aglutinado en torno a la idea de justicia, u orden, encarnado en Zeus soberano de dioses y hombres.

Pudiera ser que tal diferenciación se asiente en el lenguaje o en el objeto de estudio propio de la filosofía; mas ¿de qué se ocupaban los presocráticos³?. Una visión tradicional nos dirá que se preocuparon

Sin embargo, junto, y por detrás también, a esta recubierta mítica más o menos traducible a conceptos, se nos muestra algo que sin ser inefable por completo, es esquivo a la palabra racional. Probablemente, el hecho de que Hesíodo recoja y divulgue una tradición mítico-religiosa muy antigua, y de raigambre popular, ayude a teñir su discurso de un cierto arcaísmo; no obstante, no nos encontramos frente a los 'mitos filosóficos' de un Platón. Ciertamente Hesíodo elaboró y retocó ciertos aspectos de su relato, el solo hecho de seguir un esquema métrico implica un trabajo estético de no poca monta, pero también podemos pensar que el poeta dispuso algunos elementos, ciertos 'conceptos' estaríamos tentados a decir, con un fin discursivo y expositivo, que obedece a una lógica de pensamiento mítico y simbólico que ya M. L. West trató de dilucidar. Así, podemos descubrir que en este discurso subyacen ciertas contradicciones, ciertos desajustes que no hacen posible catalogar a la *Teogonía*, por ejemplo, en el lado del discurso del *logos*, o sea de una argumentación basada en una demostración lógica rigurosa; en Hesíodo hay mucho de la belleza y el refinamiento del *mythos* que busca acceder por otras vías al ser del universo, por eso cuando hoy leemos sus versos podemos sentirlos preñados de significación y, tal vez por lo mismo, cuando los acometemos desde una óptica filosófica y conceptual tenemos la sensación de que algo se nos escapa, "*No obstante el esfuerzo de delimitación conceptual que se acusa en él, el pensamiento de Hesíodo continúa prisionero de su cuadro mítico (...) Para romper con el vocabulario y con la lógica del mito, hubiese necesitado Hesíodo una concepción de conjunto capaz de suplantar al esquema mítico de una jeraquía de poderes dominada por un soberano. Lo que le faltó fue poder representarse un universo sometido al reino de la ley, un kosmos que se organizara imponiendo a todas sus partes un mismo orden de 'isonomía', hecho de equilibrio, reciprocidad y simetría.*" (J. P. Vernant, *Los Orígenes del Pensamiento Griego*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, pag. 94). Con todo, Hesíodo indudablemente está ya en una esfera distinta de la homérica, aun cuando persiste la 'paradoja de Hesíodo', que consiste en que, cronológicamente, el material que el poeta de Askra trabaja es mucho más antiguo que lo que nos ofrecen la *Ilíada* o la *Odisea*, pero a la vez, el tratamiento de este sustrato está mucho más cercano a los primeros filósofos. Hesíodo posee el mérito, desde este punto de vista, de rescatar y reactualizar en una nueva perspectiva los contenidos de base de la mitología griega.

³ Nuestras fuentes para acceder al pensamiento de los primeros filósofos son siempre indirectas, basadas en los testimonios recogidos por filósofos y doxógrafos de épocas posteriores, no poseemos ningún texto original completo y muchas veces la tarea de espigar entre los fragmentos, para determinar cuanto de interpretación hay en cada uno de ellos, es tarea ardua. Las fuentes de las extraemos noticias de los presocráticos abarcan un arco de tiempo que va desde el siglo IV a. C. hasta el VI d. C., partiendo de Platón y Aristóteles hasta llegar a Juan Tzetzes; los textos que se considera poseen citas directas incluyen, además de los pensadores ya mencionados, a Teofrasto, Plutarco, Sexto Empírico, Clemente de Alejandría, Hipólito (teólogo del siglo III d. C.), Diógenes Laercio y Juan Estobeo (antologista del siglo V d. C.). En cuanto a los comentarios y comentaristas de la filosofía primera nuevamente Platón y Aristóteles aparecen como los primeros en ocuparse de tales tareas, mención aparte merece Teofrasto (cfr. nota 4), discípulo del estagirita, quien se propuso historiar la filosofía desde

principalmente, si no con exclusividad, por encontrar el *Arkhé*: el primer principio del universo físico, dejando de lado a los dioses y negándoles participación en el origen del cosmos. Desde esta perspectiva los presocráticos aparecen como 'científicos'; de hecho se los llama a veces físicos (por la *physis* griega) lo que se presta a más de una confusión; cabe preguntarse, no obstante, si el *Arkhé* es un principio material, pura y simplemente, origen y fundamento del mundo. Sabemos hoy que el *Arkhé* no es, en sentido estricto, materia; el término parece más bien denotar ciertas cualidades, ciertas características como el movimiento y la actividad por oposición a la pasividad y la inercia. Si esto es cierto, nos manejamos aún en el modelo bipolar del mundo, propio del pensamiento arcaico anterior al siglo VI a. C., que plantea, básicamente, un esquema de determinaciones cualitativas ligadas a sus opuestos complementarios. Más que agua, fuego o aire, lo que parecen encontrar los presocráticos es un mundo determinado en base a cualidades pareadas y opuestas: caliente-frío, Noche-Día, Luz-Tinieblas, *ápeiron-peras*; juego que se traduce en la multiplicidad de individuaciones accesibles al conocimiento humano. Hesíodo ya había fijado, por otro lado, este tipo de oposiciones a nivel cósmico y humano; la alternancia entre justicia-injusticia, entre orden y caos, es el eje de sus obras mayores como la *Teogonía*. Por otra parte, sabemos que la idea de unos 'filósofos de la naturaleza' es producto de un (pre)juicio aristotélico. En efecto fue el estagirita quien reorganizó los conocimientos previos a su propia producción intelectual y sabemos, además, que lo hizo teniendo en mente sus propios esquemas de entendimiento de la realidad⁴.

Tales hasta Platón. Respecto a los datos biográficos de los presocráticos, se considera esencial la obra de Diógenes Laercio *Vida de los filósofos famosos* en diez libros. Las dos obras modernas que se han vuelto documentos de consulta obligada pertenecen a H. Diels: *Doxographi graeci* se ocupa de la organización del corpus doxográfico relativo a la producción de los presocráticos, por su parte *Die fragmente der vorsokratiker*, en colaboración con W. Kranz, se ocupa de textos originales, noticias, comentarios e imitaciones de los pensadores giregos arcaicos.

⁴ Aristóteles redactó en el libro *alfa* de su *Metafísica* un compendio de las opiniones de los filósofos que lo antecedieron, el texto constituye una exposición sistemática, pero está permeada por los principios aristotélicos de las cuatro causas y, casi, puede entenderse como una especie de intento de demostración del camino que sigue el pensamiento filosófico, desde sus orígenes hasta alcanzar la cúspide en el propio Aristóteles; este problema lo abordó ya en 1935 H. Cherniss en su libro *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Por otra parte Teofrasto, discípulo y continuador de la obra del gran sabio, al componer *Las Doctrinas de los Físicos*, mantuvo como buen aristotélico el esquema básico del maestro basado en criterios y problemáticas particulares del sistema de Aristóteles; H. Fränkel apunta la

Respecto al lenguaje podemos decir otro tanto. Parece ser que los presocráticos no se preocuparon, especialmente, por crear una nueva terminología para expresar sus nociones acerca de la realidad. Comúnmente se acepta que fue Anaximandro el primero en registrar por escrito el término *Arkhé* y en eso hay que reconocerle originalidad⁵; pero también es cierto que los fragmentos de la época están plagados de referencias a *Díke*, *Nomos*, *Physis*, *Aíther*, *Theós* y *Théion*, por mencionar algunos 'conceptos' que se

respecto: "Ni Aristóteles ni Teofrasto quisieron exponer una historia de la filosofía en cuanto tal; y su intención no era reproducir los pensamientos de los viejos investigadores exactamente como habían sido propuestos por sus autores, sino utilizarlos como materiales para la realización de las doctrinas aristotélicas. Teofrasto era consciente de que distorsionaba los antiguos sistemas al proyectarlos en el plano aristotélico, y, en ocasiones, nos suministra indicaciones de gran ayuda." (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, Visor, Madrid, 1993, pag. 114). Kirk, en la obra citada pp. 22-23, es un tanto más crítico con Teofrasto: "*La fuente principal de información sigue siendo Teofrasto y su obra nos es conocida a través de los doxógrafos, las citas de Simplicio y el De Sensu, cuya transmisión ha llegado hasta nosotros. De todo ello se deduce, con absoluta evidencia, que experimentó un intenso influjo aristotélico --quien, como ya se ha dicho, no pretende, como debió pretenderlo Teofrasto, una extrema objetividad histórica.*

No tuvo Teofrasto un éxito mayor que el que cabría esperar en la inteligencia de los móviles de un período anterior al suyo y con un mundo de pensamiento diferente. Otro defecto suyo consistió en que, una vez acuñado un canon general de explicaciones, en especial para los hechos cosmológicos, propendió a imponerlo, tal vez con demasiada audacia, en casos en que carecía en absoluto de pruebas, casos que no parecen haber sido infrecuentes."

Sin embargo, anótese la opinión de A. Escohotado al respecto: "No obstante, este tipo de verdad y falsedad [referente a los testimonios y su exposición] jamás ha interesado lo más mínimo al pensamiento filosófico, y todavía menos a los presocráticos mismos, ajenos del todo a problemas de propiedad intelectual y a la precisión fáctica en términos generales. En realidad, esta orientación ha llevado a considerar *digno de poco crédito* al único cuerpo coherente de criterios filosóficos sobre los presocráticos y al más antiguo también, que es la obra de Aristóteles. Según los eruditos, Aristóteles aplica sus propias categorías a quienes le precedieron, como si tal cosa fuera exclusiva de él, y no de todo el mundo con excepción de los notarios. además, es manifiesto que Aristóteles construyó su pensamiento a partir de una meditación sobre la filosofía precedente, y que ningún otro pensador antiguo toma más en cuenta la historia de la reflexión a la hora de reflexionar. Por lo mismo, el tipo de obras que se consideran *dignas de crédito* son las menos conceptuales, las más semejantes al trabajo de los eruditos." (*De Physis a Polis*, Anagrama, Barcelona, 1975, pp. 13-14)

⁵ DK B1 (12 A) A ... αρχην ... ειρηκε των οντων το απειρον Donde *arkhé* viene a equivaler a origen y fundamento de lo ente, Anfang y Ursprung en la traducción alemana. Sin embargo, véase la anotación de Kirk, op. cit. pp. 164-165, donde se sugiere que Anaximandro, o mejor dicho que Teofrasto dijo que Anaximandro, no usó el término con un sentido específico ni mucho menos como término técnico.

manejan libremente y sin dar mayores explicaciones sobre su particular significado⁶. Dos ejemplos de esto pueden ser *Logos* y *Alétheia*; el primero no es, ni con mucho, un término técnico; por el contrario es un vocablo de uso cotidiano en griego, que connota y denota una serie de relaciones que superan la especulación filosófica. Todo aquel que ha intentado traducir a Heráclito sabe los quebraderos de cabeza que trae la bendita palabrita, y no es menos cierto que pocos han concluido la empresa con dignidad, ya no digamos con éxito. La mayoría de los traductores optan simplemente por transliterar el vocablo y precisar su sentido en notas de extensión y acierto variables. Por su parte, *Alétheia*, la tan mentada verdad, es una palabra cuya raigambre religiosa y poética es insoslayable y que, como lo mostró hace ya tiempo

⁶ Obviamente, la afirmación anterior debe matizarse y considerar que, probablemente, debido al carácter fragmentario de los testimonios se eche de menos una precisión léxica, fenómeno que, por otra parte, es caldo de cultivo para los numerosos, abultados y, a veces, oscuros comentarios de los doxógrafos antiguos y los comentaristas modernos.

Sin embargo una ojeada, rápida y breve, al index de la obra de Diels-Kranz, permite constatar la recurrencia de los términos y la variedad de sentido. Las siguientes indicaciones no pretenden, con mucho, ser exhaustivas sino meramente representativas: **Dikê**: Heráclito B23, B28, B94, como *erin* B80; Anaximandro B1; Anaxágoras A1; *Dikê* como *anankê*, *heimarmenê* y *prônoia* Parménides A32; Empédocles B2,4; y sus derivados *dikaïos* (m) Jenófanes B2,13; *dikaïos* (f) Empédocles B131, B135; *tó dikaion* Jenófanes B1, 15; Heráclito B102; Tales A1; *dikaïosynê* Anaxágoras A1. **Nómos**: Heráclito B23; Empédocles B9,5; *theïos nómos*: Heráclito A14a, B114, B44. **Physis**: como origen y génesis: Empédocles B8,1,4, B10, B11, B63; como Naturaleza y fuerza creadora: Empédocles B27, B126; Anaxágoras A1, Heráclito B112; como Ser, esencia: Heráclito B1, B123, B10; Parménides B18; *aitherían physin*: Parménides B10,1; Heráclito B106; *physis... hekastôî*: Empédocles B110,5; *meléôn physis*: Parménides B16,3; Empédocles B63. **Aithêr**: como elemento, *aíthera*: Empédocles B37, B71, B58,2, B109,2, B17,18; como *kosmos=ouranós=hymên*: Parménides B10, como origen de... Parménides B11, B24. **Theós**: Jenófanes B25, B24, B23; Empédocles B134,4; Heráclito B108, B50; en relación con el aire y el fuego: Heráclito B18,8, B16, B67. **Theïon**: Empédocles B133; Heráclito B86. **Theïos**, como opuesto a lo humano: Heráclito B114, B78 (*Theïos nómos*).

Por último, J. P. Vernant ha escrito lo siguiente respecto al problema lexicológico en los presocráticos. "Con igual título que el adivino y el poeta, todavía mezclado a ellos, el Sabio se define en el origen como el ser excepcional que tiene el poder de ver y hacer ver lo invisible. Cuando el filósofo intenta precisar su propio camino, la naturaleza de su actividad espiritual, el objeto de su investigación, *utiliza el vocabulario religioso de las secta y las comunidades*: él mismo se presenta como un elegido, un θειοσ ανηρ, que se beneficia de una gracia divina; efectúa en el más allá un viaje místico, a través de un camino de escudriñamiento que recuerda la vía de los misterios y a cuyo término obtiene, por una especie de *époptia*, esta que confiere el último grado de la iniciación." (*Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1985, pag. 348. El subrayado es mío)

Marcel Detienne, no es un don particular del filósofo, ni mucho menos un atributo del discurso filosófico⁷. Y no se trata tan sólo de un problema diacrónico, de rastrear el origen y la evolución de ciertas palabras y sus acepciones, sino también de alcanzar a vislumbrar las complejas relaciones sincrónicas que ellas mantienen con el conjunto de significados en una época determinada, en suma captar la articulación de ciertos campos semánticos más densos que otros. Podríamos suponer, incluso, que muchos términos filosóficos son un préstamo conceptual del lenguaje religioso y que dicho fenómeno no se reduce a una mera pobreza lexicológica, sino que refleja una problemática que no es ajena a la pregunta presocrática; con ello dejamos de lado la imagen de unos sabios físicos o cosmólogos en sentido exclusivista. Además, si se espiga en los fragmentos filosóficos y se quiere lograr una coherencia sistémica, es imposible sostener que no hay una reflexión sobre la esfera de lo divino, una teología natural, ligada a un pensar lo físico y lo humano en la filosofía presocrática⁸. Volvemos a preguntar entonces: ¿Por qué, por ejemplo, Jenófanes puede pasar por ser un teólogo, además del hecho específico de que era un poeta errante, y también ser filósofo? Tal vez, porque su discurso apunta una crítica de la religiosidad popular y su concepto de lo

⁷ Marcel Detienne, *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Taurus, Madrid, 1983.

⁸ Así como lo ha mostrado W. Jaeger en *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*: "... queda el hecho de que las nuevas y revolucionarias ideas que desarrollaron estos primeros pensadores griegos acerca de la naturaleza del universo tuvieron un efecto directo sobre su manera de concebir lo que llamaron --en un sentido nuevo-- *Dios, lo Divino* (...) la historia de la teología filosófica de los griegos es la historia de su manera racional de acercarse a la naturaleza de la realidad misma en las sucesivas fases de esta manera." (op. cit. pag. 5) Según apunta el propio Jaeger, la 'teología natural', concepto griego latinizado por Varrón y, posteriormente, transmitido y acomodado a la tradición cristiana por San Agustín, tiene como objetivo "... la teoría de la naturaleza de lo divino tal como se revela en la naturaleza de la realidad" (op. cit. pag. 8) y agrega refiriéndose ahora específicamente a los presocráticos: "... las afirmaciones filosóficas sobre lo divino se encuentran en los pensadores preplatónicos desde un principio (...) vamos a encontrar que el problema de lo Divino ocupa en las especulaciones de los primeros filósofos naturales un puesto mucho más amplio de lo que con frecuencia estamos dispuestos a reconocer y que en realidad recibe una parte de su atención mucho mayor de lo que pudiera llevarnos a esperar el cuadro que trata Aristóteles del desarrollo de la filosofía en el libro primero de la *Metafísica*." (pag. 12). Ello no obstante, no implica una sistematización del tema ni una discusión acabada y clara del problema, sino que más bien se presenta en los presocráticos un rasgo germinal de la 'teología' que desarrollarán Platón Y Aristóteles con mayor precisión y amplitud, en tanto una rama diferenciada dentro de sus sistemas filosóficos.

divino, que lo lleva a plantear la trascendencia y unidad absolutas del dios⁹; pero esta idea también puede ser rastreada en un poeta trágico como Esquilo.

Cabe todavía una pregunta general más, ¿en qué consiste la sabiduría presocrática? o sea, ¿qué tipo de conocimiento es propio del hombre que investiga? Una historia del concepto de *Sophía* sería un intento vano, y por completo contraproducente, en un trabajo tan breve como éste, pero no estará demás anotar ciertas coordenadas básicas que nos ayuden en el recorrido que, de todas maneras, ya emprendimos¹⁰. Ante todo, en el siglo VI a. C. se perfila un concepto de sabiduría como 'inteligencia práctica'; el sabio posee una *areté téknes*, que incluye habilidades políticas, morales y prácticas que se traducen en una suerte de visión de mundo realista, escéptica y prudente, que bien podríamos denominar racional y pragmática. ¿Qué lugar ocupa aquí el filósofo?. Obviamente, el tipo de sabio excéntrico que se cae a un hoyo por mirar el cielo, no es un sujeto práctico..., pero Tales de Mileto pasa por ser, precisamente, uno de los 'Siete Sabios de la antigüedad', prototipos de este nuevo hombre del siglo VI. ¿Cuál es, pues, el rol y la categoría de la sabiduría filosófica? Con esto nos encaminamos a una definición plausible, al menos, del discurso filosófico. Se le puede caracterizar, frente al discurso mítico y poético, por su afán de abstracción respecto de las nociones básicas, o primeros principios, del ordenamiento de la realidad. Se busca respuestas racionales, causales, a preguntas sobre el mundo, a fin de sacar a la luz ciertas leyes inteligibles, comunicables y aprensibles para todo sujeto racional que observa; por oposición al relato mítico, cargado de símbolos, equívoco en su interpretación y opaco respecto del lenguaje, el discurso filosófico se plantea como unívoco y claro en su lengua lógica. Por otra parte, la sabiduría práctica

⁹ Tiene Jenófanes, un concepto de la divinidad liberado de elementos de religiosidad popular, sobre todo la antropomorfización de los dioses y la atribución de una dudosa conducta ética. La desarticulación del 'dios popular', tiende a resaltar la absoluta trascendencia de lo divino que se define como lo 'otro' respecto al hombre y sus representaciones: "*Un Dios, el mayor entre los dioses y los hombres, sin parecido, en pensamiento ni figura a los mortales*" (B 23). También es fundamental en esta concepción de lo divino la noción de 'unidad', que se plantea como absoluta en el Dios, unidad de pensamiento, unidad de ser e inmovilidad son los atributos de Dios, según Jenófanes (B 24, B 26). Apunta Fränkel (op. cit. pag. 314): El proceso mental que comenzó con la crítica de las representaciones antropomórficas de los dioses ha conducido a Jenófanes primero al monoteísmo, y, después, a una idea de Dios que supera la fuerza humana de representación."

¹⁰ Carlos García Gual ha dedicado a este tema un breve libro: *Los Siete Sabios (y tres más)*, Alianza 1989. Posee una concisa y esclarecedora introducción que, por lo demás, seguiremos en este apartado.

muestra su limitación en cuanto posee la particularidad específica de un conocimiento instrumental, funcional respecto a problemas acotados y poco universalizables en sus conclusiones. En cambio, en la filosofía hay una voluntad de conocimiento sistemático y vinculante respecto de las distintas esferas de la realidad, lo que se traduce en la formulación de 'tesis' omniabarcantes, configuradas en un discurso autovalidado. Es una visión holística de lo real lo que caracteriza a la primera filosofía, cuyas últimas consecuencias abren camino a una búsqueda de lo permanente y lo suprasensible que acaba en una jerarquización del universo que, como sabemos, lleva a una distinción extrema entre lo real, en sentido propio, y la apariencia. Con esto ya estamos en un terreno propiamente metafísico, en el cual la especulación debe dar lugar a una explicación de la multiplicidad fenoménica física. Con ello se plantean cuestiones gnoseológicas que son derechamente innovadoras y particulares del discurso filosófico primero; tal tipo de discurso lo encontramos en Parménides, pero no parece ser propio de un Empédocles o de los pitagóricos. No obstante, la pregunta sigue abierta, aunque se modifica su centro gravitatorio: ¿A partir de qué bases se plantea este discurso? No es, digámoslo de una vez, a partir de una irrupción violenta o milagrosa de la racionalidad en el mundo griego; pero tampoco puede pensarse que sea producto de una progresiva, lenta y nunca plena, decantación del substrato mítico-religioso. Entonces, no podemos pensar en una ruptura definitiva de una vez y para siempre, ni en un continuismo vinculante de *Mythos* a *Logos*. La posible respuesta parece centrarse en la modificación de estructuras mentales, en la adopción de una nueva lógica de organización conceptual, que no está desligada de transformaciones sociales amplias que, al mismo tiempo, se enganchan con nuevas relaciones entre lenguaje, pensamiento y realidad. Este proceso implica, primero, pasar de una lógica de pensamiento mítico, dominada por la ambigüedad vinculante e integradora, a una lógica dicotómica excluyente, propiamente racional y expresada en las contraposiciones realidad-apariencia, conocimiento-opinión, Ser- no ser. Será, pues, Parménides quien inaugure este tipo de discurso filosófico que deja de lado las representaciones religiosas y míticas, abriendo el camino de la reflexión acerca del Ser, ya no de dios o lo divino, ni tampoco de lo meramente físico; todo esto depende, a su vez, de un proceso de secularización de la palabra, transformación que repercute en la concepción del lenguaje y su relación con lo divino y con el mito. Ello es posible por las exigencias políticas y jurídicas que hacen necesaria una apertura del *logos* a espacios públicos de participación y discusión ciudadana, donde lo que importa es exponer y demostrar ciertos argumentos, lo cual supone una

instrumentalización del lenguaje y de la palabra(s) poética y religiosa¹¹. Pese a todo esto, Parménides se mantiene aún, formalmente al menos, en un discurso tradicional; presenta su pensamiento en forma de poema, cuyo proemio posee reconocibles figuras y contenidos religiosos, míticos e, inclusive, místicos¹². No obstante, en el cuerpo central del texto y en el núcleo del pensamiento parmenídeo, se verifica la escisión entre *Alétheia* y *doxa*, en

¹¹ J. P. Vernant escribió en 1962 un libro, *Les Origines de la Pensée Grecque*, donde se ocupó específicamente de estos temas, texto que fue traducido y publicado por Eudeba (Bs. Aires 1965). En dicha obra el sabio francés abordó las complejas relaciones políticas y sociales que se conjugaron en el nacimiento de la filosofía griega; también había tratado el tema, de manera breve y general, en el artículo *Del Mito a la Razón*, contenido en su versión española en *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel 1965. Respecto a lo apuntado aquí, cabe destacar el siguiente trozo: "... la filosofía en su progreso, rompe el marco de la comunidad en el que ella ha nacido. Su mensaje ya no se limita a un grupo o a una secta. Por medio de la palabra y del escrito, el filósofo se dirige a toda la ciudad, a todas las ciudades. Manifiesta sus relaciones a una publicidad completa y total. Trasladando el *misterio* a la plaza, en plena ágora, lo erige en objeto de debate público y contradictorio, donde la argumentación dialéctica acabará por tomar la iniciativa sobre la iluminación sobrenatural" (*Mito y Pensamiento ...* pag. 352). También M. Detienne, en la obra mencionada en nota 7, insiste en la importancia de la apertura de un espacio público y común de discusión, como un factor relevante de la modificación del estatuto de la palabra y su consiguiente influencia en el desarrollo de un esquema mental que ayuda al nacimiento de la filosofía; Detienne habla de una 'secularización' del *logos*, en general, que es definitorio para el desarrollo del pensamiento filosófico.

¹² Téngase en cuenta la moderada afirmación de Jaeger al respecto: "... nadie que tenga un vivo sentimiento religioso se rehusará a considerar la pura ontología de Parménides como un misterio y revelación; ni dejará de conmoverse profundamente al ver cuánto significó para Parménides la experiencia de la naturaleza del Ser. Para decirlo de otra manera, el elemento religioso está más en la forma en que al hombre le ha afectado su descubrimiento, y en su firme y resuelta manera de tratar la alternativa de la veradd y la apariencia, que en ninguna clasificación del objeto de su indagación como divino." (op. cit. pag. 110). En contraste, Fränkel (op. cit. pp. 344-345-346) da énfasis al 'trasfondo emocional' del pensamiento parmenídeo y a la relevancia de una posible experiencia de *unio mystica* con el Ser. Vernat, en cambio, es más cauto y dice al respecto: "Divulgando lo que se oculta en las profundidades del tiempo, el poeta suministra en la forma misma del himno, del sortilegio y del oráculo, la revelación de una verdad esencial que tiene el doble carácter de un misterio religioso y de una doctrina de sabiduría. Esta ambigüedad, ¿por qué no habrá de encontrarse de nuevo, en el mensaje del primer filósofo? Tiene por objeto, éste también, una realidad disimulada detrás de las apariencias y que escapa al conocimiento vulgar. La forma de poema bajo la cual se expone todavía una doctrina tan abstracta como la de Parménides, traduce este valor de revelación religiosa que conserva la filosofía naciente." (*Mito y Pensamiento...* pag. 348). Finalmente, G. S. Kirk (op. cit. pag. 352) al referirse al elemento místico del poema de Parménides rechaza la posibilidad de una identificación 'chamánica' en la imagen del viaje del poeta y su encuentro con *Dikê*.

tanto son términos contradictorios que no se vinculan por medio de la ambigüedad. El discurso verdadero ya no contiene dobleces ni pretende, a la vez, decir y ocultar como en el modelo mítico, la vía del Ser permite acceder al conocimiento de lo que es propiamente real por oposición a la apariencia sensible, que es definida como falso producto de una errónea percepción de la realidad, en pocas palabras de una confusión. A modo de contraste recordemos que Jenófanes había dado a este tipo de conocimiento, la *doxa*, un estatus de verosimilitud, funcional en cuanto a su objeto, esto es, el mundo sensible; reservando el conocimiento cierto para la realidad trascendente, pero con la salvedad de que dios es el único sujeto activo de este conocimiento, pues él es puro pensamiento¹³. Todo esto permite fijar a Jenófanes dentro de lo que alguien llamó 'epistemología poética', según la cual el conocimiento es atributo exclusivo de dios. Parménides radicaliza esta postura y niega estatus epistemológico a la opinión, por ser referida a lo contradictorio y a lo mutable, pero acerca el conocimiento cierto al nivel de lo humano al enfocarlo a la especulación sobre la relación entre la unidad del Ser y la multiplicidad de apariencias, todo ello en un marco de exigencias lógicas y de problematización del lenguaje y su relación con la realidad y, sobre todo, del lenguaje como instrumento de conocimiento del Ser, único producto mental que puede, propiamente, merecer el calificativo de *Alétheia*¹⁴.

¹³ Jenófanes planteó, en efecto, la limitación de la capacidad cognoscitiva del hombre a partir de su referencia innegable a la experiencia sensible, que es contradictoria y mutable; por ello el 'mundo' queda reducido a la percepción que de él se tenga. En este sentido el filósofo concluyó por separar lo trascendente de lo inmanente. A lo trascendente obviamente corresponde lo divino, pero en ello tampoco se adentró Jenófanes, pues su discurso se topa con lo inefable de la esencia divina. La trascendencia absoluta de Dios hace imposible generar un discurso acerca de su esencia, sin que éste sea considerado como algo meramente plausible o simple suposición, ya que carece este intento de la base 'objetiva' proporcionada por la información de los sentidos. En cambio, refiriéndose a Dios afirma Jenófanes: "*Ve como un todo, piensa como un todo y oye también así*" (B 24) y en B 25 y B 26 refuerza esta noción: "*Siempre permanece en el mismo sitio, sin moverse. No le corresponde cambiar de un sitio a otro. Sino que, sin esfuerzo, con el querer de su espíritu (νοου φρενι) todo lo mueve.*", con lo que no hace otra cosa que realzar la separación entre lo humano y lo divino.

¹⁴ Acerca del proceso general de creación de un lenguaje lógico, en el marco de las condiciones intelectuales y religiosas de la época, véase M. Detienne, op. cit. pp. 109 a 147. W. Capelle agrega: "Una gran dificultad presentó a Parménides el punto en el que se encontraba el desarrollo de la lengua griega, que precisamente en aquel momento comenzaba en gran escala a pensar en conceptos abstractos y, de acuerdo con esto, a formar palabras, puesto que para las complejas ideas metafísicas tenía que ser creada la palabra, o, mejor aún, la expresión técnica. Así es también Parménides para la historia del idioma griego un importante precursor

¿Qué conclusiones podemos sacar de todo esto? Primero que nada que la filosofía no tiene que ver con fechas de nacimiento calendarizables al dedillo, sino más bien con procesos de pensamiento, que, a su vez, se relacionan tanto con problemas del lenguaje como con cambios de estructuras mentales, sociales, jurídicas y políticas; es precisamente en la *Polis*, espacio del ejercicio de la vida democrática que exige estas modificaciones, donde se gestará y desarrollará este nuevo saber. Segundo, si bien la filosofía rompe con las formas de pensamiento anteriores, no se propone en una dinámica de negación rotunda. El discurso filosófico en su originalidad y particularidad, en su lógica de contradicción, es un análogo al discurso religioso en lenguaje y contenidos incluso; pero en su organización conceptual y en el armazón mental se distingue, pues apunta a la separación clara y distinta de la verdad, por un lado, y de la apariencia por otro¹⁵. Exigencia que excluye del ámbito del Ser a la ambigüedad y al cambio oscilante, idea que tomará fuerza en Platón y que encontrará su plasmación definitiva en la lógica aristotélica¹⁶. En

que supo dar al pensamiento filosófico la forma idiomática conveniente" (op. cit. nota 1, pag. 87)

¹⁵Repárese en la frase de Hesíodo (*Teogonía* vv. 26,27) puesta en boca de las Musas: "... sabemos decir muchas mentiras a verdad parecidas, mas sabemos también, si queremos, cantar la verdad." Compárese con la afirmación de Parménides, también emanada del ámbito de lo divino (*Diké*): "Es tu destino probar todo, tanto el corazón sin falta de la verdad envolvente, como las suposiciones, no fiables, de los hombres." (B 1, 28,30). El abismo intelectual que separa ambas frases es el tema tratado por M. Detienne y a él nos ceñimos en las conclusiones.

¹⁶*República* 436 b,...: "Es claro que un mismo ser no admitirá el hacer o sufrir cosas contrarias al mismo tiempo, en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto; de modo

resumidas cuentas, podemos decir que la característica principal del discurso filosófico, en su origen y originalidad, tiene que ver con un proceso de secularización general, tanto de la palabra y de las instituciones sociales como de los espacios públicos, unido a cambios sociales y políticos que posibilitan, y exigen, el surgimiento de un modelo mental y discursivo nuevo basado en una lógica racional de la contradicción, que constituye a la filosofía como un Saber independiente del mítico religioso que, nunca está demás decirlo, no murió de un día para otro sino que perduró en el tiempo, paralelo al nuevo discurso filosófico en los espacios que le daban, por ejemplo los ritos místéricos y las sectas filosófico-religiosas.

que, si hallamos que en dichos elementos ocurre eso, vendremos a saber que no son uno solo, sino varios."

Metafísica IV, 3,..... : "Es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto en un mismo tiempo y en la misma relación."

THE ORIGINALITY OF PHILOSOPHICAL DISCOURSE

This paper reflects about sources and traits that particularize the question and philosophic answer. The autor asserts that the emerge of philosophy is connected with progressive secularization of word and opening of public space, both process related with social and political changes that makes possible the birth of new mental and discursive system, based upon a logic of exclusion-contradiction.