

# Artículos y ensayos

## Reflexiones sobre el devenir de la subjetividad: pretextos presocráticos

### I

Marco Aurelio Ángel-Lara\*

#### Resumen

**Reflexiones sobre el devenir de la subjetividad: pretextos presocráticos.** En el presente trabajo se plantea una hipótesis explicativa del cambio de la teoría de la *physis* a las teorías de la *polis*. Dicha hipótesis es producto de una reflexión epistemológica que toma como pretexto a los griegos, más que un trabajo de investigación con pretensiones helenísticas; algo más cerca de la filosofía actual que de la filología clásica.

Para lo anterior se ha hecho, entre otras cosas, una revisión no exhaustiva de los usos sociales de la palabra en la sociedad de la Grecia Arcaica y en la sociedad de la *polis*. Con ello se han caracterizado algunos aspectos de la construcción social de la verdad y algunas posibles relaciones de la misma con el origen del pensamiento filosófico griego.

**Palabras clave:** Subjetividad, lenguaje, poesía, verdad, usos de la palabra

#### Abstract

**Reflections on the development of subjectivity: Pre-Socratic pretexts.** This article poses a hypothesis that purports to explain the changes from the *physis* theory to *polis* theories. Rather than a result of research with Hellenistic pretensions, the hypothesis presented here is the product of a process of epistemological reflection that borrows from Greek philosophy, and as such, constitutes a work that is closer to modern philosophy than to classic philology. Among other things, this work is based on a non-exhaustive revision of the social uses of words in archaic Greek society, and in the *polis* society. Such elements are used here to characterize some aspects of the social construction of truth, and the possible relationships between the truth thus constructed, and the origins of Greek philosophy.

**Key words:** Subjectivity, language, poetry, truth, uses of words

#### Résumé

**Réflexions sur l'avenir de la subjectivité: Prétexe présocratiques.** Dans le présent travail on expose une hypothèse explicative de changement sur la théorie de la *physis* à celui de *polis*. Cette hypothèse est le produit de une réflexion épistémologique qui prendre comme prétexte les Grecs, plus qu'un travail de recherche avec des prétentions hellénistique, c'est quelques choses plus proche a la philosophie actuelle qu'a la philologie classique.

Pour l'antérieur, on a fait entre des autres choses, une révision exhaustive sur les usages sociaux de ce mot dans la société de la Grèce Archaïque et dans la société de la *polis*. Avec ça on a caractérisé quelques aspects de la construction social de vérité y quelques possibles relations avec l'origine de la pensée philosophique grecque.

**Mots clés :** Subjectivité, langage, vérité, poésie, usages de ce mot

#### Introducción

Antes que un trabajo sobre los portavoces de las ideas o sobre las costumbres, la economía y la organización política imperantes en la época del pensamiento presocrático y sofístico, trataré de elaborar una interpretación consistente sobre el origen y el desarrollo de ciertos aspectos del

pensamiento filosófico griego, en particular sobre el cambio de la teoría de la *physis* a la de la *polis*.

Conjeturando un proceso del desarrollo de la subjetividad, posible entre otros, ponderaré la consistencia y coherencia de la interpretación por sobre otros criterios de su construcción. Con dicha ponderación no se pretenderá negar que los factores soslayados por este trabajo no determi-

\*Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Tecnológica de la Mixteca.

nen el orden de lo subjetivo; es sólo cuestión personal-y si se apura, de fondo, arbitraria- la que dará ese sesgo al presente texto.

No hay aquí pretensiones de erudición; sino la no menos importante aspiración de dar un marco interpretativo consistente para el fragmentario pensamiento presocrático, y la de referir - explicando de alguna manera- cómo desde éste se origina un pensamiento que no tiene por objeto principal la *physis* sino la *polis*. Para ello parto de las siguientes premisas de trabajo entre otras:

- a) El cambio de objeto refiere un cambio del sujeto.
- b) Se puede intentar descubrir datos del sujeto en el uso social del lenguaje, por medio del manejo del discurso de las figuras sociales de algunos usuarios de la palabra y, por último, en las relaciones de la palabra con la *episteme*.
- c) La aplicación de algunas hipótesis a los materiales de trabajo permitirá generar y apoyar una hipótesis explicativa del cambio de la teoría de la *physis* a la teoría de la *polis*.

En términos generales, el siguiente trabajo es un desarrollo de las mismas.

## I. 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. Guthrie<sup>1</sup> explica el "cambio" de interés de la reflexión filosófica griega, de los temas de la *physis* a los temas de la *polis* cambio señalado por la aparición de la reflexión sofística y socrática como productos intelectuales de contenidos diferentes al de la reflexión presocrática, como un cambio motivado por dos causas. Una de ellas, la incommensurabilidad conceptual entre las teorías materialistas y las teleológicas, generada por una incompatibilidad teórica que ya no permitía en cierto punto de la discusión la posibilidad de llegar a ningún acuerdo. La otra causa es definida

<sup>1</sup> Guthrie, W. K. C. *Los filósofos presocráticos*. Cfr. pp. 67 a 69.

por Guthrie como una "rebelión del sentido común contra la lejanía e incomprensibilidad del mundo tal como los físicos lo presentaban"<sup>2</sup>. Tomaré aquí como punto de partida de mi reflexión la segunda causa mencionada por Guthrie, dejando de lado la primera.

El autor citado entiende por "rebelión del sentido común contra la lejanía e incomprensibilidad del mundo tal como los físicos lo presentaban", un desdén a la teoría producido por el hecho de no tener ésta utilidad práctica alguna 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<sup>3</sup>.

Soslayando la discutibilidad del juicio que afirma que las opiniones del hombre común afectan de manera fundamental la inclinación de los intelectuales por alguna u otra tendencia teórica; con algún poco de malicia, puede pensarse que en esa afirmación de Guthrie subyace la sospechosa 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, entre otros, los mismos que los de ahora, a saber, hacer técnicamente más fácil o cómoda la existencia diaria. En todo caso, para Guthrie, la falta de pruebas experimentales y adelantos técnicos que apoyaran al menos la verosimilitud de estos discursos, en la estimación de los legos, fue un agravante muy fuerte en contra de 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"<sup>4</sup>.

En contra de lo afirmado por Guthrie, me parece que si la inutilidad práctica de la teoría pudiera alegarse como una causa de su abandono, entonces habría que preguntarse por qué, de Parménides a Leucipo y Demócrito, y de Tales a los Eleatas, nadie hubo reparado en la inutilidad mencionada por este autor; puesto que de haberlo

<sup>2</sup> Op. cit. p. 67

<sup>3</sup> Loc. cit. Las cursivas son mías.

<sup>4</sup> Loc. cit. Las cursivas son mías.

hecho no sería sensato suponer que sostuvieron el debate por tanto tiempo con la esperanza de alguna remota futura utilidad práctica <sup>5</sup>.

Por el contrario, parece ser que 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 reflexión<sup>6</sup>, y que “la naturaleza real de las cosas” era para ellos una cosa muy otra que aquello que es para un práctico científico moderno, sin interés de polemizar en cuestiones epistemológicas sobre la estructura de la realidad. Podemos arriesgar la idea de que para éste la “realidad” es punto de partida de su trabajo, que sobre la consistencia de la misma no hay mucho que discutir y sí, en cambio, podríamos ver que hay muchos presupuestos de trabajo. En sus aplicaciones la ciencia moderna es realista y el científico (el tecnólogo), por lo general, no pone en duda al mundo como fundamento real de las evidencias. En cambio, por el lado del pensador presocrático se tiene a la “realidad” (en caso de existir en ese pensamiento tal concepto) como un punto de partida a discutirse, la consistencia de la realidad está bajo el examen de la reflexión. No en el sentido de un dudar cartesiano de 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. 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 cosas*, de aquí que la existencia fáctica de las mismas sea el presupuesto sin el cual no es posible la reflexión.

---

<sup>5</sup> La hipótesis que me parece más plausible es que, más que un cambio de interés del pensamiento griego, quizás cambian las condiciones en que dicha reflexión se desarrolla, al grado tal que aparece un nuevo tipo de conciencia que pasa a agregarse a la ya existente. Lo que explicaría el hecho de la existencia simultánea de reflexiones sobre la *physis* y sobre la *polis*, y no un giro radical del pensamiento hacia los temas de la *polis* y la consecuente desaparición de la reflexión sobre la *physis*. Ya veremos más adelante.

<sup>6</sup> Cfr. Cornford, F.M.D. *Principium sapientiae*. Véanse en particular pp. 19 a la 26.

Cabe aclarar que no quiero insinuar que las “fallidas” especulaciones “científicas” de los presocráticos no fueron una causa -del tipo que fuera-, en 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 no es demostrar o negar causalidades entre estos dos tipos de pensamiento. Por el momento mi propósito es sólo el poner de relieve algunas características de la conciencia presocrática y para ello, las comparé a veces, con algunas otras de la sofística e incluso de la nuestra, comparaciones que probablemente permitirán después formular hipótesis para explicar el supuesto cambio de intereses mencionado de unos temas a otros.

Regresando a nuestro autor, parece que el argumento que esgrime (*supra*) le suena convincente porque, a pesar de sus propósitos<sup>7</sup>, está revisando los hechos con los ojos de un hombre moderno que no ve el sentido de un producto teórico más que en función de un fin concreto, esto es, en cuanto tiene un fin instrumental en la práctica de su vida cotidiana, pero debemos tener cuidado de no interpretar demasiado precipitadamente en términos de ideas posteriores. La tendencia de Guthrie de privilegiar como causa -en su interpretación del “fracaso” del pensamiento presocrático- una supuesta malograda posibilidad del progreso tecnológico, acusa la modernidad de su propia versión y traiciona la posibilidad de interpretar más griegamente a los griegos, como según quería.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> “... 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 que a la de sus sucesores, dar una idea de los rasgos característicos del pensamiento y de la concepción del mundo de los griegos”. Guthrie, W.K.C. Op. cit. p.8

<sup>8</sup> Dice Wittgenstein en *Observaciones*: “Una época entiende mal a otra; y una época mezquina entiende mal a todas las demás en su propia y fea manera” (p. 151). 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, y lógicamente al mío propio. Cada generación redefine el pasado con su mirada; cada cambio histórico cambia la manera de escribir la historia.

Si pudiera pensarse justificadamente a los presocráticos no como primeros aunque lejanos precursores de la ciencia moderna, sino como iniciadores de la misma, entonces concebir su pensamiento desde nuestros propios presupuestos y objetivos no sería quizás nada infiel o injusto, sino la interpretación adecuada del mismo. Pero a lo mejor estos griegos no estuvieron tan cerca del pensamiento moderno como del que los precedió -al cual llamaré por ahora mágico-religioso-, y no estoy refiriéndome solamente a una mera cercanía cronológica. La hipótesis que me parece sensata es que en este pensamiento mágico-religioso hay rasgos que determinaron la conformación del pensamiento sobre la *physis* de una manera que no puede soslayarse. Ya de entrada, y por una mera razón de proximidad, podría creerse en una mayor probabilidad de parecidos entre el pensamiento mágico-religioso y el presocrático, que entre éste último y el pensamiento científico moderno. Me parece que mostrar algunos de estos parecidos proveerá una perspectiva distinta que la de Guthrie, así que intentaré hacerlo, aunque sólo en la medida en que nos permita continuar con la construcción de la presente argumentación.

En el caso de los presocráticos, como su reflexión es sobre la naturaleza, el "sinsentido" de la misma "se produce", en la opinión de Guthrie, en cuanto no hay en su pensamiento los elementos suficientes que permitan lograr el dominio de dicha naturaleza por medios tecnológicos<sup>9</sup>. Y con esto, de cierta manera, los posibles rasgos propios -arcaicos, no científicos o simplemente diferentes- de un pensamiento solamente interesado en la naturaleza, se eliminan sin haber sido siquiera tomados en cuenta; puesto que al parecer se califica a este pensamiento desde pautas de la ciencia natural moderna, de manera que su éxito o su fracaso se decide desde el cumplimiento de objetivos que le fueron ajenos. Hasta cierto punto es normal que así se piense porque la revisión del

<sup>9</sup> Aunque para empezar a dudar de esto basta recordar que en los fragmentos conservados del pensamiento presocrático el concepto *techné* -si es que existe en ellos con connotaciones similares a las de la filosofía inmediatamente posterior-, no es esencial ni de los más importantes, como lo será entre los pensadores sofistas.

pasado, es decir, la historia, parte del presente, de la perspectiva vigente del que la escribe, desde una visión que por fuerza está anclada en su circunstancia. En algún sentido, la historia presocrática escrita por los modernos no puede ser escapar a ser una autobiografía de estos mismos, aunque desde otra perspectiva circunstancial eso aparezca después como algo a todas luces erróneo.

Guthrie califica, pues, 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 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, le parecería al moderno no-funcional, en cuanto que una de las más caras intenciones de éste es dicho dominio. Es por esto que Guthrie explica el abandono de las teorías de la *physis* como 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 que 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 de los hechos; 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 distinta, y ciertamente más frecuente, oportunidad 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 realmente 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<sup>10</sup>. Pareciera que su producción teórica estaba dando cumplimiento a otro tipo de necesidades e inquietudes que, con propiedad, no podríamos clasificar dentro de una búsqueda de la verdad como la que se plantea desde los procedimientos de la ciencia moderna. La teoría y la verdad presocráticas se produjeron de una manera diferente, posiblemente buscando objetivos diferentes. Si ésto es así, ello quizás nos sugiera un sujeto productor de la teoría distinto, y si eso es así vale preguntarse: ¿qué clase de sujeto? ¿qué estaría buscando dicho sujeto, ya que con probabilidad la aplicación práctica estaba fuera de sus metas?

El presuponer el 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 de detalles de probable importancia. Por el contrario, yo creo que la explicación del cambio de objeto de la teoría deberá buscarse dentro de los límites de la teoría misma (sin ser calificada por sus aplicaciones

<sup>10</sup> Francis Cornford en *Principium Sapientiae*, 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, 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). p. 26

prácticas), lo que puede llevarnos a pensar que la explicación del cambio de objeto de la teoría deberá buscarse en el cambio del sujeto que la produce. Y si el cambio de objeto de conocimiento, refiere un cambio en el sujeto, entonces es en éste donde debe ponerse la atención para poder entender los vaivenes de la teoría y no en la teoría misma, sino en cuanto que es un síntoma de la subjetividad que la produce.

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

Anoto un hecho: la teoría presocrática de la *physis* empezó a dejar de tener cultivadores y apareció un nuevo tipo de intelectual interesado en las cosas de la *polis*. Ahora manifiesto una sospecha: no es sólo en el seno del pensamiento presocrático, y atendiendo a la dinámica intrínseca de sus productos teóricos fuera de contexto, donde se deben buscar las causas de ese abandono.

Aunque es claro que no se pueden descartar las razones de orden interno, lo que tomaré en cuenta para intentar una explicación satisfactoria del abandono de las teorías físicas, es una nueva y significativa actitud de los pensadores hacia la teoría en general, actitud que se manifestó plenamente en la postura y pensamiento de una nueva clase intelectual, la de los sofistas. Esa actitud, y no las 'deficiencias' que actualmente podemos reconocer en la teoría en sí, es la que puede darnos un punto de partida para explicar porqué el discurso de los presocráticos se volvió obsoleto. Estamos entonces ante el problema de la relación del sujeto con su pensamiento, de ahí que para empezar será útil revisar, aunque sea someramente, algunas de las relaciones que el pensador presocrático sostuvo con su propia reflexión; para ello algunas veces valdrá dar cuenta de las formas que el pensador sofístico, por su parte, estableció con el pensamiento en general y, por supuesto, en particular con el suyo propio.

Ya dije que, cuando teorizaba, el físico presocrático no estaba pensando, en un sentido moderno, en las posibles utilidades prácticas de la teoría. Esta preocupación de la labor teórica, propia del ingeniero y el científico actuales, no

puede ser un referente de utilidad absoluta para pensar aquella figura. De hecho, sería absurdo tratar de hacerle notar al presocrático esta inutilidad práctica como un descuido o como un defecto de su creación.<sup>11</sup>

Considerando el aspecto práctico, tecnológico, del trabajo intelectual presocrático, parece no haber muchas similitudes con los creadores y ejecutantes de la ciencia actual; en cambio es pertinente señalar que en gran medida la cercanía cronológica del *physico* presocrático con la etapa mágico-religiosa, prefilosófica del pensamiento griego, determina de un modo característico los contornos de su figura. La cual aparece en algunos aspectos, no tanto como la de un precursor directo del científico moderno, sino como un híbrido de un conjunto de características propias de un intelectual quizás más parecido a un mago o a un poeta.

Siguiendo un intento de algunos historiadores de la Grecia Antigua y Clásica<sup>12</sup> por conservar la "pureza" de la reflexión filosófica con respecto a los elementos de carácter mágico-religioso o, incluso, poético, se ha negado importancia a las similitudes de algunos rasgos de los presocráticos con rasgos de figuras que han sido asociadas preponderantemente a un estado 'prefilosófico' del desarrollo del pensamiento, tales como magos, adivinos, sacerdotes y poetas.<sup>13</sup> De hecho se postuló la racionalidad de los griegos

como la característica que los distinguió de los pueblos bárbaros más salvajes e incivilizados.<sup>14</sup>

Con el intento de separar tajantemente mentalidades, se buscó evitar el reconocimiento de las mágico-religiosas como precursoras de la filosófica. Puede pensarse que en ello hubo implicados elementos de corte eurocentrista, pues el éxito de esa intentona explicativa del origen de la filosofía la mantuvo a salvo en su blancura, un milagro del Mediterráneo europeo, de hecho inalcanzado desde cualquier otra mentalidad mágico-religiosa de pueblos no occidentales.<sup>15</sup> El origen de la filosofía se hubo entendido entonces como determinado por un algo más que una mera combinación aleatoria de circunstancias socio-históricas, que más allá de su circunstancia genética bien hubieran podido ocurrir a cualquier otro pueblo. Con esto estuvo claro que si bien dichas circunstancias pudieron ocurrir en algún otro lugar fuera del Mediterráneo europeo, no fueron solamente ellas la explicación completa de la aparición del pensamiento filosófico, sino además un *plus*, que en el siglo XIX podía buscarse en un carácter o esencia nacional. El hecho muy probablemente circunstancial de que el pensamiento filosófico ha tenido su origen en Europa, constituyó un abolengo que la tradición intelectual de Occidente no quiso compartir con cualquier otra población no europea, a las cuales se les

<sup>11</sup> En *Principium sapientiae* Cornford, hablando del sistema materialista de Epicuro (muy parecido, según el decir de muchos especialistas de su tiempo, al pensamiento científico moderno), para mostrar su relación con sus objetivos prácticos dice: (Los epicuros) 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. p.486

<sup>12</sup> Marcadamente entre los de alguna ascendencia romántica. Cfr. Bernal, M. *Atenea Negra*.

<sup>13</sup> Se pregunta Dodds: "¿por qué hemos de atribuir a los antiguos una inmunidad para los modos "primitivos" del pensamiento que no encontramos en ninguna sociedad al alcance de nuestra observación directa?". *Los griegos y lo irracional*.

<sup>14</sup> Detrás de estas clasificaciones objetables suelen palpar 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 continua agazapado y renace a veces con una altanería alimentada por la ignorancia. Bagú, S. *La idea de Dios en la sociedad de los hombres. La religión: expresión histórica, radicalidad filosófica, pauta de creación social*. p.34.

<sup>15</sup> Afortunadamente, el sesgo de estos intentos ha podido verse con cierto escepticismo, aun incluso antes de los concluyentes trabajos de fin de milenio sobre el genoma humano. De paso cabe agregar, que ese tipo de presupuestos románticos de esencias y carácter nacional que han permeado buena parte de la investigación ya han sido tratados, y en buena medida derruidos, por los trabajos de gente como Dodds, Cornford, el mismo Guthrie o Jaeger, por poner tan sólo mis ejemplos favoritos. Un libro dedicado por entero a estas cuestiones es el de Dodds, *Los griegos y lo irracional*.

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, que consideró a esta disciplina como producto de un *milagro griego*<sup>16</sup>, estuvo enmarcada en una idea del pueblo heleno-el único originador de la ciencia, la filosofía, el llamado arte clásico-, como la de un pueblo extrañamente conformado por personas de una mentalidad netamente racional, cualquier cosa que sea lo que esto haya significado<sup>17</sup>. Creado un modelo del pueblo griego con personas de tal categoría, la figura del filósofo no podía no haber sido tratada como un modelo del mismo. De tal manera que los parecidos con el pensamiento mágico, mítico y religioso, fueron borrados, y difícilmente podían aceptarse sugerencias en el sentido de alguna cercanía sin ofender la idea aceptada de la filosofía como crítica de patrañas y supersticiones. Vale decir, que rectificar el discurso, dejar cierta genuflexión teórica y poner a los griegos en unas dimensiones

<sup>16</sup> Véase Burnet, John. *La aurora del pensamiento griego*.

<sup>17</sup> Erwin Rodhe llega al extremo de decir en su libro *Psiqué*: "La religión homérica vive nutriéndose de la razón; sus dioses están perfectamente al alcance de la mentalidad griega." p. 62

Cabría preguntarse si una religión podría nutrirse de la razón y qué se querrá decir con esto. Para tener un punto de partida, podemos eliminar la posibilidad de que el autor ahora citado quiera sugerir tan sólo que en el cuerpo de las creencias religiosas haya elementos racionales, o que desde una ideología religiosa se hagan reflexiones sobre los temas que a los practicantes de la misma les interesan, i. e. mera teología. La idea de Rodhe es mucho más interesante, como lo sugiere la cita siguiente en la que saca conclusiones sobre 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.

Pero 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.

más sensatas fue recuperarlos, tratar de que fueran lo que quizás fueron y no aquello que en cierto momento se hubo querido para que se parecieran a los modernos occidentales. Reduciendo las dimensiones del mito no se les quitó grandeza, puesto que no se puede restar mérito o genialidad a los griegos por aceptar que se ha confundido Grecia con un discurso que la exalta: de una exaltación errada no se obtiene un halago para el halagado.

Hay que recalcar que durante algún tiempo ideas como éstas no estuvieron en posesión exclusiva de un público general, sino que las suscribieron como hipótesis de trabajo importantes especialistas. Premisas como esas por fuerza hubieron de dar lugar a conclusiones que no sería el caso mencionar aquí, pero con toda probabilidad conservaron una desmesura similar; porque a la hora de razonar siempre estamos en manos de nuestras premisas. Para un estudio prolijo de la cuestión remito al libro *Atenea Negra* de Martín Bernal.

No quisiera prolongar esto y enfrascarme en una discusión sobre prejuicios culturales o sobre el poder explicativo de hipótesis cuasi metafísicas, así que creo que se puede simplemente proponer, como punto de partida para dejar el tópico, la idea de que es poco plausible que ninguna mentalidad esté formada completamente de elementos que puedan clasificarse como puramente irracionales o completamente primitivos o, en el extremo opuesto, completamente modernos y racionales. Para no ir más lejos, vale alegar que en casi todas las personas cultas de hoy -si no es que todas-, 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 nos parezcan el modelo de un comportamiento racional. De manera que, si consideramos la medida en que lo es para los hombres de hoy, es muy probable que el horizonte mágico-religioso fuera una posibilidad ineludible en la mentalidad del filósofo presocrático<sup>18</sup>. Creo que puede afirmarse que es contando con una premisa de esta naturaleza -la de un comportamiento no reducido a uno sólo de los

<sup>18</sup> "Mentalidad primitiva es una descripción bastante justa de la conducta mental de la mayor parte de los hombres de hoy, excepto en sus actividades técnicas o conscientemente intelectuales." Nilsson. *Apud.* Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*. p.12

aspectos de la inteligencia o de la emocionalidad-, como habrían de construirse las explicaciones más plausibles con respecto al desarrollo de la historia de las ideas.

Hablando acerca de la fuerte relación entre el pensamiento filosófico y el poético, Werner Jaeger afirma en *La teología de los primeros filósofos griegos*: “Desde un inicio hemos puesto de relieve el hecho de que no hay ningún abismo infranqueable entre la primitiva poesía griega y la esfera racional de la filosofía.”<sup>19</sup> Esta es una premisa que permite pensar que, las relaciones que la filosofía presocrática tuvo con el pensamiento anterior determinaron de muchos modos al tipo de reflexión que produjo; en este momento a mí me interesa revisar algunos aspectos comunes del uso de la palabra, en particular algunas de las posibles relaciones que, en cuanto usuarios de la palabra, los filósofos, los poetas y los sacerdotes establecieron con la misma.

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

Puede reconocerse como una herencia de las figuras de los magos y los poetas en los pensadores presocráticos, el tono inspirado de las palabras escritas la mayoría de las veces en forma de poemas y al parecer con una pretensión de verdad que difícilmente encontraría competencia entre los modernos más dogmáticos y alucinados. Parece como si de golpe, mediante una visión inmediata, el sabio, gracias a algún estatuto privilegiado, 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 a su firmeza y tono del decir, bien podría compararse al filósofo del siglo VI a. de C. con un oráculo. Aunque actualmente eso pudiera parecer extraño, no es para nada ingenuo imaginar al público de aquel tiempo, intelectuales incluidos, como muy bien dispuesto a escuchar las palabras emitidas de esta guisa. Por otro lado, cabe agregar que esta receptividad no fue exclusiva de los hombres que vivieron en etapas previas a la aparición de la filosofía -a las que suele conceder-

se un bajo nivel de pensamiento crítico y una gran dosis de credulidad, en los cuales ya muchos pensadores presocráticos hicieron blanco-, también en la mucho más reciente mentalidad helenística se encuentran muestras muy complacientes en este sentido.

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”<sup>20</sup>.

Para las personas que vivimos a diario los productos de la actividad científica y que tenemos informes del trabajo arduo, y con frecuencia repetitivo y poco inspirado de la investigación, es fácil olvidar la condición vital del griego presocrático, y olvidar con ello que su relación con lo que era aceptado como la verdad, estaba temporalmente más cercana -y aquí la cantidad de años sí 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. Pues 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 como aquella, en la que no había una comunidad científica establecida a la manera de las actuales, los criterios para calificar lo verdadero y lo falso lógicamente tuvieron que ser tomados de otras fuentes que las de la

<sup>19</sup> P.134

<sup>20</sup> Lucrecio, I, 731 y ss. *apud*. Cornford. *Principium sapientiae*. p.84.



investigación científica. En las sociedades donde la ciencia no está constituida como una institución productora de verdad, la verdad debe manar de otras fuentes. Es lógico pensar que éstas pueden buscarse entre los representantes de las instituciones que gozaban de prestigio entre la comunidad. Hay indicios que señalan hacia los terrenos que tienen que ver con lo sagrado y con quienes lo manejan entre sus asuntos.

“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”<sup>21</sup>.

La existencia de una clase social productora -y propietaria- de la verdad sugiere, naturalmente, 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 muy probablemente el discurso que se interese por estas cuestiones tendrá que moverse en los terrenos limítrofes de la epistemología, la ética y la política.

En las sociedades antiguas, las que los estudiosos del siglo XIX y principios del XX llamaban “primitivas”, hubo ciertos 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.

El poder, la imposición de la voluntad de algunos hombres por sobre la de los otros, se ha realizado por distintos caminos. La invención de la religión, de la poesía, tienen en el prestigio del que era hábil con la palabra su explicación genealógica. Foucault dice: “fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la poesía.

<sup>21</sup> Continua Cornford: “en concreto, esta fase se ha descrito como la que abarca las edades heroica y post-heroica”. Op.cit. p. 117

Igualmente fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la religión”<sup>22</sup>.

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 no ha parecido representar demasiada dificultad en ninguna latitud. Es, pues, 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. Y que esto permitió después el predominio de las ideas de la figura del hombre que, según se aceptaba públicamente, poseía la palabra como un “don” mágico o divino que la aceptación de la opinión del hombre que reconocía en sus palabras tan sólo vehículo de su propio pensamiento. La aceptación -tanto por parte del creyente como del “dueño de la palabra”- de la existencia de un poder extraordinario en posesión del dueño del 'don', facilitaría después la ordinaria existencia de un poder práctico del usuario de la palabra sobre el creyente. La fe en la verdad de las palabras del profeta-poeta debió de ser una condición de posibilidad de sus actividades y, por supuesto, también sería un corolario posterior de refuerzo para las mismas.

Es plausible pensar que la institución de una casta que se apropie o invente funciones de la palabra como objetos de uso particular de su clase será otro de los efectos posibles de estas prácticas sociales.<sup>23</sup> Hay que anotar que, afortunadamente para la dinámica de la sociedad griega-y, sobre

<sup>22</sup> *La verdad y las formas jurídicas*, p. 21

<sup>23</sup> De paso vale mencionar lo que, invirtiendo la idea de Frazer, cree Bateson, que quizás la magia es una especie de religión degradada: “por ejemplo, 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. 225

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 establecido.

En su libro *Los maestros de verdad de la Grecia arcaica*, Marcel Detienne hace una división entre los usos sagrados y los usos profanos de la palabra en la Grecia arcaica, y describe un proceso de desacralización de la palabra, refiriendo la existencia de ciertas figuras de la sociedad arcaica que ante los ojos de la comunidad y por un atributo del rol social del propio personaje- estaban privilegiadas con una relación especial con la verdad. Parece, según lo descrito por Detienne, que de esas figuras puede esperarse que en cuanto más atrás en el tiempo se les encuentre, acusarán una mayor relación con los usos sagrados de la palabra. La figura de los primeros filósofos guarda con ellas un parentesco que 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 “verdad religiosa”. Por otra parte, aunque en muchos puntos la filosofía se oponga directamente a las concepciones filosóficas tradicionales, también se presenta en determinados aspectos de su problemática como heredera del pensamiento religioso”<sup>24</sup>.

Puede afirmarse que la pretensión de ciertos pensadores de encontrar en el vértigo entusiástico de su actividad una especie de conexión con la divinidad, es propia de hombres que podríamos agrupar en un conjunto peculiar específico, el de aquellos que por alguna razón se conciben a sí mismos como voceros de lo divino y de sus verdades. Y, en cierto sentido, éstos suelen considerar a los productos de sus labores intelectuales como revelaciones<sup>25</sup>, más que como la coronación de un esfuerzo o la conclusión de un natural y quizás

<sup>24</sup> Detienne, M. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, p.145

<sup>25</sup> 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”. *apud.* Sánchez Pascual en introd. a *Así habló Zaratustra*, p. 15.

espontáneo proceso fisiológico, 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 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”<sup>26</sup>.

Así que cuando en la historia se ha hecho manifiesta la convicción de la verdad de afirmaciones no sostenidas en pruebas fehacientes sino en cierta idea de la inspiración-convicción que se deja ver tanto en los casos del presocrático, como en las figuras del poeta<sup>27</sup> o del profeta-, lo que se ha presentado, con frecuencia, no es sólo la muestra de una mera locura ordinaria o una espontánea manifestación de entusiasmo ingenuo generada por el mismo trabajo intelectual, sino una conducta que responde a un modelo de pensamiento que ha determinado en gran medida las maneras en que el intelectual se relaciona con su propio trabajo. Vale decir que los parecidos entre la presentación de las intuiciones del adivino, del poeta, etc., y del presocrático tienen arraigo y sentido en el contexto de una tradición particular de los usos de la palabra, que se sitúa históricamente en épocas del desarrollo social que pueden ubicarse con cierta precisión.

<sup>26</sup> Chadwick. *Poetry and prophecy*, p.14 *apud.* Cornford. Op.cit. p. 120. Las cursivas son mías.

<sup>27</sup> Cabe citar las palabras de Hesíodo sobre su recibimiento del don poético: “Estas palabras me 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 ss.)

De paso cabe anotar que, por extraño que parezca, actualmente una pretensión como ésta -la de ser una especie de vocero de lo divino-, a pesar de la desmesura que ella implica, es más común de lo que podría pensarse entre los que se gustan llamar 'poetas', que de alguna manera la asumen sin miramientos, pudor ni reflexiones. Vale decir que, aunque con relativamente mucho menor frecuencia, no es de extrañar que esta actitud se encuentre, más que como un resabio de viejas creencias o como una postura poco reflexionada ante la inspiración artística, como una toma de posición consciente aunque descabellada- ante la creación artística. Entre algunos de los artistas de la palabra existe una asunción abierta del trabajo poético como la realización un rito de un oficiante del Misterio.<sup>28</sup> Según algunos de los poetas que mantienen esta postura<sup>29</sup>, por alguna extraña razón el Misterio gusta manifestarse de cuando en cuando en la actividad escritural del género poético. En nuestra época puede reconocerse esta actitud profético-poética, pararrayos de la inspiración divina, en usuarios de la palabra como el escritor contemporáneo, premio nacional de poesía, Efraín Bartolomé, cuyas palabras son sumamente ilustrativas:

“Creo que esa 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.”<sup>30</sup>

La invocación de la Diosa que Bartolomé afirma como salvación no es para él una invocación meramente piadosa, o sin objeto ni respuesta:

<sup>28</sup> Escribo “Misterio” con mayúscula porque en estos contextos esta palabra refiere a la manifestación de una entidad no natural con existencia objetiva e independiente de la mera percepción del sujeto con que se pone en relación.

<sup>29</sup> Cfr. Wong, O. *La pugna sagrada. Comunicación y poesía*; Argüelles, J. D. *Diálogo con la poesía de Efraín Bartolomé*, y para no mencionar tan sólo a mexicanos: *La diosa blanca*, de Robert Graves.

<sup>30</sup> Horno, Asunción. *Diversa de ti misma. Poetas de México al habla*, pp. 45 y ss. Las cursivas son mías.

la escritura del poeta es la respuesta de la divinidad. Todo esto sugiere una teoría de la inspiración que sostiene que los poetas trabajan más en virtud de una predisposición divina, y no tanto en función de una técnica y otras capacidades personales menos metafísicas. De hecho, es esa la teoría que Sócrates sostiene en el *Ión* y que asocia a los poetas muy cercanamente con profetas y adivinos:

“La divinidad les priva de su buen sentido y se sirve de ellos como se sirve de los que 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.”<sup>31</sup>

### Hacia la verdad de la polis

Si trazamos una línea temporal desde las figuras del poeta y del profeta a la del físico presocrático, dibujaremos un tránsito que refiere una modificación del entorno que genera y produce la verdad. 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. Es decir una transición que va del mundo arcaico al mundo de la *polis*. Todo parece sugerir que 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 ser asentada como tal. Puede pensarse que en una sociedad agrícola, con habitantes dispersos en una gran área y confluendo periódicamente a centros de abasto, religiosos y sociopolíticos poco poblados, se

<sup>31</sup> Platón. *Diálogos*. (*Ión*, 535 B., 534 C.)

necesitaba una forma de relación con el conocimiento que permitiera la subsistencia del sistema social en cuanto tal. Como con seguridad, 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 esas. Estamos en el contexto adecuado para las verdades religiosas con sus rasgos de inmutabilidad y su fundamentación en lo divino.

Pero en algún momento -que debemos de asociar con la aparición y consolidación de la *polis*- el proceso de construcción de la verdad social empezó a acusar un deslizamiento hacia el ámbito de lo político<sup>32</sup>, a la esfera del dominio público; donde por fuerza el punto de vista propio del hombre común y corriente, poco dado a las sutilezas de lo sagrado, fue mayor. Pues la gente de ese centro político, religioso, social que fue la *polis*, gente ocupada habitualmente en labores menos solemnes que las religiosas, tuvo la oportunidad de empezar a contribuir con sus puntos de vista en dicha construcción de la verdad. Literalmente, la voz del ciudadano común y corriente se oía en las asambleas, y no es inexacto decir que el hacer uso de ese derecho era tomado como un privilegio que los griegos se sentían orgullosos de ejercer, y no como una obligación que se deseaba evitar. Considerando ese contexto, el que los sistemas milesios expliquen el principio del cosmos con procesos tan ordinarios y familiares como rarefacciones y evaporaciones no nos puede sorprender demasiado. Puede decirse que el mundo dejó de ser tratado como un acontecimiento sobrenatural y empezó a ser pensado con el lenguaje propio de la gente no acostumbrada a tratar con lo sagrado, con el lenguaje profano de todos los días y, por ende, con el pensamiento del mundo de la vida cotidiana.

El mero hecho de devenir un saber sagrado en saber público y profano, de dejar de ser una construcción privada con mecanismos dadores de

<sup>32</sup> Proceso que 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*.

prestigio procedentes de sus supuestos orígenes sagrados, exigió una nueva manera de consolidar 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, quien anteriormente quizás sólo necesitaba asegurar que entre las bambalinas de su actividad religiosa había establecido un contacto con la divinidad. En los espacios abiertos del uso democrático de la palabra, el dueño de la palabra mágica no puede ocultar ningún truco con telones y paredes falsas, así que deberá convencer de la legitimidad de lo mostrado. 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 éste exija al ejecutante una habilidad que positivamente demuestre la verdad de su palabra. La verdad debió construirse, si no con todos, sí ante los ojos de todos; así 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. De manera que con el aumento del uso de lo que podemos llamar la "palabra-profana" (a la cual 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 y que facilitan en los terrenos de la vida cotidiana: un lenguaje que busca ser explícito (que, entre otras cosas, permite la comprensión suficiente para mantener el intercambio dialógico); que opera con razonamientos (no con intuiciones), los cuales posibilitan la demostración argumental. Todo esto en detrimento de la meditación y la contemplación que solemos pensar como propias del pensamiento poético.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Sospecho que la velocidad del pensamiento ya verbalizado, es una velocidad que el lenguaje impone a la construcción del hecho cognitivo, velocidad que le determina 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.

La comprensión generada en sendos pensamientos estará en gran medida determinada por la aplicación de la herramienta que los distingue, la palabra-profana o la palabra-sagrada.

Creo que la figura del filósofo presocrático se encuentra colocada entre las del sacerdote, el adivino y el poeta, como figuras representativas del mundo del hombre de pensamiento mágico-religioso, y la del legislador como una figura propia del mundo del *animal político* (Aristóteles *dixit*). El filósofo presocrático está, pues, entre el *saber revelado* y el *saber construido por medio de una investigación jurídica* <sup>34</sup> de la verdad y la consecuente aceptación de esta misma por medio de un fallo que establecerá posteriormente el consenso. Con la *polis* se inicia la construcción de una verdad social distinta, la verdad deja de ser un efecto del supuesto contacto de algunos de los hombres con la divinidad, privilegio de una casta, y pasa a ser un efecto de un nuevo contacto entre los hombres, producto de una nueva forma de relación social, que en cierto sentido extendió el privilegio a todos los ciudadanos, la democracia. Probablemente puede considerarse a la figura del sabio presocrático como un momento particular en este proceso.

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

En general, nuestras formas de percibir y pensar están impregnadas por las vertientes sociopolítica, económica y cultural dominantes del período en que nos toca vivir. Es a partir de dichas vertientes, desde donde se construye una realidad que tiende a confirmarse en y con nuestras prácticas, puesto que es desde ese punto desde donde se trazan distinciones, se describe, se categoriza y, claro, se confeccionan hipótesis.<sup>35</sup> Por ello es

<sup>34</sup> Véase Foucault, M. Op. Cit.

<sup>35</sup> Conciente 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 sus distinciones, y ponía énfasis en ciertas partes del hecho observado, puntuando desde su perspectiva lo que veía como significativo, dicho de otra forma, lo que podía ver. Es de esta manera que se construye el hecho que se describe; de esta manera se categoriza, se interpreta y se forma una hipótesis de qué, para qué y porqué 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". Vid. Ceberio, M y. P. Watzlawick, *La construcción del universo*, p.132.

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 toda una época acepta, la inmensa mayoría de las veces sin ser siquiera conciente de ello. En gran medida las inclinaciones interpretativas de las personas de una época están determinadas por los contextos ideológicos vigentes. Y, en el extremo opuesto -como es el caso de Efraín Bartolomé y otros 'oficiantes' de la Diosa- por las corrientes que a veces como mera reliquia perduran en ellos sin llegar a ser un discurso de mayorías y subsistiendo, quizás, sólo gracias a ese mismo peculiar carácter que gusta asumir la resistencia como un heroísmo y un deber; de manera que, tentados por la malicia, pudiéramos pensar que lo que de alguna manera mantiene en pie a estas peculiares minorías es una oposición de la época, real o inexistente, que les impide caer al suelo por su propio impulso.

Los pensadores presocráticos no fueron ajenos a su entorno, de manera que sus formas y sus métodos para pensar y producir la verdad debieron de estar afectados por las ideas propias de su tiempo. De aquí que sea más sensato pensar la figura del pensador presocrático no en función del científico moderno, sino de los maestros de verdad de la sociedad arcaica y, por otra parte, de las nuevas relaciones sociales que el proceso del establecimiento y consolidación de la *polis* exigió a los hombres que lo realizaron.<sup>36</sup> Cabe aclarar que, no pretendo sugerir una explicación de la aparición de la filosofía como un desarrollo lógico de las premisas poéticas y proféticas, sino resaltar ciertas continuidades de los primeros pensadores que solemos considerar filósofos con algunas figuras del entorno, continuidades que a mi parecer los hacen inteligibles desde su contexto. No es esto la postulación de la hipótesis de que el pensamiento racional se logra apoyándose sobre 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-culturales, estructuras que en un principio arropaban y prestigiaban a la palabra mítica como la única palabra verdadera.

<sup>36</sup> Vid. Vernant, P. *Los orígenes del pensamiento griego*.

En el paso de la esfera religiosa a la política, de lo sagrado a lo profano, la verdad sufrió un cambio de tratamiento. Los conceptos propios de la *polis* empezaron a instrumentarse como útiles para hacer asequible la verdad, ésta empezó a ser pensada desde la nueva perspectiva del hombre de la *polis* abandonando en alguna medida los terrenos de lo sagrado, y con ello se hizo necesario un reacomodo conceptual -que, dicho sea de paso, no dejó de producir sus propios problemas (la oposición entre *nomos* y *physis* estudiada por la sofística puede ser comprendida como un efecto de este proceso intelectual). El rito y la ceremonia de la obtención de la verdad dejaron de ser místico-religiosos para volverse jurídico-políticos. Cabe agregar aquí como al pasar, 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.

Cercano al oficiante religioso en su veneración por el conocimiento, la decisión del presocrático de utilizar la escritura para asentar su verdad lo asimila a la *polis* y a una verdad de carácter exotérico, público, aunque esto no sea asumido de manera abierta e, incluso, haya un intento decidido de los mismos pensadores por marcar distancias con respecto a la muchedumbre. Por otro lado, el carácter argumentativo de su discurso acusa un método de validación del contenido de verdad de la palabra 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 ejemplo de Parménides es paradigmático del carácter anfíbio del pensador presocrático.

En la manera de ver del Eleata la verdad de su discurso le es dada por la divinidad, es por boca de ésta que 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"<sup>37</sup>. 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, pero en contraste el entramado lógico de la argumentación de Parménides 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 esta figura. En su metodología hay una coherencia intelectual que estructura un conocimiento en base a la reflexión, a un mero deducir lógico, una seria reflexión que busca ofrecer respuestas inequívocas y claras, y que puede ser entendido por todo aquel que sea capaz de seguir un argumento.

En general, aunque a veces ofrecido 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 pueda sostenerse la afirmación de su exoterismo, sin olvidar, claro, las restricciones pertinentes que supone el caso de la secta pitagórica. El compromiso del sabio presenta así rasgos que pueden interpretarse como los de un compromiso con el saber revelado y, por otra parte, con la comunidad social en general, y no con la meramente religiosa. Con esa 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 es una creación de la verdad para y por el ámbito político. Puede decirse que la comunidad comenzó a apropiarse de la verdad, y que con ello nació un nuevo uso de la misma que terminó por constituirse en una nueva disciplina de manejo de la verdad y de relación con ésta. Una actividad relativamente más cercana al hombre común y corriente que al

<sup>37</sup> Parménides 28 B, 28-32

iniciado o al poseedor de un don; un trabajo que reivindicaba en algún sentido-probablemente sin saberlo en el principio- habilidades comunes a un mayor número de hombres, sino es que a todos los que hubieran 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 claramente más preocupada por el consenso que por el concepto.

En este contexto -en el que la participación del hombre ordinario en la vida política produce contactos de éste con disciplinas del uso de la palabra y manejo de la verdad que habían estado reservadas a un grupo cerrado de personas-, las arrogancias de los pensadores presocráticos ante la comunidad pueden ser pensadas 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. En último término, quizás el carácter híbrido de la figura presocrática admita las dos posibilidades.

Resumiendo: 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 debe ser contextualizado en la perspectiva de un proceso del uso social del conocimiento que el sabio produce. De esta manera el discurso presocrático -alejado de la preocupación moderna de instrumentar prácticamente un *logos* sobre la naturaleza para lograr el dominio de la misma- cobrará sentido como un acercamiento, que tomó prestadas herramientas de la nueva manera de pensar propia del hombre de la *polis*, a los tópicos que ocupaban al pensamiento de la clase intelectual de una época no particularmente interesada en el pensamiento ético y político. En esa explicación del mundo, fruto de una nueva construcción de la inteligencia del sujeto que hacía recurso a los elementos culturales del contexto de la *polis*, las predicciones de una teoría con anclajes en el pensamiento profano-ordinario solicitarían una congruencia en las explicaciones que, en un escenario donde ya empezaba a campear el sentido común, vetaría poco a poco la tentación de solicitar la ayuda del misterio. El presocrático puede ser pensado como

símbolo de una transición intelectual: la del hombre arcaico al hombre de la *polis*. Por otro lado, en los métodos de obtención de la verdad (formas jurídicas de investigación) y en las temáticas del sofista, se reconoce plenamente a la ciudad; es en estos rumbos donde creo que deberíamos buscar la explicación del porqué la teoría de la *polis* desplazó a la de la *physis*. Por último, aunque podrían considerarse las actividades privadas e iniciáticas de la secta religiosa pitagórica como objeción a la afirmación del mayor exoterismo del pensamiento presocrático, dichas actividades son una peculiaridad que debe aceptarse como propia de ese grupo y no de todos los pensadores. Por otra parte, en otros aspectos los pitagóricos no se preocuparon por celar demasiado el producto de su actividad; de manera que su matemática -ejemplo ineludible- era algo que podía ser juzgado por cualquiera que hubiera a bien seguir el proceso de construcción de los resultados. Creo que puede pensarse que el carácter exotérico del aspecto matemático de su trabajo responde al hecho de que tal aspecto resistía un examen crítico, incluso de aquellos que en nada compartían sus premisas de índole religiosa; al hecho, pues, de que su evidencia resistía el examen 'profanatorio' al que las mentes ajenas a la secta podían someterle. Suerte que seguramente no podían compartir todas las otras creencias de la misma.

### **De la palabra sagrada a la palabra como mercancía**

En contrapartida a la figura del presocrático, atendamos por un momento a la figura del sofista. De éste puede decirse que, en términos generales, elabora su pensamiento considerando en perspectiva la finalidad práctica de su teoría en el ámbito político. Esto es, su reflexión es un medio instrumentado para la obtención de un fin diferente que la teoría misma. En todo caso, su proyecto es el de ofrecer una técnica secularizada de la palabra a todo aquel que quiera aprenderla y pueda pagar por ella. Reforzando el matiz vale decir que el pensamiento del sofista es un pensamiento que no parece concebible y que no tiene objeto sin la retribución pecuniaria que aporte el discipulado, un pensamiento

por y para discursar sobre temas de índole pedestre y, con frecuencia, de 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 dicha experiencia 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", pues como ya hemos visto, no le parece a este hombre ser el hacedor último de su propia actividad, sino un receptor pasivo de la misma, una especie de transcriptor de una voz que no obedece a una voluntad, sino a ella misma.<sup>38</sup> El trabajo del poeta pareciera privilegiar el uso de una inteligencia poco intencional, no especialmente preocupada por la lógica o la racionalidad, una suerte de espera activa de la voz que surge de un rumiar inconsciente, de un proceso lento y en gran parte mudo que, en gran medida, escapa a su control.

En contraste, la oferta del sofista es el manejo lúcido de la palabra y la subordinación del discurso a cualesquiera de los intereses que el usuario de la palabra tenga a bien. Para este pensador lo importante no es la "iluminación" que producirá la palabra cualesquiera que fuere su índole: religiosa, epistémica, etc.; lo importante es la intención previa a la misma: el poder mercarla, la posibilidad de igualarla a otro bien de índole diferente que la sabiduría misma para poder intercambiarla en negocio productivo. La palabra se ha hecho mercancía. El pensador no es ya una especie de iluminado, sino un trabajador a sueldo, exagerando rudamente la nota podría decirse que un mercenario intelectual, cada vez más ajeno a los usos sagrados de la palabra poético-profética.

Puesto todo esto en el contexto, en el fondo, lo que con respecto a la actitud del sofista escandalizaría al filósofo antiguo sería más la intención originadora de la teoría, que el hecho mismo de cobrar

por la enseñanza.<sup>39</sup> Porque los ojos de la tradición presocrática, en nada lejanos al pensamiento de carácter mágico-religioso de las sociedades ágrafas, todavía estaban llenos de las reminiscencias con que dicho pensamiento carga a las palabras y no podían menos que escandalizarse ante la actitud de esta vanguardia intelectual que volvió al *logos* un objeto corriente en el mercado.

### El pasado ágrafo

En culturas sin escritura<sup>40</sup> el prestigio y la importancia de la palabra son distintos que en las nuestras. En el libro *Oralidad y escritura*, Walter Ong afirma que para las culturas ágrafas la palabra tiene una dimensión distinta que en las sociedades actuales; quizás ininteligible desde nuestros criterios.

En aquellas sociedades, como la posibilidad de conservar la palabra está limitada a los recursos de la memoria, la tradición oral y los personajes que se encargan de conservarla, desarrollan un papel importantísimo. A saber, el de guardar aquello que se considera digno de ocupar un lugar en el archivo nómico; sensiblemente mucho más limitado que el de cualquier otro pueblo que pueda hacer uso de la poderosa herramienta que es la palabra escrita.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Si bien se ve, el lucro de adivinos, sacerdotes, poetas -que también cobraban por su palabra-, no debería ser en términos cuantitativos menos escandaloso, pero el prestigio que los beneficiaba ante los ojos de la gente, fue proporcionalmente inverso del que en su momento gozó el oficio del sofista.

<sup>40</sup> O "primitivas" tal cual era costumbre llamarlas hasta la primera mitad del siglo XX.

<sup>41</sup> En todo caso las posibilidades nómicas 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. "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). (Fränkel, H. *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, p. 36).

<sup>38</sup> El proceso es conocido por muchos escritores. Antonio Porchia tituló a su libro "*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". Véase: Porchia, A. *Material de lectura* 133.



Por estar atendida a las limitaciones de la memoria, la tradición oral no tiene gran margen para lo que en cierto sentido pudiera considerarse frivolidad y lujo. Puede decirse que a la larga el conocimiento guardado será sólo el de importancia para la comunidad; el mecanismo de selección suele conservar el conocimiento que ha facilitado las posibilidades de sobrevivencia de la comunidad en cuanto tal: sus valores, sus costumbres, sus saberes, su historia, sus creencias. Por otra parte, 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, los cuales en cada ocasión son reinterpretados de una manera personal por el ejecutante, con la introducción de los cambios propios del caso. En un sentido estricto, todo lo dicho en una cultura sin escritura es dicho una sola y única vez.

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 irán perdurando solamente 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. Es natural que los criterios de la 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, histórica. Por otro lado, recuérdese siempre que a todo esto hay que agregar 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”.<sup>42</sup>

Es natural que una vez ocupado un lugar en la memoria por el conocimiento que la comunidad ha considerado importante conservar, entonces se establezca una férrea resistencia en contra de

<sup>42</sup> Sapir *apud*. Vernon, P. E. *Inteligencia y entorno cultural*, p. 82.

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. El conocimiento tradicional suele ser 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 esta actividad puede referirse un objetivo práctico más allá de la esfera artística. En este sentido, cuando se ha pensado en la *Ilíada* meramente como una obra literaria, se le ha pensado desde el horizonte de interpretación propio de una época con escritura y sin considerar el contexto socio-histórico 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 la obtención del alfabeto por parte de la sociedad griega -en el que la literatura todavía es transmitida oralmente y en que la clase letrada es muy pequeña-, las intenciones que motivaron su creación y su posterior traslado a la letra no podrían reducirse a las de carácter puramente estético, como en alguna época de los estudios clásicos se tuvo a bien aceptar. <sup>43</sup> Pensar esta cuestión a la manera de principios del XX, es atribuir a la mentalidad griega la característica muy propia de la moderna, de crear un arte emancipado del dominio de otros intereses, como la religiosidad o la historia. <sup>44</sup> Sin pretender que esto

<sup>43</sup> Época que va del Romanticismo hasta ya bien entrado el siglo XX. Véanse como ejemplos a Bowra, C. M., *La literatura griega y a Reyes. Los poemas homéricos y Afición de Grecia*; para un panorama crítico general véase el libro ya citado de Martín Bernal.

<sup>44</sup> Me interesa dejar claro que estoy afirmando el carácter religioso de la *Ilíada* y no diciendo que ésta sea un libro sagrado. Es decir, la *Ilíada* 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. Cabe agregar 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.

fuera imposible, una idea de ese corte es perfectamente objetable con base en lo que hoy sabemos <sup>45</sup>. Es demasiado audaz ignorar el desarrollo de la capacidad de abstraer contenidos emocionales por medio de una evocación voluntaria, propia de la creación artística, y usarla como una propiedad del genio griego para dar una perspectiva puramente literaria de la obra de Homero. Vale decir aquí que los motivos estéticos existieron, pero incluso respecto a una obra como la *Iliada*, que ha sido para Occidente un canon en ese sentido, hay bases suficientes para creer que no fueron los más importantes.

Concluyendo, en este escenario puede entenderse que a la figura del poeta, por ejemplo, no se le haya considerado tan sólo como la de un hábil recitador o contador de historias, o como la de un artista en el sentido moderno, y que su labor hubiera podido ser considerada algo mucho más importante que un mero divertimento ocioso.

Ante los ojos de la comunidad la relación de una figura como la del poeta con la palabra se explica (y en gran medida se justifica) como una relación con la divinidad. El hecho de que en el mito las Musas sean hijas de Nemosiné, la memoria, habla 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.

### El poder de la palabra

El poder atribuido a la palabra en las sociedades de pensamiento mágico es distinto que el de lograr la persuasión y el convencimiento. La palabra es algo más que el medio para convocar voluntades a favor de los intereses del usuario. 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

<sup>45</sup> Cfr. Otto, W. F. *Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la imagen del espíritu griego*.

las designa, pareciera que algo así como la "esencia" de las cosas estuviera contenida en su nombre verdadero. Este es una invocación a las mismas, un llamado al misterio de su constitución esencial. El nombre guarda las características esenciales de lo nombrado, es una especie de lugar 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 las sociedades prelógicas se acepta la existencia de *un saber* <sup>46</sup> del manejo de la palabra que otorga poder sobre lo que es nombrado. <sup>47</sup>

En un relato de la Britania precristiana citado por Robert Graves en *La diosa Blanca* 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." <sup>48</sup>

Naturalmente que el nombre que se debe conocer no es público, sino un nombre secreto-y lo más importante- verdadero. Un nombre mágico que proporciona al decidir un rango de acción que no es ordinario. La creencia en la posibilidad de 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. Obviamente 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 la idea de la verdad inició con una gran carga

<sup>46</sup> Utilizo la palabra 'saber' en oposición a "técnica", para poner de relieve diferencias del uso de la palabra de la época homérica y presocrática con respecto a la etapa sofística.

<sup>47</sup> Cfr. Ong, W. Op. cit.

<sup>48</sup> Graves, R. *La diosa Blanca*, p. 59

simbólica a favor, la de ser un regalo 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. 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 tradicionales que puede pensarse en oposición al de las actividades técnicas.

La figura del presocrático se incorporó al tejido social cargada de las asociaciones que la figura de un maestro de verdad 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, si no 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, aunque después reniegue de su origen.

Regresemos por un momento a los atributos de la palabra en los terrenos del pensamiento mágico. En este esquema de pensamiento en que el nombre verdadero otorga poder, el conocimiento de esa palabra y un saber del uso de la misma vuelven poderoso a la figura del dueño de la misma. De manera que el manejo adecuado de las palabras impone una relación mágica, extralingüística, en la que el decidor tiene una ventaja sobre lo que es 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.<sup>49</sup>

En el pensamiento mágico-religioso el uso adecuado del nombre verdadero otorga algún tipo de poder sobre lo que es nombrado. En el mundo mágico, el uso de la palabra mágica establece una relación causal con el referente. Haciendo una digresión digamos que, quizás es en referencia lejana a un marco como éste en el que cobra sentido la obsesión judía por los nombres de Dios en la práctica de la cábala.<sup>50</sup>

Aunque a estas alturas de la exposición, la tentación de insinuar relaciones entre el *logos* filosófico y los usos sagrados de la palabra en el contexto del pensamiento presocrático quizás es más grande de lo que podría tener derecho de acuerdo a lo dicho; cabe arriesgar, sin embargo, la idea de que el hecho de que la reflexión filosófica haya aplicado el *logos* a la naturaleza, sugiere que el aura de lo sagrado estuvo alrededor de la *physis* y que la palabra del físico 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 objetos de culto en diversas latitudes; el

<sup>49</sup> Graves, R. Op. cit., pp. 58 y 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. Otto, Rudolf. *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, p. 56.

<sup>50</sup> Por otro lado, pero siguiendo con los ejemplos judíos, es en referencia a un origen como éste que pueden entenderse 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.

arrobo 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 el 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, muy probablemente 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”<sup>51</sup> o como la dedicación casi reverencial del científico por los objetos de estudio de su disciplina, sino en el sentido de un asombro casi religioso ante el “misterio sobrenatural manifestado en la naturaleza”, lo sagrado está sin duda relacionado con la belleza. En el asombro del pensamiento mágico-religioso podrían buscarse los antecedentes del asombro presocrático ante la naturaleza; claro que debe recalcarse, aunque ya sea ocioso, que la elaboración intelectual que los primeros pensadores griegos hacen de este sentimiento es inédita en cualquier otra cultura.

Hay que tener en cuenta que obviamente los pensadores presocráticos ya no son ágrafos. Pero también se debe tener en mente que este tipo de clasificaciones que se hacen de distintas épocas del desarrollo de las sociedades humanas son una herramienta expositiva, que no debe pretender delimitar de tajo una edad con respecto de otra, sino contemplar un conjunto de características propias de cada una, y eso no excluye de ninguna manera la posibilidad de que entre ellas siempre hay elementos compartidos, reminiscencias del pasado, actitudes precursoras, etc. Nunca un nuevo esquema borra por completo el precedente. De manera que será fácil presentar ejemplos problemáticos a esta clasificac-

ción-Heráclito podría ser uno de ellos-, 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 cualquier forma, puede pensarse que esa aura mágica de la palabra debió conservar cierto brillo en la mente de pensadores-y en las de sus contemporáneos- que fueron criados en una atmósfera de creencias con los rasgos generales del pensamiento mágico; aun cuando esos mismos pensadores en la edad adulta, ya más libres de los prejuicios de su entorno, hayan rechazado el decir popular de una manera clara y 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 haber sido una manifestación que entregaba en sí misma la verdad objetiva a las manos del sabio. No como una mera manifestación subjetiva o representación de la divinidad acaecida en la mente o en la boca del sabio; sino que la palabra debió haberse tomado como una manifestación ontológica, objetiva, tan reverenciable, 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 ese, aquel hombre que poseía al *logos* (o que, como con probabilidad se le pensó, era poseído por el *logos*) y que contemplaba como éste discurría fluido en su mismo devenir, seguramente, no podía encontrar la necesidad de más nada como prueba de la verdad de la misma. La idea del experimento o de la aplicación empírica-técnica del *logos* estaría muy por debajo del alcance del instrumento de sus meditaciones; 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 una manifestación de la gracia en que los tiene la divinidad; asimismo, podría creerse que cuando

<sup>51</sup> Como en el siglo XIX alguno llegó a pensar de la religión griega de la etapa homérica en particular. *Vid. Supra.* la larga cita 15 de Erwin Rodhe.

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, pudo ser tomada como una especie de prueba o evidencia de las verdades que en ella se sostenían. 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.

En un contexto como el que a grandes rasgos se ha descrito, la idea de la manipulación dolosa de la palabra fácilmente puede ser pensada como un sacrilegio. Porque la prioridad es 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, hasta el uso trucado de la palabra que realiza el mentiroso común tiene una tonalidad menos negativa que la manipulación de la palabra que alguna clase de sofista recomendará en su enseñanza: ante los ojos con reminiscencias mágico-religiosas decir que se puede enseñar la verdad (o al menos a los mecanismos que supuestamente la hacen asequible) para manipularla a placer, ocultándola, alterándola o negándola cuando conviene al que la sabe, no puede ser sino algo muy cercano a una herejía. Equivale casi a decir que puede enseñarse lo sagrado para pervertirlo.

Pasando a otro aspecto de la cuestión, podemos decir que en el marco social de la historia griega, el proceso de democratización del sistema social constituyó -entre otras cosas- 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, un proceso de desacralización del interés público de la palabra. Esto es, una pérdida de su poder mágico en

beneficio de sus cualidades políticas.<sup>52</sup> Y desde un marco general, un proceso de secularización de las formas de pensamiento.

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 heredó con esto 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. 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*. Marcel Detienne comenta que hasta el momento en que ocurre la transformación de los ejércitos griegos, debido al aumento de la importancia táctica de los hoplitas, la palabra-diálogo de los guerreros -la utilizada para arreglar problemas prácticos en un ámbito a veces tan poco propicio a lo sublime como lo es el bélico, por oposición a la palabra mágico-religiosa de los poetas-, era ya una palabra secularizada, pero sólo en posesión de la clase combatiente.

El entorno que cobijaba al poder de la palabra 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 le cedió importancia a un uso que respondió mejor a la circunstancia social y que rindió mayores dividendos en el nuevo espacio comunicativo.

De aquí que pueda decirse que el cambio del objeto al que el lenguaje se enfocaba-cambio que va de las teorías de la *physis* a las de la *polis*-, también se acompaña por el cambio del marco teórico del sujeto que enfoca: del marco de la

---

<sup>52</sup> Cfr. Detienne, M. *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*. El párrafo siguiente al de la nota está francamente inspirado en este libro.

subjetividad con usos conceptuales del pensamiento mágico a la subjetividad formada en los usos del pensamiento político de los espacios democráticos.

## Bibliografía

- Argüelles, J. D., 1997. Diálogo con la poesía de Efraín Bartolomé, Instituto mexicano de la cultura, Toluca, México.
- Bateson, G., 1997. Espíritu y naturaleza, Amorrortu, Buenos Aires.
- Bernal, M., 1993. Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La invención de la antigua Grecia 1785-1985. Vol. I, (tr. Teófilo Lozoya). Grijalbo-Mondadori, Barcelona.
- Bagú, S., 1989. La idea de Dios en la sociedad de los hombres. La religión: expresión histórica, radicalidad filosófica, pauta de creación social. Siglo XXI, México. 173 pp.
- Bowra, C. M., 1983. La literatura griega. Tr. Alfonso Reyes. FCE, México. 215 pp.
- Burnet, J., 1944. La aurora del pensamiento griego. Tr. O. Muñoz. Ed. Argos, México. 462 pp.
- Ceberio, M., y P. Watzlawick, 1998. La construcción del universo. Conceptos introductorios y reflexiones sobre epistemología, constructivismo y pensamiento sistémico. Herder, Barcelona. 222 pp.
- Cornford, Francis Mc. Donald., 1987. *Principium Sapientiae*. Visor, Madrid. 311 pp.
- Detienne, M., 1981. Los maestros de verdad de la Grecia arcaica. Taurus, Madrid. 158 pp.
- Dodds, E. R., 1981. Los griegos y lo irracional. 2ª ed. Alianza, Madrid. 292 pp.
- Eggers Lan, Conrado y Victoria E. Julia, 1981. Los filósofos presocráticos. Gredos, Madrid, 518 pp.
- Foucault, M., 1983. La verdad y las formas jurídicas. Gedisa, México. 174 pp.
- Fränkel, H., 1993. 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.
- Graves, R., 1996. La diosa blanca. Gramática histórica del mito poético. Tr. Luis Echávarri. 6ª reed. Alianza, Madrid.
- Guthrie, W. K.C., 1992. Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles. FCE, México.
- Hesíodo. Obras y fragmentos, Gredos, Madrid, 439 pp.
- Jaeger, Werner, 1983. Paideia: los ideales de la cultura griega. 2ª ed. FCE, México.
- Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra. Tr. Sánchez Pascual. Ed. Alianza, Madrid.
- Nilsson, M. P., 1953. Historia de la religiosidad griega. Gredos, Madrid.
- Ong, W., 1988. Oralidad y escritura. FCE, México.
- Otto, W. F., 1973. Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la imagen del espíritu griego. Tr. R. Berge. EUDEBA, Buenos Aires.
- Otto, R., 1992. Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Alianza, Barcelona. 253 pp.
- Platón. Diálogos, UNAM, México, v. 2, 203 pp.
- Porchia, A., 1988. Material de Lectura 133. Serie Poesía Moderna. UNAM, México.
- Reyes, A., 1968. Obras completas. Vol. XIX. Los poemas homéricos, Versión incompleta de la *Iliada*, y La afición de Grecia. FCE, México. 441 pp.
- Rodhe, E., 1973. Psiqué. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos. Vol. 1. Tr. Salvador Fernández. Labor, Barcelona.
- Vernant, J. P., 1973. Los orígenes del pensamiento griego. 3ª ed. EUDEBA, Buenos Aires.
- Vernon, P. E., 1980. Inteligencia y entorno cultural. Tr. José A. Forteza. Marora, Madrid. 352 pp.
- Wittgenstein, L., 1986. Observaciones. Tr. Elsa Cecilia Frost. 2ª ed. Siglo XXI, México. 158 pp.
- Wong, O., 1997. La pugna sagrada. Comunicación y poesía, Ed. Coyoacán, México. 103 pp.

*Recibido: 13 de agosto de 2003*

*Aceptado: 25 de agosto de 2003*