

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Facultad de Filosofía y Letras.

10
2 y



Metáfora in absentia
una investigación en torno a la φύσις [physis]

COLECCIÓN DE FILOSOFÍA



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS

Tesis que para optar al título de Licenciado en Filosofía presenta:
Gustavo Luna López.

Asesor: Maestro Enrique Hülsz Piccone.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1996



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Metáfora *in absentia*
una investigación en torno a la Φύσις

Índice

Introducción	1
Exergo. Sobre el carácter poético de la φύσις.	5
CAPÍTULO I. La investigación de la φύσις.	34
§ 1. Tales, uno de los <i>Siete Sabios</i> .	34
§ 2. Del asistir del sabio a la consistencia del ente.	50
CAPÍTULO II. "τόν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ". (En torno a la [expresión] metafórica del ser.)	57
§ 1. Prolegómenos.	57
§ 2. El agua en el poema: metáfora del tiempo.	61
§ 3. La metáfora <i>in absentia</i> .	89
Consideraciones Finales.	132
Bibliografía.	136

Introducción

La siguiente investigación es apenas un ensayo de interpretación de la pregunta por el ser del ente como pregunta por la φύσις τῶν ὄντων; trata de elaborar un marco conceptual para hacer aparecer dicha pregunta en el momento histórico en el que ésta se convierte en fundamento originario de la filosofía misma y trata también de comprender las opiniones que al respecto habría dicho presumiblemente el primer filósofo que conoce la historia de la filosofía, Tales de Mileto. Este marco conceptual, este horizonte en el que se mueve la meditación no es, para sorpresa de muchos, el de la filosofía; no es propiamente un marco conceptual filosófico sino un marco verbal poético. En efecto, desde la perspectiva de esta exégesis de la pregunta por el ser, no es el ámbito del *preguntar* filosófico (más bien el horizonte de las *respuestas* filosóficas, pues las preguntas, tal como pudieron haber sido formuladas por los primeros filósofos, nos faltan, se desconocen) el que ha dado lugar a la filosofía. En otras palabras, se trata aquí de mostrar que la filosofía no tiene su origen en la razón sino en otra cosa; esta otra cosa, este otro asunto, este otro modo de pensar del cual habría surgido la filosofía no es otro que la *poesía*.

Cómo es esto posible, se explica por lo que sigue:

1. Dado que el lugar en que por primera vez aparece la palabra φύσις no corresponde a un fragmento propiamente filosófico sino a un poema –y no cualquier poema sino uno de los más significativos para la cultura y la educación

griega (hablo de la *Iliada*, canto X, verso 303)–, el sentido original, pristino, de la φύσις es propiamente poético –por tanto metafórico.

2. Al hacer la historia de las posibles influencias literarias, culturales, religiosas, etc. de quien se ha dado en llamar "padre de la filosofía", Tales de Mileto, salta a la vista un camino que no había sido examinado con detalle antes: los testimonios de Platón y Aristóteles emparentan muy estrechamente a Tales con el patriarca de los poetas griegos, Homero. El comentario abunda sobre todo en lo que se refiere a la imagen homérica del **Océano** en relación con el testimonio aristotélico según el cual Tales habríase formado la idea de que la φύσις de todas las cosas es **agua**.

Que el hecho de provenir de la poesía el lenguaje en el que se expresaría el fundamento de la filosofía desde sus orígenes no obliga a comprender el lenguaje de ésta última de igual forma es claro e inobjetable; empero, es posible también que, al menos en el origen, el lenguaje filosófico tuviera no solamente raíces y rasgos poéticos sino expresiones francamente poéticas –como natural sería comprenderlo, además, por cuanto el lenguaje es, en sus orígenes, en sus manifestaciones más arcaicas, lenguaje poético–; en efecto, no hay razón para suponer que el uno excluyera al otro, es más, es quizá incluso probable que esta división haya sido un producto tardío consecuencia de la especialización del pensar, tal como ha ocurrido con todos los demás ámbitos del saber que, poco a poco, se han hecho de un lenguaje técnico propio.

De este modo, el trabajo se divide, real pero no formalmente, en dos apartados: uno, que he llamado "exergo" y otro, que no es otra cosa que un ensayo interpretativo de las que se presume habrían sido opiniones de Tales de Mileto.

"Exergo" es, literalmente, lo que está "fuera de la obra" (proviene de la frase griega ἐξ ἔργου). En numismática, se llama **exergo** al espacio en blanco en las monedas destinado para estampar ahí el nombre del lugar en que fue labrada la misma o para poner una leyenda. Ahora bien, al poner el título "Exergo" al apartado que se ocupa de deslindar el concepto de φύσις en su sentido más arcaico (a través de la exégesis de los versos en que aparece esta palabra y del examen detallado del uso que, al decir de Aristóteles, habrían dado a la misma los primeros filósofos) intento poner de relieve justamente la **borradura** de límites (el *deslinde*) que florece en el origen entre poesía y filosofía, borradura esta que brota de la exégesis. En efecto, esta interpretación abre un espacio en blanco debajo de lo que como imagen grabada, impresa, se inscribe como "la filosofía de Tales de Mileto", poniendo con ello al mismo tiempo entre paréntesis si estas opiniones son propiamente metafísica, ontología o si pertenecen a algún otro ámbito particular de la filosofía. La exégesis de la φύσις es entonces un espacio en blanco (un *exergo*): el espacio que habrá de señalar y determinar como inscripción el lugar (τόπος) del cual ha salido forjado el texto, la obra propiamente dicha, esto es, la interpretación de la filosofía de Tales. Este lugar, este *exergo* es pues el horizonte poético-filosófico donde se columbra la interpretación de la φύσις en tanto que metáfora y de donde sale el resto del trabajo.

De ahí que este apartado quede fuera del resto del texto propiamente dicho (como fuera queda el texto de este apartado) y que sea, al mismo tiempo, el espacio en el cual el texto encuentra su razón de ser, su lugar de origen. Que este espacio en blanco, esta borradura permanezca así, como *exergo*, tiene su fundamento en el hecho de que, de principio a fin, la exégesis de la φύσις (tanto en el poeta como en el filósofo) no encuentra un *lugar* adecuado ni el *nombre propio* para ésta, que unas veces es *acontecer de la pro-cedencia*, otras es *metáfora in absentia* y, otras más, otras tantas metáforas.

Luego entonces y dado que, de origen, nos encontramos con una φύσις que no es sino metáfora y que no se deja expresar sino como metáfora, negándose siempre a aparecer con un nombre propio, como "lo que es" (como ente: bajo un nombre que le corresponda unívocamente y que diga su "ser"), sólo es posible hablar de ella *trópicamente*, metafóricamente. Es así como nos acercaremos a las sentencias y testimonios que se atribuyen a quien, siguiendo tal vez a Homero, habría hablado de la φύσις τῶν ὄντων, en sus propios términos y con sus propias metáforas, primero que cualquier (otro) filósofo.

* * *

Lo que el presente trabajo debe a la hermenéutica y el estilo de Martin Heidegger no cabe hacerlo constar en manera alguna suficientemente. El lector tendrá oportunidad de constatar, en el transcurso de su lectura, hasta que punto está presente la figura de este gran pensador alemán en mis indagaciones.

Exergo

Sobre el carácter poético de la Φύσις.

Aristóteles expone en la *Metafísica* [A (I) 3 983b] la idea de que los primeros filósofos se ocuparon de averiguar qué o cuál era la *naturaleza* (término con el que de ordinario se traduce la palabra griega φύσις) de todas las cosas. Haré una exposición detallada de esta cuestión.

i. Por principio, Aristóteles señala que habrá de recordar "a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad": "ὅμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας" (983b 1-3).

ii. En este estudio de los entes, según A., lo que estos primeros filósofos buscaban eran "ciertos principios y causas": "ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας" (b 3-4).

iii. Estos principios eran, para la mayoría de los filósofos, "de índole material": "τὰς ἐν ὕλης εἶδει" (b 7).

iv. En este punto se introduce una digresión. Este principio de índole material sería "ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἷς ὁ φθείρεται τελευταῖον": "aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción" (b 9). Es decir, lo permanente (ὑπομενούσης) en aquello que está cambiando (μεταβαλλούσης) (b 10): la οὐσία.

v. Esto que Aristóteles llama la οὐσία es, para los que hicieron filosofía antes que nadie, lo que se conserva (σωζομένης), "por esto expresan (dan a conocer)

que [tal cosa] es el elemento y principio de todo lo que es[está siendo]": "τοῦτο στοιχείον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων" (b 17).¹

Hasta aquí cabe hacer algunas aclaraciones.

a) Para A., los hombres que filosofaron antes que nadie se inscriben en la línea histórica que pretende mostrar la ciencia por excelencia, la sabiduría; están en camino a hacerse sabios. Supuesto que esta sabiduría (σοφία) es "de las primeras causas y los primeros principios" (σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς (981b 28)), si se quiere ser sabio "Ἐπεὶ δὲ φανερόν ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην"(983a 24): "es pues patente que es necesario aprender el conocimiento de las causas *desde el principio*".² Con estas palabras quiere decir Aristóteles que investigará el saber (ἐπιστήμη) de las causas (τῶν αἰτίων) desde el momento en que tales investigaciones surgen *históricamente*. Pero las causas pueden ser de varios tipos:

1. la substancia, οὐσία, en tanto que τὸν λόγον ἔσχατον, el concepto último; y la esencia, τὸ τί ἦν εἶναι, en tanto que αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον, "causa y también principio, y por [medio de]el "por qué" ["cómo", "para qué"] principal".³
2. la materia y el sujeto, ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον.
3. aquella de donde procede el principio del movimiento, ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.
4. la causa en virtud de la cual se da el bien, τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰγαθόν (la causa o el motivo del bien).

¹La traducción es mía.

²La trad. es mía.

³La trad. es mía.

¿Con qué «causa» identificar a los primeros filósofos? Para Aristóteles es obvio que los primeros filósofos se ocuparon de la causa de índole material pero, ¿qué tanto es esto correcto? Para responder a esto debemos comenzar por distinguir entre el lenguaje aristotélico y el de estos πρώτων φιλοσοφήσαντων. Lo primero que podemos constatar es que estos filósofos no hicieron uso de esta palabra: causa (αἴτια);⁴ en segunda instancia, como es de todos sabido, esta clasificación de causas (*clasificación causal* de los principios, diría yo) es plenamente aristotélica; por último, es de notarse que dentro de esta clasificación el lenguaje es, casi todo el tiempo, aristotélico; además del hecho de que Aristóteles se acerca a estos filósofos con el esquema de las cuatro causas en mente, puesto que lo que se propone es *afianzarlo*, no *fundarlo*.

b) Ahora bien, debemos profundizar más en el análisis del lenguaje de uno y otros en el texto aristotélico si es que queremos llegar a deslindar lo que es propiamente comentario del autor y lo que no. Ya he señalado, en el punto iv., que Aristóteles introduce una digresión en sus comentarios al modo de pensar de los primeros pensadores. Esto se nota por la firmeza con la que lanza la afirmación que dice:

ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης. (b 8-10)

pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la substancia pero cambiando en las afecciones....⁵

⁴El uso más antiguo es en la forma de ἄομαι o bien αἴτιος en Homero, y significa más bien responsabilidad o acusación. Cf.: Liddell-Scott, s. v. αἴτι-α, ἦ, : *responsability*, mostly in bad sense, *guilt, blame* or the imputation thereof, i. e. *accusation*, first in Pind. Ol. I 35. 2. in forensic oratory, *invective* without proof. 3. in good sense: [to be] *reputed*. 4. *Expostulation*. II. *cause*. (todos los autores citados aquí son posteriores al siglo V a. C.: Herodoto, Tucídides, Platón, Aristóteles, y Demócrito). III. *occasion, motive*. VI. *head; category* under which a thing comes. V. *Case* in dispute. Es claro aquí que αἴτια como causa es un sentido muy posterior al de *responsabilidad* o *culpa*, que son sentidos mucho más arcaicos.

⁵Aristóteles, *Metafísica*. Tr. de A. García Yebra. Gredos, Madrid, 1990; A (I) 3 983b 8.

por contraste con lo que concluye:

τοῦτο στοιχεῖον καὶ αὐτὴν ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων. (b 11)

dicen (dan a conocer), por esto, que es el elemento y principio de todo lo que es[*tá* siendo]⁶

¿Por qué pone Aristóteles στοιχεῖον καὶ ἀρχήν, si se trata de una sola causa –la causa material, supuestamente? Antes de intentar una respuesta, otro problema: apenas un par de líneas más abajo, A. no dice ya ni στοιχεῖον ni ἀρχή, sino "una especie de (cierta, alguna) *naturaleza*": "τινα φύσιν" (b 17). ¿Cuál de estos términos es el que corresponde a aquello de que hablaron los primeros filósofos? Cuando A. habla de la οὐσία, señala que ésta *permanece*: ὑπομενούσης; en cambio, al hablar de lo que supuestamente habrían dicho aquellos, A. dice que esta φύσις se conserva, *sobrevive*, *per-vive*:

καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σοζομένης
por eso creen que ni se genera (llega a ser) nada ni perece (desaparece), de tal manera que tal *naturaleza* siempre (en cada caso, cada vez) se mantiene a salvo (se preserva).⁷

Supuesto que aquí habla Aristóteles de la causa de apariencia o forma (εἶδει) material, materia es igual a sujeto: ὕλην καὶ ὑποκείμενον (b 30). De este modo, si la οὐσία, el τὸ τί ἦν εἶναι, fuera de índole material, ésta se haría cargo, sostendría el ser del ente *desde abajo*.⁸ Pero no se trata de esto sino que, tal naturaleza (todavía usamos la traducción corriente de φύσις), "se mantiene a salvo", se preserva cada vez (en cada caso y siempre), ἀεὶ, del surgir (γίγνεται) y del

⁶Loc. cit. (La trad. de esta línea es mía.)

⁷983b 11-13. (La trad. es mía.)

⁸Es el sujeto lo que permanece: "διὰ τὸ ὑπομένειν τὸ ὑποκείμενον" (983b 16). La frase de Aristóteles es casi redundante: "lo que soporta es lo que está debajo." (La trad. de esta línea es mía.)

perecer (ἀπόλλυσθαι): σωζομένης. Esta diferencia entre el sostén (lo que soporta y, por ello, está debajo de) del ente y lo que pervive en el ente marca la diferencia entre el ser del ente en su id-entidad y el ser que se muestra cada vez que hacemos la pregunta por el ser cuando tenemos ante la vista al ente. Quiero decir que, por un lado tenemos aquello que permanece en el trasfondo del ente como lo que él es en sí mismo y por el otro podríamos descubrir ahí, junto a ese trasfondo, junto a esa estabilidad (ese *ser estable* del ente consigo mismo), aquello en lo que todo ente se apoya –y no solamente aquello en lo que se apoya *cada ente en sí mismo*–: aquello en lo que se funda el principio de identidad (la *id-entidad* del ente consigo mismo), *una especie de naturaleza* (τινα φύσιν) que hace falta aclarar, comprender, entender.⁹

c) Por el lado de la argumentación aristotélica, en cambio, al poner el acento en el hecho de «generar» (como producir cosas) las cosas llegan a la existencia *en tanto que materia* (para el caso muy concreto de los primeros filósofos y al hilo de la clasificación de principios *según aquello de lo que son causa[ntes]*): la *naturaleza* se convierte en *causa material*: la φύσις es la materia de la que todo ente está *hecho*. Esto nos llevaría a pensar que hay una "materia universal" que se conserva o permanece en el cambio que ocurre en toda "materia particular". Usando el ejemplo de lo que más adelante trataremos de comprender, el agua en tanto φύσις τῶν ὄντων, podríamos decir entonces: hay un "agua primordial" que se transforma en las cosas pero conservándose ella misma; el hierro sería "agua transformada" (endurecida hasta un cierto punto), la madera sería igualmente "agua transformada" (endurecida hasta un punto no tan alto como el hierro), etc.; para transformar de nuevo esta agua a su estado original, someteríamos estos

⁹Lo que Aristóteles lleva a cabo, ya se ve, por razones de método; esto es, el estudio que hace de los primeros filósofos para llegar a comprender de qué estaban hablando (concretamente, a qué tipo de causa podrían estar haciendo referencia) cuando hablaban de una especie de naturaleza avanza pues, no ya con cautela, sino claramente de manera incierta y vacilante. En efecto, A. se cuida de no ser demasiado categórico al exponer las ideas de los primeros filósofos con expresiones como "dice que" (φασιν), "hablan de ciertos principios y causas" (κάκεινον λέγουσιν ἀρχάς καὶ αἰτίας, 983b 4), etc.

elementos, madera o hierro, a ciertos procesos físicos (los que fueran). Cabe suponer que Aristóteles encuentra aquí la diferencia entre una *causa material* y otra *eficiente*: la primera sería "agua", la segunda "el poder" o "la fuerza" que impulsa a la primera a moverse, a transformarse. En ese sentido es que habría que buscar o averiguar qué es ese "poder" que da lugar a todas las transformaciones que constituirían la totalidad de lo que es en cuanto *modos de ser del agua*; tendríamos que explicar qué fuerza mueve (u obliga) al agua a estos giros, a estos cambios, por tanto, no sería el agua la auténtica causa del universo, sino acaso una de tales causas –y no la principal, por cierto, ya que sin ese impulso, sin ese poder que constriñe al agua a transformarse, el mundo sencillamente no sería. Esta es, probablemente, la razón de que a Aristóteles le resultasen insuficientes las explicaciones de estos primeros pensadores. Pero esta exégesis parte del supuesto de que lo que aquéllos buscaban era *una materia permanente* entre las materias cambiantes, y no *el ser de todo cambio*.

Luego entonces, debemos abocarnos a averiguar qué pregunta se hicieron estos filósofos. Si la pregunta «¿qué es lo *permanente* en el cambio?», o la pregunta «¿cuál es el fondo (fundamento, razón, principio) de todo *cambiar*, de todo cambio?» Obviamente la pregunta no puede aparecer tal cual ha sido enunciada aquí, debemos deducirla según aquello que encontremos como quehacer de estos filósofos.

Los doxógrafos aplicaron a los trabajos de los presocráticos (de manera casi indiscriminada) el título de «Περὶ φύσεως ἱστορίη», «Investigación sobre [o en torno a] la naturaleza» y ya Aristóteles mismo los llama φυσιολόγοι (*Metaf.*, 983b 14, 989b 30, 990a 3, etc.), de tal forma que parecen haberse ocupado de la φύσις pero, ¿qué es o qué significa esta φύσις? Las investigaciones de eruditos historiadores han descubierto que la palabra aparece por primera vez en la

Odisea de Homero (Canto X, v. 303).¹⁰ Tomando en consideración este texto concluye W. K. C. Guthrie, siguiendo a M. Pohlenz, que «el concepto de *phýsis* es una creación de la ciencia jónica, en la cual resumieron su nueva concepción del mundo»,¹¹ debido a que el texto, por ser de carácter poético (además, claro, de lo que a primera vista *dice* el poeta), carece, al parecer, de interés filosófico. Según esta interpretación "su significado más corriente [el de la palabra φύσις] era el de constitución real o carácter de las cosas, incluyendo el modo en que actúan, aunque puede significar también «nacimiento» o «crecimiento»."¹² De esto concluye Guthrie, otra vez siguiendo a M. Pohlenz:

La «nueva concepción del mundo» consistió en la sustitución de las *causas* mitológicas por la *causas* naturales, es decir, la coacción externa por el desarrollo interno. Este hecho, como nos dice Pohlenz, se expresa perfectamente mediante el uso generalizado de *phýsis*, que es algo esencialmente interno e intrínseco al mundo, el principio de su crecimiento y organización presente, *identificado, en su estado primitivo*, con su parte constitutiva material.¹³

Antes de someter a juicio esta valoración de la palabra φύσις, es imprescindible que nos ocupemos del texto homérico en cuestión. Se trata, como ya fue dicho, del Canto X de la *Odisea* de Homero. Aquí nos enteramos de que en su vagar por las islas del mar Egeo, perdido como estaba en su intento por regresar a la patria (Ítaca), luego de conseguir la destrucción de Troya, Ulises (aquí llamado *Odiseo*, Ὀδυσσεύς) llega a la isla de Circe. Odiseo envía una expedición para saber quién habita y gobierna la isla; los miembros de la expedición (excepto el jefe de la misma, Euriloco, quien temiendo un engaño de la diosa se niega a entrar en su

¹⁰Vid. Kahn, Ch. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, p. 4, n. 1 y p. 201, n. 2 *apud* W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*. Tr. de Abelardo Medina G. Gredos, Madrid, 1984; p. 89, n. 71. Y ver también la obra de Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen Band I*. Surkamp Taschenbuch (Wissenschaft, 218), Frankfurt am Main, 1978; pp. 204-205.

¹¹Pohlenz, M. «Nomos und Phýsis», *Hermes*, 1953, p. 426 *apud* W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 89, n. 72.

¹²*Loc. cit.* (El subrayado es mío.)

¹³*Loc. cit.* (El subrayado es mío.)

palacio) son encantados por Circe a través de un brebaje mágico y luego encerrados como puercos en pocilgas (de hecho, se transforman en puercos, pero su mente sigue siendo humana), esperándoles una muerte indigna e inhumana. Al regresar Euriloco a dar cuenta de que sus compañeros no habían salido ya del palacio de Circe, Odiseo lo conmina a regresar a rescatarlos. Euriloco, quien junto con los demás compañeros de viaje ya había pasado por innumerables peligros y temiendo otro, rehusa hacerlo. Odiseo emprende solo el viaje para liberar a sus amigos. En el camino se le aparece el dios Hermes en la figura de un joven en la flor de la edad (τοῦ περ χαριεστάτη ἡβῆ);¹⁴ Hermes le explica la actual condición de sus amigos y compañeros y le advierte:

ἀλλ' ἄγε δὴ σε κακῶν ἐκλύσομαι ἠδὲ σαώσω·
τῆ· τὸδε φάρμακον ἐσθλὸν ἔχων ἐς δώματα Κίρκης
ἔρχευ, ὅ κέν τοι κρατὸς ἀλάλκησιν κακὸν ἦμαρ.
πάντα δέ τοι ἐρέω ὀλοφώια δῆνεα Κίρκης.¹⁵

Ea, quiero preservarte de todo mal, quiero salvarte:
toma este excelente remedio que apartará de tu cabeza
el día cruel, y ve a la morada de Circe, cuyos malos
propósitos he de referirte íntegramente.¹⁶

Luego de referir lo que habría de suceder en el palacio de Circe, Hermes muestra a Odiseo el remedio de que ha hablado:

Ὡς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργείφοντης
ἐκ γαίης ἐρύσας, καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε·
ρίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δε εἴκελον ἄνθος·
μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί· χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν
ἄνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται.¹⁷

¹⁴L'Odissée. «Poésie Homérique». Texte établi et traduit par Victor Berard. Société D'Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1924; Tome II, Chant X (K), v. 279, p. 67. Edición bilingüe francés/griego. (En adelante: L'Odissée.)

¹⁵Id., X (K), v. 286-289. La traducción al francés dice:

«Mals je veux te tirer du péril, te sauver. Tiens!
c'est l'herbe de vie! avec elle, tu peux entrer
en ce manoir, car sa vertu t'évitera le mauvais
jour. Et je te vais t'expliquer les desseins de
Circé et tous ses maléfices.»

¹⁶Homero, La Odisea. UNAM, México, 1921; X, p. 187. (No tiene dato de traductor.)

¹⁷L'Odissée. X (K), 302-306. La traducción al francés dice:

Cuando así hubo dicho, el argicida me dio el remedio,
arrancando una planta cuya naturaleza me enseñó.
Tenía negra la raíz y era blanca como la leche su flor;
Llámanla "Môly" los dioses, y es muy difícil de arrancar
para un mortal, pero los dioses lo pueden todo.¹⁸

¿Qué se le muestra a Odiseo cuando Hermes le enseña la flor? Ciertamente no los colores de la flor, lo importante de la flor no es eso. Por el color de la flor se reconoce a la flor, pero ésta no es sus colores; la flor, ἄνθος, es lo más excelso: tanto, que sólo un dios tiene poder para arrancarla de la tierra, ἐκ γαίης ἐρύσας. Los colores de la flor dejan ver, ciertamente, algo: la raíz (ρίζη: principio, fundamento, origen) era negra (μέλαν: oscuro, sombrío, negro) y la orilla de este φάρμακος es una flor tan blanca como la leche. Cuando la flor es arrancada, el hombre ve esta oscura raíz, este oscuro fundamento de la flor, al mismo tiempo que puede ver aquello que está constantemente ante la luz y que en la luz pervive: los pétalos de la flor, la flor misma. ¿Por qué está vedado al hombre el descubrir esta raíz? ¿Por qué sólo un dios tiene acceso a ello? Porque el hombre no tiene la fuerza para desenterrar este misterio: aún en la luz, la raíz le parece al hombre oscura.¹⁹ Puede ver, no obstante, los pétalos, pues éstos están siempre

«Ayant ainsi parlé, le dieu aux rayons clairs
tirait du sol une herbe, qu'avant de me donner,
il m'apprit à connaître: la racine en est noire,
et la fleur, blanc de lait; »molu« disent les
dieux; ce n'est pas sans effort que les mortels
l'arrachent; mais les dieux peuvent tout.»

¹⁸Homero, *op. cit.*, p. 187.

¹⁹En su comentario a estos versos (vs. 302-306) Alfred Huebeck (Omero, *Odissea*. A cura di Alfred Huebeck, Traduzione di G. Aurelio Privitera. Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Vicenza, 1988; Volume III (Libri IX-XII), p. 241) señala: "Il nome della pianta appartiene al regno della cosiddetta «lingua degli dei». Tuttavia, diversamente da quanto avviene nell'*Iliade* (I 403-4; II 813-4; XIV 291; XX 74), nell'*Odissea* (anche in XII 61) accanto al «vocabolo degli dei» non si nomina un corrispondente vocabolo degli uomini: la pianta appartiene esclusivamente al mondo divino. Forse si può accostare il termine μάλυ all'ant. indiano *mūlam* «radice»; la parola sarebbe divenuta assai presto in greco un termine del linguaggio magico."

Esto no es más que la confirmación de que este «benefico farmaco» (al decir del traductor al italiano) es, en el fondo, algo desconocido para el hombre: aun cuando la planta se le muestra ante la vista, su naturaleza mágica pertenece al reino de lo divino y por tanto, él (el hombre), no puede ver esta su naturaleza a menos que le sea mostrada por un dios, dada a conocer; lo cual hace Hermes al hacer saber a Odiseo en qué consiste la naturaleza de la planta, pues "ἔδειξε non indica

ante los ojos, bajo la luz del sol, pero el fondo, la raíz, oculta en la tierra, no deja ver al hombre *desde donde* le viene a la flor su fuerza, en dónde radica la fuerza de ésta para seguir viva, para ser.²⁰ Esta flor, este remedio, es justamente lo que habrá de mantener con vida a Odiseo, es lo que mantendrá alejado de él el día infausto, el día cruel, κακὸν ἡμᾶρ. La φύσις de la flor es, así, el dar vida, el mantener o retener (ἔχων) al hombre con vida: la flor contiene vida desde la raíz

solo la spiegazione sommaria dell'apparenza esteriore, ma anche le istruzioni e le indicazioni del caso, e perciò φύσις ἔδειξε e può indicare ciò che Ermete ha detto nei vv. 287-292; φύσις allora si riferirebbe a ciò che costituisce *la potenza della pianta*. (El subrayado es mío.) (Loc. cit.) Por demás está señalar lo absurdo que resulta una investigación que pretenda estudiar la planta "desde el punto de vista estrictamente botánico": ¿Qué sentido tiene averiguar dentro de qué campo de la botánica caen las margaritas de que habla Pablo Neruda cuando dice que "no arrojes margaritas a los cerdos" (tomado de la *Biblia*, como todos sabemos)? No se tocaría el sentido del verso sino muy de lejos -si es que lo toca. Estamos ante una alegoría, no frente a un tratado.

²⁰La interpretación corriente de estos versos esconde incluso un absurdo. Si el verso 303, καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε, quiere decir «y me mostró su *naturaleza*» y esto significa tanto como "la forma y la materia de la planta me fueron presentadas" ¿Qué fue lo que hizo Hermes cuando en el verso 287 dice a Odiseo: τῆ, τόδε φάρμακον ἐσθλὸν, «Toma! Aquí está este excelente remedio»? Obviamente desde este verso se le presenta ya a Odiseo la planta desde la raíz hasta la flor (¿cómo podría tomarla, si no?) en toda su excelencia. La idea de que Hermes hubiese dado a conocer a Odiseo la mera apariencia de la flor resulta absurda puesto que ésta está a la vista, es lo más a mano: la flor es negra en la raíz y blanca en los pétalos, ¿qué necesidad tendría Hermes de hacer hincapié en esto que salta a la vista?

Lo que hay que observar es el *tiempo* (*tempo*; *ritmo*) del poema. Si de buenas a primeras sacamos los versos 302 y 303 de su contexto, más amplio que sólo estos dos versos, todo parece indicar que Hermes simplemente entrega una flor a Odiseo y le hace ver sus muy particulares colores y forma mas, si vemos el mencionado verso 287 y sigs. encontramos que *al mismo tiempo* que arranca la flor comienza su explicación de *para qué habrá de servirle* ésta. No hay una diacronía en el poema (en poesía, ni siquiera aquello que en palabras parece diacrónico tiene por qué acontecer así efectivamente: es imposible que el lenguaje muestre un acontecimiento en toda su significación sin que éste parezca *relatado como ocurriendo diacrónicamente*, cuando en realidad es simultáneo, instantáneo; no porque el lenguaje o el poeta sean incapaces de mostrarlo así, sino por nuestra incapacidad para comprender que se nos está mostrando un solo acontecimiento y en un solo instante: el del poema en tanto que experiencia), no hay una sucesión cronológica de hechos (o al menos no es eso lo que importa) sino un acontecimiento en un solo instante, el cual debemos llegar a comprender como una valiosa experiencia. En este sentido, podríamos reordenar el poema para hacerlo más comprensible a oídos no experimentados (esto no tiene por qué hacerlo el poeta, su idea no es la de "explicar o relatar hechos"; la poesía no es explicativa):

- [1] v. 286: ἀλλ' ἄγε δὴ σε κακῶν. ἐκλύσομαι ἢδὲ σαώσω.
- [2] v. 302: Ὡς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργείφροντος
- [3] v. 303: ἐκ γαίης ἐρύσας, καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε
- [4] v. 287: τῆ. τόδε φάρμακον ἐσθλὸν ἔχων ἐς δώματα Κίρκης
- [5] v. 288: ἔρχευ, ὃ κέν τοι κρατὸς ἀλάλκησιν κακὸν ἡμᾶρ
- [6] v. 289: πάντα δέ τοι ἐρέω ὀλοφώια δήνεα Κίρκης
- [7] v. 304: ῥίξῃ μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δε εἶκελον ἄνθος
- [8] v. 305: μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί. χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν

(ρίζη: desde el origen) hasta el momento más alto (ἀνθος: la punta, la parte más elevada de la planta -y la más excelsa-: la flor misma), desde el origen (ρίζη) hasta su esplendor (ἀνθος).²¹ No es casualidad que el mismo Hermes se presente en la figura de un joven, en la flor de la edad, cuando apenas comienza a crecer la barba (τοῦ περ χαριεστάτη ἡβη): también él, al conseguir la flor, al arrancarla de la tierra, adopta la apariencia de un joven (este φάρμακον es pues algo así como «la flor de la eterna juventud» o, como dice el traductor al francés, "flor de vida"). Cuando Hermes pone ante la vista (ἔδειξε) de Odiseo la flor para que éste admire su naturaleza, éste no ve "una flor" como vería cualquier otra, él sabe que la flor es "Môly", flor de propiedades mágicas: sabe que está ante un misterio divino.

La φύσις no es, por tanto, "la parte constitutiva material", como gustan de decir W. K. C. Guthrie y M. Pohlenz, sino el poder, la fuerza (*Kraft*, en alemán)²² que ésta última alberga, la fuerza que posee y que es capaz de sostener a las cosas con vida, desde que éstas surgen y mientras (entre tanto) conserven su fuerza; lo que sostiene y retiene a algo en su crecimiento. Tenemos pues que deshacernos de la concepción corriente de φύσις como mera naturaleza (lo natural, lo físico, lo material). En efecto, G. S. Kirk y J. E. Raven tienen razón al señalar que "la palabra *phýsis* no se empleó probablemente con el significado colectivo de

[9] v. 306: ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται

²¹ En las *Elegías* de Solón (D1) [apud J. Ferraté, *Liricos griegos arcaicos*. Seix Barral, Barcelona, 1968) podemos leer:

πλοῦτον δ'ὄν μὲν δῶσι θεοί, παραγίγεται ἀνδρί
ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφήν

Los bienes que donan los dioses se quedan al lado del hombre
firmes desde la última raíz a la copa.

Aquí lo significativo es, naturalmente, que este bien, estas riquezas que regalan los dioses al hombre, sean comparadas con un árbol que, diríamos, da sombra (protege) al hombre de la intemperie; que este árbol esté bien asentado desde la última raíz a la copa gracias a que proviene de los dioses, gracias a que es un don divino, significa que asegura la vida del hombre. Así igual hace el fármaco en relación con la vida de aquél a quien Hermes lo regala: le preserva de los males venideros.

²²Vid.: Schadewaldt, W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen Band I*. Surkamp Taschenbuch (Wissenschaft, 218), Frankfurt a. M., 1978; pp. 202-203.

"naturaleza" antes de mediados del siglo V a. C.",²³ en razón de que no se estaba buscando esta supuesta "unidad" de la materia, la φύσις no viene a resolver el problema de la multiplicidad o la diversidad del mundo sino que es el poder, la fuerza de donde se origina todo nacer, crecer y perecer de la cosa en la existencia. Cuando la palabra es interpretada como lo hace Guthrie, se está concediendo, sin haber siquiera dudado, que la φύσις de los milesios era propiamente de índole material (cuando el concepto de materia, ὕλη, todavía no se daba como *escindida* de la forma²⁴); ni aún en el caso de que infundamos vida a esta "materia prima" se haría justicia al pensamiento de los primeros filósofos.²⁵ La φύσις hace crecer (genera), deja crecer (sostiene y alimenta) y conserva (da vida constantemente, siempre, a cada instante) hasta tanto la cosa llegue a su punto más alto cuando consigue, por un instante, *ser* y asimismo arranca el ser a la cosa cuando ésta decae y comienza a dejar de ser: la φύσις **dispone** a las cosas *para el ser, para la vida*. Esta interpretación de la palabra la confirma Schadewaldt cuando señala:

con la palabra φύσις se mienta el sentido fundamental de "lo que va creciendo" (*Gewachsenheit*), por tanto, uno de aquellos dos aspectos de los cuales el otro es el de "dejar crecer" (*Wachsenlassen*) y con el cual, por así decir, está cuajado, y que se solidifican en una sola cosa. "Lo que va creciendo" se podría verter asimismo por "Modo de ser" (*Wesen*). De este sentido fundamental se puede obtener, en relación con los objetos en particular, el sentido de "Disposición" (*Beschaffenheit*), pero siempre en tanto que "va creciendo" (*Gewachsenheit*), disposición fundamental (*Grundbeschaffenheit*), originaria, de algo.²⁶

²³G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*. Tr. Jesús García F. Gredos, Madrid, 1987; pp. 156-157, n. 1. (En adelante cito simplemente *Kirk y Raven*.)

²⁴Schadewaldt, W., *op. cit.*, p. 206.

²⁵Según Guthrie (*op. cit.*, p. 143): "Respecto al período que tratamos [siglos vi y v, a.C.], el pensamiento se satisface con la idea de que la naturaleza misma tiene capacidad generadora y mediante *naturaleza* (*phýsis*) se quería significar una sustancia real y material -de la que el mundo está hecho- a la que se suponía dotada de vida y capaz, por tanto, de iniciar los cambios a los que ella misma estaba sujeta, hecho éste que los milesios explicaron refiriéndose a ella, no sólo como agua, o aire, o lo ilimitado, sino también como dios o lo divino." Pero la φύσις no tiene "capacidad generadora" pues no es otra cosa que esta fuerza misma, no una materia que posea dicho poder. Y, en tanto que tal fuerza, ella no cambia, sino tan sólo las cosas, como más adelante se verá.

²⁶Schadewaldt, W., *op. cit.*, p. 205. (La trad. es mía.)

"Lo que va creciendo" (*Gewachsenheit*) es el ente; la φύσις habla de él mientras (en tanto) lo deja crecer, ser, y ese es el modo de ser (*Wesen*) del ente, ya que es generado y está creciendo, moviéndose, deviniendo; crecer no es pues el mero incremento cualitativo sino el llegar a ser del ente: *el ser se acrecienta* en el ente porque al mostrarlo se muestra él mismo sin *hacer menos* al ente.²⁷ La φύσις es el primero y primordial *desde donde* (τὸ πρῶτον ὄθεν) desde la cual surge el ente, no en cuanto a su materia sino en cuanto a su ser. No es la materia lo que surge de ella (aquella ya está ahí) sino su llegar a ser ente y su dejar de serlo; habla de la permanencia del ente en cuanto lo que es, τὸ ὄν, lo que está siendo, lo que es-siendo: habla del ente desde el fondo de su ser, deja-ser, con-cede ser al ente.

Ahora se puede ver mejor por qué, según Aristóteles, aquellos filósofos habrían dicho que:

ἀεὶ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μίας ἐξ ὧν γίνεται τὰλλα σωζομένης ἐκείνης²⁸
«pues siempre [cada vez, en cada caso, continuamente] hay alguna *naturaleza*, ya sea una o más de una, desde la cual [conforme a la cual], por tanto, se genera [surge] la pluralidad [τὰλλα es crásis ática de τὰ ἄλλα: plur. neut. de τὸ ἄλλος: 'otro, diferente'], conservándose aquella ['perviviendo, salvándose, librándose del peligro'].»²⁹

²⁷ Vid.: Hans Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Tr. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Ediciones Sígueme (Hermeneia, 7), Salamanca, 1984; pp. 188-189.

²⁸ Aristóteles, *Metafísica*. Gredos, Madrid, 1990; A (I) 983b 17ss.

²⁹ La trad. es mía. Que este mantenerse o conservarse o pervivir de la φύσις es un modo de estar a salvo de la muerte, un estar seguro de la vida, un no-ser-amenazado, nos lo hace ver el verbo σωζομένης. El mismo uso de este verbo lo encontramos atestiguado ya en Teognis [*Elegías*, 1 (A) 235 *apud* F. R. Adrados, *Líricos Griegos. Elegiacos y yambógrafos*. Eds. Alma Mater, Barcelona, 1959; vol. II.]:

Οὐδὲν ἔτι πρέπει ἡμῖν ἀτ' ἀνδράσι σωζομένοισιν,
ἀλλ' ὡς πάγχυ πόλει, Κύρνε, ἀλωσομένη.

En nada somos ya semejantes a hombres seguros de la vida,
sino a una ciudad que va a ser tomada al asalto.
(El subrayado es mío.)

Podemos suponer (o dejar entre paréntesis) la frase "ya sea una o más de una" como una digresión aristotélica, pues se refiere a aquellos otros filósofos que él tiene en mente y en los cuales ve que manifiestan "más de una causa" –material, claro. Así pues, ¿de qué queda a salvo o sobre qué pervive esta *naturaleza*? La interpretación aristotélica, que quería ver en aquella un sujeto (ὑποκείμενον) y que suponía que esto era, para aquellos pensadores, lo permanente en el cambio, diría que aquello de lo que está a salvo la φύσις es del generarse y del perecer, por tanto, del devenir; pero vale la pena precisar que si, como he intentado hacer ver, la φύσις no es "materia viva" sino justo aquello que infunde vida en la materia, lo que aquí se juega no es meramente el cambiar, dejar de ser *materia* para ya-no-ser o no ser *materia* y llegar a ser, sino lo que el cambio mismo significa: el dejar *de ser* y así, ser otra cosa que lo que era. En cada caso y siempre la φύσις es y permanece siempre la misma. La φύσις no es el ente. El ente, en cambio, es por la φύσις; y sin embargo la φύσις y el ente van siempre juntos. La φύσις está a salvo del *ser otro* (no es una identidad aparte del ente mismo), pervive en aquello que es siempre otro (el ente, aquello que ahora y siempre está deviniendo, siendo y dejando de ser, es sobrepasado por la φύσις, ésta sobrevive ante el decaer de aquél) como lo que es siempre-lo-mismo: φύσις. Lo otro, el ente, es el mismo tan sólo mientras es y tan sólo para sí mismo y su ser él mismo no es algo permanente, sino temporal: el ente es siempre otro (aunque sea idéntico a sí mismo siempre es "a-parte de"); lo que va dejando de ser y es ya otro y que no es igual a otro; lo que constantemente, en cada caso, es y deja de ser (por referencia a sí mismo y a los otros). Esto que es, τὸ ὄν, el ente es, de hecho, en la realidad, lo que permanentemente se está moviendo, lo que es llegando a ser. El ente es lo que cambia, lo que surge y decae, aquello sobre lo que permanentemente y siempre se cierne ya la amenaza del no-ser y que no escapa nunca a este su sino. Aquí barruntamos que la φύσις parece ser el *no ser ente del ente*: es negación del ente en tanto que se afirma en el ente, lo que no cambia en el ente,

ni siquiera cuando éste ya no es, ya que el no-ser (-ente) es justo lo que pervive del ente cuando éste ya no es. La φύσις es el no-ser-ente del ente mismo, aquello que el ente no es pero que es en el ente. La φύσις no es ni será nunca el ente en su *id-entidad*, pero es su mismidad, lo que siempre está en él, junto a él: el fondo de su ser.

La *id-entidad* del ente no es otra cosa que el ente mismo en cuanto '*lo-que-es*' él mismo: el mismo (*idem*) ente para sí mismo y consigo mismo; la *mismidad*, en cambio se funda, en su di-ferencia [su *ser-di-ferida*], en la φύσις: el ente es él mismo lo mismo para sí mismo (es *id-éntico*) sólo en tanto que esta identidad le viene de la di-ferencia, de la φύσις.

El ente siempre está siendo, llegando a ser, siempre es ya otro (su identidad misma lo convierte en otro respecto de la identidad -consigo mismo- de todo ente), está impregnado de no ser (-ente). El ente es, de hecho, en el fondo, en esa su oscura raíz, el *dejar de ser ente*. El fondo, el fundamento del ente, es la φύσις;³⁰ lo no entitativo, lo no-óntico, lo no-ente: lo que es sin más, el ser en general. Ahora bien, ¿qué es el ser *en general*?

Una vez que hemos visto cómo desde la *poesía* ha salido a relucir la esencia de la φύσις, el modo de ser según el cual la φύσις es; esto es, una vez que se ha comprendido que la φύσις en cuanto *metáfora de lo que pervive en el decaer del ente* "es" el no ser ente del ente y aquello desde lo cual éste viene a la presencia, podemos comprender que ésta (la φύσις) no es solamente el poder que se hace

³⁰Se dice que Meliso escribió un libro con el título "Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος": «Sobre la *naturaleza* o bien sobre lo que *es*[tá siendo] (sobre el ente)» y que a éste habría respondido irónicamente Gorgias escribiendo otro que se llamaba "Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος": «Sobre la *naturaleza* o bien sobre lo que *no es*[tá siendo] (sobre el *no-ente*)». Simplicio, *Fís.*, 70, 16; *De caelo*, 557, 10; DK 30 A 4 *apud Kirk & Raven*, pp. 156-157, n. 1, y p. 546, § 521. Pero estos "títulos" adquieren otro significado a la luz de lo expuesto. Lo que el libro de Gorgias niega, por ejemplo, no es el *ser* o el *no ser* fácticos sino el ser y el no ser **absolutamente**. Señala el ser y el no ser en el *devenir*, como absolutos resultan absurdos. El ser sólo se muestra, se hace presente, en el devenir. No hay ni «ser» ni «no ser» en sentido absoluto.

manifiesto en todo lo que es, sin hacerse presente ella misma, sino que incluso lo esencial en ella es el presentar siempre "otra cosa" excepto a ella misma *desde su fondo*, que queda siempre a salvo de este mostrarse en la presencia (de aparecer en el ser, en el devenir, en el tiempo); la φύσις permanece siempre *dis-pensada* de toda presencia, pero se hace "manifiesta", de algún modo, por cuanto que permite comprender en la experiencia del ser (esto es, en el experimentar lo ente en cuanto *ser en decadencia*) aquello que es el fondo (el abismo) de toda experiencia, esto es, *ella misma* y, en esta medida, es ella un acontecimiento que está siempre aconteciendo, cada vez que lo ente se presenta, pero acontece en cuanto *lo siempre oculto en la presencia*.

Recapitulando pues, desde la experiencia poética de la φύσις (y hacia la filosofía), hemos descubierto en el texto homérico cómo la *naturaleza* de la flor se muestra al héroe y le permite mantenerse lejos, a salvo del día fatal gracias a su oculto poder. Este poder no se le muestra a Odiseo sino cuando enfrenta los maleficios de Circe, es entonces que real y efectivamente se le hace patente; antes de esto el héroe tiene noticia del poder de la flor, pero sólo en este último instante, a partir de este momento (el primer enfrentamiento con el mal futuro) y en tanto tenga que enfrentarlo, el poder del remedio se le hace evidente: al ser puesto a prueba y salir adelante. La naturaleza mágica, extraordinaria, de la flor "salta a la vista", no como un ente sino como un poder, una fuerza que surge en el cuerpo de Odiseo y que lo retiene en la existencia, que lo mantiene vivo. La φύσις de la flor hacer crecer una fuerza ahí donde no la había, no porque el héroe sea débil sino porque se requiere un poder más alto para enfrentar el mal que le llevaría a una muerte inhumana e indigna; la φύσις es, como nos dice Heidegger, "la fuerza imperante que brota";³¹ aunque, propiamente, **no es una fuerza que brota sino que hace brotar**, su oculto poder impera, constituye un imperio, un gobierno, una fuerza que somete a su dominio a aquello que ella misma ha

³¹Heidegger, M. *Introducción a la Metafísica*. Tr. de Ángela Ackermann Pilári. Gedisa, Barcelona, 1993, p. 23.

generado y se presenta en tanto que poder sobre aquello que desde ella brota y le gobierna, conduce su modo de ser.

φύσις significa la fuerza imperante que permanece regulada por ella misma. En esta fuerza imperante que permanece al salir, están incluidos tanto el "devenir" como el "ser", entendido éste en el sentido restringido de lo que permanece inmóvil. Φύσις es el producirse («*Ent-stehen*»), el salir de lo oculto y el instaurar a éste [el producirse, el salir] permanentemente como tal.³²

La φύσις, empero, no es, como dice Heidegger, una fuerza imperante que *permanece al salir*; es, ciertamente, una fuerza, pero *no es ella* la que *sale y permanece fuera* sosteniendo al ente sino que le sostiene *desde su ser oculta*, *sostiene al ente en el fondo*; es el ente el que sale de(sde) lo oculto y llega a la presencia, no la φύσις. Ésta, en cambio, más que una (fuerza que se hace) presencia, es un *presentimiento*, un *presagio*³³ de lo que se hará presente (el ente); no es "lo que se presenta" sino *lo que presta asistencia* al ente en su presencia y que, precisamente por ello, queda en la ausencia. Pero (desde) esta ausencia impera *en torno al* ente. ¿Qué es aquello sobre lo que esta φύσις impera, aquello sobre lo que ejerce su poder? Impera sobre el decaer del ente, domina sobre el mal que se cierne sobre todo ente: hace surgir en éste la fuerza para que no decaiga antes de ser (y se quede en mero poder ser) y lo deja ser en cuanto ente. Esto quiere decir que esta fuerza impera siempre y en cada caso sosteniendo al ente en su ser ente y, por tanto, deja que éste llegue a no-ser, *i. e.* gobierna sobre él y lo entrega a su destino. Que impere siempre no quiere decir

³²Loc cit.

³³"Sagire enim sentire acute est;... Is igitur, qui ante sagit, quam oblata res est [sagit rem ante quam oblata est], dicitur praesagire, id est futura ante sentire": "En efecto, *sagire* significa percibir con penetración;... Se dice, pues, que presagia, esto es, que percibe antes lo futuro, el que percibe un hecho *antes de que se presente*." Cicerón, *De la adivinación*. Trad. introd. y notas de J. Pimentel Álvarez. U. N. A. M. (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana), México, 1987; I (65) xxxi, p. 35. [La frase interpolada corresponde a la nota 161 al libro I, p. lxxiv.] Quien *presagia*, pues, ve la cosa (*res*) cuando ésta *aún no llega a la presencia*, esto es, la intuye; quien *presiente*, entonces, penetra en aquello que *es (ahora) presente* y ve en ello lo que todavía no es presente, lo que *es siempre ya*, visto desde el presente, lo todavía *no presente*, lo *fácticamente ausente*.

que permita o infunda ser al ente para que éste sea eternamente, sino para que sea el ente de cada caso; siempre entregará ser al ente, siempre le dará fuerza para que sea (de otro modo no habría ente alguno), le deja ser lo que es para que alcance su propio fin; pues ciertamente el ente habrá de encontrar su fin: en tanto que generado no depende de sí mismo para ser ni para dejar de ser, tampoco tiene por sí mismo la fuerza para perpetuarse en el ser, pudo haber no sido y puede dejar de ser, su ser, su fuerza de ser, le viene de algo que lo sobrepasa, que sobrevive a su propio *estado-de-cadente*. Ciertamente hemos dado así el salto (si es que lo hay) de la poesía a la filosofía: La φύσις sostiene al ente en este su *estado-de-cadente*.³⁴

Así, llevados por el poeta, hemos arribado, según parece, a la filosofía. Para dejar las dudas atrás y saber a ciencia cierta si esta visión de la φύσις es la misma que la de los primeros filósofos y si esto es o no filosofía y en qué sentido, debemos regresar al punto en que nos asaltó la duda sobre el origen o uso original de la palabra. Este punto es aquel en el que la historia de la filosofía fue clasificada por Aristóteles de acuerdo con el esquema de las cuatro causas, esta ordenación *clasifica* los principios (ἀρχαί) según aquello de lo que sean causa. Esto es un indicio de que, al menos desde y para Aristóteles, la φύσις es un principio, una ἀρχή (el principio material, según él; la causa de la materia). ¿Qué

³⁴Me remito aquí a la obra de Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1993; § 38, esp. la p. 177. Aquí señala Heidegger una *determinación existencial del ser-ahí*: el *cadente* (según traducción de José Gaos del adjetivo alemán *verfallend*, en: M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. Prólogo y trad. de J. Gaos. F. C. E., México, 1951; (Primera edición) p. 203 –en las siguientes ediciones es la p. 197–) *ser-en-el-mundo* (*das verfallende In-der-Welt-sein*) en tanto que *calda* (*Verfallenheit*) del ser-ahí. Esta determinación pone al ser-ahí en movimiento, constituye una *movilidad* (en el sentido de poseer la capacidad de ser movido, *Bewegtheit*) del ser-ahí hacia y dentro de (p. 178) la falta de fundamento o de base (*Bodenlosigkeit*): hacia un no-ser propio del ser-ahí. Pues bien, como de lo que aquí se habla es del ente en general y no de ese modo de ser ente que es el ser-ahí, al hacer uso de este término heideggeriano, *verfallend* (*cadente*) establezco un nexo no con la *Verfallenheit* (que es algo propio del ser-ahí) sino con una especie de *Verfallendkraft*, un poder que *asiste, presta asistencia* a la *cadencia* (*Verfallenheit*) del ente, pues éste está siempre a punto de caer. Todo ente está en *estado de cadente* (*Verfallenheit*), esto es inherente a su ser. La φύσις sería esta *Verfallendkraft*, este «prestar asistencia a la cadencia del ente»: fuerza que genera al ente (le da ser), le asiste en este su modo de ser (lo sostiene) y lo lleva hasta su fin sin hacerle violencia (le muestra el destino que le ha sido asignado y se lo da).

es pues un principio? ¿qué significa ἀρχή? Aristóteles mismo resume los sentidos (él encuentra ocho diferentes³⁵) de ἈΡΧΗ en la *Metafísica* (Δ (V) 1 1013a 17-20), con las siguientes palabras:

πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν γίγνεται ἢ γινώσκειται· τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαι εἰσιν αἱ δὲ ἔκτος.
así que es común a los principios el ser lo primero desde lo cual [una cosa: τὸ πρῶγμα] o bien es, o bien llega a ser (nace, sucede, aparece, se manifiesta) o se aprende a conocer (se comprende, se reconoce). De estos empero, unos existen *dentro de* y otros *fuera de* [aquello de lo que son principios].³⁶

Según Aristóteles, el sentido básico de la palabra es el de nombrar aquello desde lo cual (ὅθεν) *una cosa* (τὸ πρῶγμα: una cosa en el sentido más amplio de la palabra: acción, acontecimiento, proceso, asunto³⁷) es, llega a ser o se

³⁵Cf.: Aristóteles, *Met.*, Δ (V) 1 1012b 33 - 1013a 24.

³⁶La trad. es mía.

³⁷El sentido corriente en la actualidad es el de "objeto": una cosa es un *objeto hecho*. Pero la palabra πρῶγμα no mienta el objeto hecho sino, en todo caso, lo *hecho real* (de ahí que, en una visión pragmática -entiéndase: técnica-, las cosas en cuanto objetos sean *hechos reales*, en el sentido de objetos hechos, *producidos*, materializados), mienta propiamente lo hecho, el acontecer de la realización o la manifestación de lo dado: el acontecimiento en el cual algo (cualquier cosa *que sea*) se da a la presencia y puede convertirse en una experiencia, en algo experimentado, vivido y vivo. Sin pretender ser exhaustivo y con la única intención de hacer constar la aludida multiplicidad de sentidos del término πρῶγμα, podemos citar los siguientes ejemplos extraídos todos de la *Metafísica* de Aristóteles:

1. πρῶγμα como un objeto cualquiera perceptible por la sensibilidad y que puede ser recorrido de principio a fin (como un camino; p. ej.): Δ (V) 1 1012b 34.

2. πρῶγμα como un objeto del entendimiento (p. ej. las demostraciones serían "cosas" con las que trabaja el entendimiento): *loc. cit.*, 1013a 14-16.

3. πρῶγμα como "la cosa misma", con los dos sentidos antes señalados y simultáneamente mentados; tal es el caso, para Aristóteles, de los principios materiales de que se ocuparon los primeros filósofos, que son a la vez cosas sensibles e inteligibles (por cuanto que se las ve y se reflexiona sobre ellas) y que poseen su propio modo de ser: A (I) 3 984a 10. [La "cosa misma" es aquí lo mismo que "la verdad": *loc. cit.*, 984b 8-12.]

4. πρῶγμα como aquello que es objeto del recuerdo y que, por tanto, conforma una experiencia: A (I) 1 980b 25-981a 1.

5. πρῶγμα como aquello que sobrepasa a los principios material y causal (por ser estos insuficientes para generar la naturaleza toda de todo lo ente); esto es, como causa eficiente y final. Πρῶγμα no mienta aquí (ni en ninguno de los textos citados antes) propiamente a dicho principio *qua* principio sino al acontecimiento al que éste da lugar. A (I) 984b 11-16.

6. πρῶγμα como la totalidad de lo ente y como cada uno de los entes que conforman el todo (πάντος): A (I) 3 984b 23-31.

comprende. ¿Qué implica que la ἀρχή -en sentido aristotélico- sea un principio de movimiento?, ¿cómo determina esta comprensión de la ἀρχή la comprensión de la φύσις? Para Aristóteles mismo, el sentido preeminente, preponderante de la φύσις es el de ser principio de movimiento (1015a 13-15):

ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά.

La *naturaleza* primera y propiamente dicha es la *substancia*, al tener el principio de movimiento de ella misma en ella misma.³⁸

Aquí señala Aristóteles que la φύσις propiamente dicha es el principio interno de movimiento de una cosa (que diga que este principio es llamado por él *substancia*, o que según él ésta sea la que mejor expresa este carácter originario y preeminente de la *naturaleza* es otro problema, el problema de *su* propia filosofía). Con esto se aclara a cuál de los dos grupos de principios (de los señalados en la *Metaf. Δ (V) 1* 1013a 17-20 [vid. *supra*: n. 36]) pertenece la φύσις; no a aquellos que *existen fuera* (αἰ δὲ ἐκτός), sino a aquellos que *existen dentro* (αἰ μὲν ἐνυπάρχουσαι) la cosa misma (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα). De ahí se infiere que quizá la mejor definición de la φύσις en tanto que ἀρχή sea: "ἡ δὲ ὄθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος" (1013a 4): «aquello desde lo cual, existiendo dentro de [la cosa], comienza (da principio) el generarse (el llegar a ser)».

Tal como el principio interno de una casa son sus cimientos, pues ahí, "en ese momento", la casa *comienza a ser*, así la *naturaleza* daría lugar a las cosas para que *comiencen a ser*, mas no en un sentido meramente temporal (menos aún, material): si bien es cierto que la casa comienza a ser en un momento determinado, esta determinación temporal no viene de la cosa misma (por tanto, tampoco de la φύσις), no *proviene* de la naturaleza de la cosa (pues puede llegar

Como puede verse, los usos son tan diversos como en cualquier otro idioma, donde "cosa" (πρᾶγμα) mienta o puede mentar *cualquier cosa*, el caso es que se trata de algo que se da a la presencia para ser pensado, visto, experimentado, etc.

³⁸La trad. es mía.

a ser y dejar de ser *en cualquier momento*), sino del acontecer; esta determinación temporal es meramente un accidente, lo importante es el acontecimiento en cuanto tal: el inicio del llegar a ser, el instante en que se manifiesta la *naturaleza* de la cosa como lo que está llegando a ser; este punto es mucho más indeterminado de lo que a primera vista parece. En efecto, ¿cuándo comienza una casa a ser? ¿al cavar las zanjas y colocar los cimientos? ¿al levantar los muros? ¿o ya desde antes, al desarrollar el proyecto –hacer los planos, concebir la idea? ¿o tal vez sólo al final, cuando ha sido puesta la última piedra? ¿y si es usada como bodega, cambia su naturaleza? ¿una casa es una casa por la construcción, por el uso, por el fin con el que fue edificada? Y si el fin de la casa, el ser habitada, nunca se cumple, ¿llega la casa realmente a ser una casa? ¿en qué radica el ser y el llegar a ser de una casa? Podemos saber si una *cosa* (τὸ πρᾶγμα) es una *casa* ya desde que se está haciendo porque se nos muestra de algún modo la *naturaleza de la cosa*, su ser-casa o su estar-llegando-a-ser-casa. Pero, ¿cuándo se nos muestra la naturaleza (φύσις) de la casa, del "esto" en cuanto casa? Cuando llegamos a saber, cuando *reconocemos la naturaleza* de la cosa. Pero, de nuevo, ¿cuándo reconocemos esto? Esto justamente depende del acaecer, depende de cuándo nos acaezca el estar frente a la naturaleza de la cosa, entonces este mero acaecer, este hecho casual (el estar de pronto ante la naturaleza de una cosa) se convierte en un *acontecimiento*; cierto que, en tanto acontecimiento, "puede o no suceder" pero, puesto que al mismo tiempo (simultáneamente) es "lo que toca a cada uno"³⁹ en cada caso, es por tanto una cosa (un hecho, un acto, una circunstancia) que nos **afecta**, que nos atañe (*tangere*, en latín), que nos toca. Con la presentación de la cosa en su naturaleza acaece el ser de la cosa como lo que es o está llegando a ser.

³⁹Corominas, J. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Gredos, Madrid, 1989; el rubro "acontecer". (En adelante DCECH.)

Propiamente hablando la cosa no se presenta nunca como lo que es, sino como lo que está llegando a ser, como *lo di-ferente*, se nos presenta en su devenir: la cosa no se presenta ella misma completa en un sólo instante sino, como dice Husserl, como por "escorzos", por partes, desde diversos puntos de vista, ocultando siempre algo, eludiendo siempre algo: es imposible encontrar en la naturaleza *el ser perfecto*. Pero el ser de la cosa se presenta de algún modo: sabemos lo que es aunque no podamos verla completa (en alemán se dice *vollendet*: completa, terminada, perfecta). ¿Cómo es que se nos presenta la cosa en su ser si elude algo, si oculta algo de su ser en su perpetuo devenir (mientras es cosa)?

Antes de intentar una respuesta a esta pregunta, procuremos alcanzar una buena comprensión de la misma. Podríase repetir lo preguntado en la pregunta bajo otra forma, ésta dice ahora: "¿cómo puede ser la cosa, si *deviene*?" Inesperadamente hemos dado con la pregunta que solicita de la naturaleza de la cosa que salga a la luz; al preguntar por el ser de la cosa *mientras* (en tanto) ésta deviene, preguntamos por el ser de la cosa justo porque éste parece ocultarse y hacerse manifiesto *simultáneamente, constantemente*; preguntamos por el origen de esta manifestación del ser (-del-ente) en su devenir, preguntamos por el acontecimiento en el cual y *desde el cual* la cosa es.

Efectivamente, al preguntar por el origen del ser del ente preguntamos por el ser y el devenir en la unidad del ente, no por la *unidad* del ente frente a la *diversidad* de entes (por aquello que los unifica a todos) sino *por aquello desde donde el ente, en su devenir, es y es uno, el ente de cada caso*. La pregunta por el acontecer del ente en su *naturaleza* es, por ello, **la pregunta por el ser en el devenir del ente.**

La *agitación* (a), en toda su extensión, vale con ello en todas partes como lo manifiesto [ostensible, visible, abierto], lo que constituye [construye] directamente la asistencia de la apariencia [el presentarse de la presencia]

(del fenómeno), cuyos fundamentos [fondo, base] precisamente son buscados, pues justamente no se está pensando en un ente al cual de algún modo le acontezca el movimiento (en un ON que sería por tanto KINOUMENON), sino en el "ser" desde la *physis* y a través de ella, esto es, [se piensa] precisamente en el *pro-ceder* (b) y el *ser-movido* (c) en los fundamentos de la procedencia [en los fundamentos del origen]. „Fenómeno" mienta la totalidad del ente, la agitación, procedencia y fondo en una unidad del acontecer, la cual es justo la que está en cuestión.⁴⁰

W. Fridolin apunta aquí hacia el devenir, la agitación, como la esencia del ente en cuanto «*Bewegtes, werdend-vergehendes Seiendes*»:⁴¹ «ente agitado, surgente-decadente» y declara que lo preguntado es el fundamento de la procedencia, el desde-donde del llegar-a-ser, estar-siendo y dejar-de-ser del ente; este principio (ἀρχή), según se alcanza ya a vislumbrar, en tanto que intrínseco (ἐνυπάρχοντος) a la cosa, constituye (transitivamente, no sustantivamente: esto es, entregando el ser al ente) su naturaleza (φύσις).

En tanto que ἀρχή, esta φύσις es generadora. Presta ser al ente, responde de él y sale así garante, es garantía de ser, sobresale como ser del ente y le presta fuerza. La cosa, el asunto, el acontecer de lo que llega a ser, en una palabra, el ente, está en ser, tiene su ser en (su) existencia, tiene ser en su ser: en ella hay algo que permanece íntegro, no tocado: la φύσις. En este sentido, la naturaleza es algo así como el en-ser del ente: aquello que, al abrir el inventario de lo que ha sido gastado y descubrir qué tanto ha sido objeto de uso (qué tanto ha salido de su lugar de estancia y ha sido consumido por la acción) queda como lo que aún

⁴⁰Wilpinger, Fridolin. *Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*. Karl Alber/Herder Verlage, Wien, 1971; pp. 57-58. (La trad. es mía.) Las anotaciones se refieren a lo siguiente:

- (a) *Bewegtheit*, literalmente: agitación. "Agitación": de *agere*: 'acto'. '[poner] frecuentemente en acto'; 'lo actual, lo activo'; 'lo actuado' —más precisamente—, en tanto que es lo que está siendo hecho: es lo que está en estado de movido [*Be-wegt-heit*]. De ahí que "la agitación" mienta "lo manifiesto"; esto es, "el ente".
- (b) *Hervor-gehen*, literalmente: *pro-ceder*. La *Pro-cendencia* es lo que impulsa a salir hacia adelante, lo que sale (del ser) solemnemente; desde la *procedencia* avanza lo que avanza, se mueve lo que se mueve.
- (c) *Bewegt-sein*, literalmente: *ser-movido*. Lo que es moviéndose es lo puesto en movimiento.]

⁴¹*Id.*, p. 57.

permanece, lo que queda a salvo del uso, lo que no ha *salido*: la φύσις. Este *en-ser* que permanece frente a lo que se consume, permite justamente el consumo de aquello que ha de llegar a ser consumido, conservándose ella en el fondo. La φύσις es, pues, *pro-cedencia, lo que pro-cede*: cuando algo llega a la presencia se hace ella manifiesta al *ceder* (ser) frente al ente, se aleja ella del *pre-sentar-se* (del *ponerse* a sí misma como lo "dado por sentado"), se esconde, y deja presentarse al ente (éste sí, asentado) en la *presencia*. *Deja salir al ente hacia adelante y lo hace aparecer*. La *pro-cedencia* "ofrece un don" (*praesentare*, en latín) al ente, *da un presente* al ente: le permite participar activamente en el *ser*.⁴²

Así se aclara por qué Aristóteles supone que esta φύσις es cierta ἀρχή. Probablemente el término ἀρχή no sea de uso tan antiguo como el término φύσις, esto en nada afecta el sentido original de ésta, pero convierte a aquél en un recurso -aristotélico- para explicarse aquello que pensaron los primeros filósofos. La φύσις es caracterizada como ἀρχή y así comprendemos su carácter *generador* (pero queda claro que no todo principio es *naturaleza*, pues hay principios externos a las cosas y, por el contrario, toda naturaleza -en sentido preeminente- es, de algún modo, principio). Aristóteles mismo da las claves para una comprensión más profunda y original del concepto de *naturaleza*, aunque él mismo no haya aplicado correctamente su comprensión de la misma a los milesios, por acercarse a ellos con un esquema ya preconcebido que separaba en cualquier caso (aunque más no sea que analíticamente, la cosa estudiada se ve afectada por este acercamiento *intencionado*, sobre todo si se analiza un momento histórico en el que tales diferencias analíticas sencillamente no existían) la materia de la forma, la cosa del concepto, el devenir del ser.

⁴²No hay que olvidar que ὄν, ὄντος, (ser [es], ente) es el *participio activo* del verbo εἶναι, "ser", en griego.

Aquí, en cambio, queda caracterizada la φύσις como *acontecer de la procedencia* (siguiendo a Wilpinger Fridolin). Con esta determinación de la φύσις se pone en claro que ésta no es la mera naturaleza sino el fondo desde donde el ente es. La pregunta por *la naturaleza de todos los entes* no es, pues, la pregunta por el llegar-a-ser *material* de las cosas (como una cosmogonía⁴³). La pregunta es por el ser. La pregunta es por aquello que permite al ente *ser en el devenir*; la pregunta es por lo que sostiene al ente en su ser-ente, por el fundamento de su identidad. Esto es por lo que se pregunta: el ser; él es el origen del preguntar y hacia él nos dirigimos con la pregunta.

El mundo es ya ahí desde siempre; todo hombre se encuentra ya en el mundo como el lugar donde él es y donde las cosas se dan, no se duda del ser del mundo (del mundo entendido como "totalidad de lo ente", totalidad de lo que está

⁴³ ¿Cuál sería en todo caso la diferencia entre una cosmogonía como la de Hesíodo, en la que los elementos son poderes divinos personalizados, y una "cosmogonía filosófica" o "filosofía cosmogónica" (como califican los historiadores estos primeros pasos de la filosofía) en la que estos poderes pierden su carácter divino? Una mera secularización de dichas explicaciones. ¿Acaso comenzó siendo tan poca cosa la filosofía? Por lo demás, hablar de una génesis del cosmos (cosmo-gonía), como si éste hubiese sido generado en cuanto objeto en un momento determinado (por alejado que estuviera del tiempo en el que el hombre habría hecho conciencia de él) de la existencia de ese "poder creador" (personalizado o no) porque se lee en el mito (o en el filósofo arcaico) que hay una generación de las cosas (de los seres, de lo que es, ha sido y será en el cosmos -e incluso el cosmos mismo, si es que éste es más de lo que en él existe o se da) es tomar las palabras de lo leído en el más pobre de sus sentidos, en su sentido más "literal", "material"; es, ciertamente, el más fácil de comprender: reducir, p. e., el mito hebreo de la creación (*Génesis*, 1, 1-5) a la "aparición" instantánea del cielo y la tierra a partir de la nada y por la libre voluntad de Dios (o, al contrario, por la necesidad que impele a Dios a actuar según lo mejor) sólo deja en cuestión la dificultad de pensar que "el espíritu de Dios se cernía sobre las aguas" (*Sagrada Biblia*. Versión directa de las lenguas originales por Elio Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1976; *Génesis*, 1, 2): efectivamente, parece que el espíritu de Dios sería como un vapor o viento sobre el mar, pero el mar ¿de dónde surge si ya estaba ahí *antes* de que Dios creara el resto? Esta dificultad resulta irresoluble desde este punto de vista racionalista que va de causas a efectos, de principio a fin, que ve el tiempo ordenado cronológicamente (habría necesariamente algo anterior a Dios y su creación, y esto sería el agua), que no puede pensar sino en cosas *ordenadas progresivamente*, como en un conteo (por arbitrario que pueda ser, un conteo es ya un orden que pone unas cosas antes que otras). Naturalmente que este modo de acercarse a los mitos es rico en especulaciones, pero éstas se dan partiendo de un empobrecimiento del sentido de las palabras y crea dificultades que de otro modo, muy probablemente, no se darían. Igual ocurre cuando se lee en un filósofo que "el agua es el origen de todas las cosas" y se piensa que esto significa que aquél cree que el cosmos ha sido generado a partir del agua, así como a partir de la madera se hacen los muebles (lo de menos es aquí en qué o en quién recaiga el poder para hacer este objeto); interpretación que, como veremos, yerra por completo el blanco.

siendo), muy al contrario, se toma como lo más natural el hecho de que el mundo es, *el mundo es lo fáctico*. Sin embargo, lo que si se puede preguntar, inquirir, averiguar, es *qué es este ser del mundo*. Cuando hacemos esto ni el mundo ni el ser están en problemas, somos nosotros quienes realmente estamos en problemas, es el hombre quien asume una posición y una disposición para comprender este ser del mundo: lo que el hombre encuentra problemático no es el ser mismo sino *el sentido del ser*, el modo como él debe (el hombre), puede o tiene que comprender el acontecer de esta *pro-cedencia*. El hombre busca comprender el sentido de los acontecimientos, cómo está él envuelto en ellos, pues lo que acontece acontece siempre bajo un cierto respecto, le atañe al hombre de cierta manera. La naturaleza de las cosas habla al hombre en su determinación temporal, en su acaecer, como acontecimiento, en tanto que acontecer se le presenta al hombre en el tiempo, mas no al modo de un mero *suceso* consignable en un *acta*, como acaecido en un momento corriente del tiempo y ya pasado sino, en tanto que *acontecer de la pro-cendencia en presencia del hombre*, como acontecer *permanente* del fundamento, como acontecimiento fundamental, como "*acontecer-mundo*":⁴⁴ el mundo acontece ya siempre y el hombre es quien se para a pensar en este acontecimiento, si quiere llegar a comprender cómo se da él mismo en el mundo, cómo acontece su propio ser, cómo es él mismo, pues sólo es lo que *acontece*, y no hay otro modo de ser que no se dé en el tiempo: es así como las cosas se *mueven* de su puro *poder ser al ser*.

Al prestar atención a la pregunta por el ser como pregunta por la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ está y se encuentra el hombre pro-vocado y pro-vocando la correspondencia del ser mismo. Puesto que él mismo es, está en deuda con el ser y sólo puede pagarla si la reconoce antes que nada, si descubre el modo según el cual es apropiado al

⁴⁴"Este acontecer, empero, aquí y en todas partes, está de acuerdo con la antigua [sentencia]: '*como lo mentado del ente en total y como tal*', como acontecer-mundo y, en este sentido, también como *Physis*." W. Fridolin, *Op. cit.*, p. 58. (La trad. es mía.)

ser y se lo apropia en esta comprensión; de ahí que deba hacer la pregunta, convertir al ser en su prerrogativa, en aquello que es solicitado, preguntado, sondeado. Es así como el ser *toca* al hombre: aconteciendo; y ambos **tienen lugar**, encuentran un espacio para mostrarse y hacerse *seña*, marcarse el uno al otro, notarse el uno al otro. Este es el trabajo del filósofo. Con esta pregunta: "¿qué es el ser?", en su acepción originaria: "¿qué es la φύσις?", surge la filosofía, se origina, *tiene lugar, llega a ser*. La φύσις da origen *incluso* a la filosofía.⁴⁵

Bien podría llamarse entonces a la φύσις, haciendo una metáfora, como *flor de vida de la filosofía*. Flor de blancos pétalos que miran siempre a la luz (como mira siempre el heliotropo al sol, acompañándole en su camino) pero cuya oscura raíz no puede ser arrancada (*katalépticamente*, como diría el fundador de la Estoa, Zenón kitiense [chipriota]⁴⁶) por mortal alguno. No es un mortal quien puede traer su oscura raíz a la presencia, a la luz (como ya se ha dicho, esto es privilegio de los dioses). Y aun cuando un dios le mostrase esta flor a algún mortal, éste no vería el fondo de esta flor de otro modo que en su ser oscuro pues, incluso en la luz, la raíz es negra, oscura, misteriosa:

⁴⁵Si al hacer la pregunta por el ser miramos hacia éste *como si* estuviera *separado* del ente (según Aristóteles es este el trabajo del filósofo: "ἢ δὲ κεχωρίσμενα, ὁ πρῶτος φιλόσοφος"; Arist., *Opera*. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Editio altera quam curavit Olof Gigon. Berolini apud W. de Gruyter, Academia Regia Borussica, 1960; Volumen Primum, ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ A (I) 403b 16), *como si* fuera algo aparte (este sería el sentido del ser que damos al *acontecer de la pro-cedencia*), *como si* el ser fuera *diferente* del ente y, por tanto, dejamos de mirar al ente mismo (haciendo así injusticia al ente, ya que mirando hacia él antes que a cualquier otra cosa (no hay "otra cosa" a qué mirar) es que hemos dado con el ser: ahí, dentro del ente), si cometemos esta "injusticia" (que Heidegger llamaría "error") el ser mismo parece ocultarse, se convierte en *secreto* (*secreto* es participio de *secernere*, 'separar, aislar'), queda apartado del ente, en la oscuridad de lo que es. Así, el hombre interpone un *obstáculo*, el ente, para conocer al ser, en lugar de que aquél, el ser del ente, sea realmente lo que es, camino hacia el ser. El hombre mismo, no hay que olvidarlo, es también un ente quiéralo o no, por lo que se convierte a sí mismo en obstáculo al llevar a cabo esta escisión en el ente quedando escindido de sí mismo, se desdobra en mente y cuerpo y *a-signa* otro lugar al ser: aquél donde su propia *mente* –*alma, espíritu* o como quiera que se llame– esté –si es que "está" en alguna otra parte *aparte, fuera* del hombre mismo en cuanto ente. Este pudo haber sido el origen de la metafísica: el querer mirar más allá del ente mismo, el preguntar por la φύσις *no* desde el ente y hacia el ente mismo, sino hacia afuera y más allá de éste.

⁴⁶Elorduy, Eleuterio, *El estoicismo*. Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 75), Madrid, 1972; vol. 1, pp. 35-36. La καταλήψις es, para este filósofo, la comprensión; y es un acto del entendimiento por el cual algo es cogido y apresado como con la mano en una acción violenta (otro término estoico para esto es ἄπραγμα).

Estos pétalos que miran siempre a la luz no son otra cosa sino el ente; su raíz es la φύσις. De esta raíz se alimentan aquéllos y florecen, se abren a la luz. De ahí que a la primera se la deba pensar *a la luz del ente*, en el aparecer de éste; de ahí también que resulte imposible al mortal el tenerla *ante la vista* como se miran sus pétalos; sólo se la puede comprender (nunca violentar) a través de lo que se muestra, *a raíz de lo que se puede ver*. En torno a ella sólo es posible el meditar, el intuir. Sabemos de cierto que el ente se asienta sobre algo, que tiene un fundamento, que se sostiene en algo y que en el fondo de esto mismo se esconde la raíz de donde ha surgido, pero ésta es oscura, es un abismo, algo que los dioses pueden ver y comprender *tal cual es*, pero no los hombres.

Por ello es que nuestro decir acerca de la φύσις sólo es una aproximación, no la solución de un problema. De hecho, la φύσις no es aquí un problema, no es una dificultad, una traba que nos impida comprender (bien se trate de comprender ésta misma en cuanto acontecimiento bien sea a los filósofos en tanto primeros pensadores que hablaron y se ocuparon de pensar en ella). La φύσις no es aquí un problema sino un misterio del que se quiere hacer la experiencia, la φύσις es un acontecimiento en el que se nos da la posibilidad de experimentar algo vívidamente: el ente en su *pro-cedencia*. No es posible «aclarar» este misterio, no existe posibilidad alguna de iluminar esta oscuridad, pero sobre todo no es esta una pretensión de esta investigación: convertir a la φύσις en su opuesto, trastornar al ser en ente (en algo de lo que se pueda predicar el ser, en algo de lo que se pueda decir "que es y qué es"). ¿Qué es pues lo que se pretende con la pregunta "¿qué es la φύσις?" si no es el decir qué es ésta? ¿Se puede responder a la pregunta por el ser de la φύσις sin decirlo? ¿Cómo hablar de ella y guardar(la), sin embargo, (en) silencio? Por metáforas. Una de ellas, la principal y la primera, ya se ha dicho: la φύσις, nos dice el poeta, es un φάρμακος que nos

preserva de la muerte en tanto el ser nos corresponda; es una flor excelente cuyos pétalos pueden verse y cuya raíz es oscura.

Ahora bien, supuesto que este es el punto (esto es, el lugar –poético–) en que por primera vez se nos habla de la φύσις, el origen del decir sobre ésta es, desde siempre (desde el principio), metafórico; es por ello que, al menos en sus primeros usos, los más arcaicos, sea perfectamente factible pensar que el decir (en general) de la φύσις (en el doble sentido de “lo que ésta nos dice y lo que de ella se dice) es *metáfora*. En efecto, el “sentido original” de ésta es metafórico, su ser sólo se deja decir por metáforas. No hay entonces un sentido literal, no figurado, no trópico, no transportado de la φύσις; no hay un *sentido propio* (a no ser el de φύσις, libre tanto de traducción como de interpretación, lo cual es vacío) de la φύσις (según su supuesta acepción en el uso ordinario), puesto que su uso “ordinario” es, desde siempre, extra-ordinario, poético, metafórico, tropológico.

¿Qué clase de metáforas usaron los primeros filósofos para hablar de esta oculta raíz del ente, si preguntaron por la φύσις? En otras palabras: ¿Qué *sentido* dieron los primeros filósofos *al ser* en cuanto *acontecer de la pro-cedencia*, esto es, en cuanto φύσις? ¿Qué *sentido* dieron, cómo nombraron, cómo *llamaron* y *asistieron* al acontecimiento en el cual el ser del ente se muestra a los hombres “que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad”: “τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας”⁴⁷?

⁴⁷Aristóteles, *Metafísica*. Tr. de A. García Y. Gredos, Madrid, 1990; A (I) 3 983b 1.

CAPÍTULO I

La investigación de la φύσις

§ 1. Tales, uno de los *Siete Sabios*.

La fecha de nacimiento de Tales de Mileto puede ser incierta, lo mismo que la de su muerte; no obstante, lo que no es tan difícil de precisar es la época en que vivió. La norma convencional de los doxógrafos para juzgar la fecha de nacimiento de los primeros pensadores era que los hombres alcanzaban su madurez (ἀκμή, en griego; *floruit*, en latín) aproximadamente a los cuarenta años de edad y que esto podría reconocerse por un hecho sobresaliente en la vida de los mismos. Así, se juzga que Tales tendría más o menos 40 años al predecir el eclipse que tuvo lugar el año 585 a. C. ya que, según los historiadores, sería éste el acontecimiento -más bien el logro- más importante en la vida del autor. Esto significaría que habría nacido aproximadamente en el año 625 a. C. Por otra parte, según Diógenes Laercio, Demetrio de Falera fija la fecha en la que Tales fue nombrado "oficialmente" como uno de los Siete Sabios durante el gobierno de Damasio entre los años 582/1, cuando fue "πρῶτος σοφῶδς ὀνομάσθη", llamado "primer sabio" de Atenas.¹ ¿Cuál de estos dos acontecimientos -si es que se debe elegir uno- resulta más importante para fijar tentativamente la época de la ἀκμή de Tales?

¹DK 11 A 1; Diógenes Laercio I, 22. No podemos restringir el sentido del "πρῶτος" a la mera señal del orden en una lista (el que encabeza la lista es el primero porque "así aparece" -y meramente por ello- en el recuento). Es de suponerse que circunstancias de valor están aquí en juego. Tales es el primero en recibir este título, pero es su saber el que da lugar a la denominación, es aquél el que lleva a Tales a ser hombre de valía y el que "crea" la necesidad de llamarlo "primer sabio". "Primer" dice pues *preeminencia* (privilegio) y *prominencia* (se levanta sobre lo que lo rodea).

Seguendo un texto de *Suidas* (manuscrito del siglo X de nuestra era),² Tales habría nacido en la 34a. Olimpiada, entre los años 640 y 637 pero, según el mismo texto, otra fuente (Flegonete) señala que Tales era ya conocido en la 7a. Olimpiada, esto es, un siglo antes que la fecha indicada (años 752-749). Esto da cuenta de la dificultad que enfrentamos. Si suponemos, no obstante, que la fecha correcta es la 34a. Ol., Tales tendría por lo menos 55 años al recibir el nombramiento de "primer sabio" y un poco más de 50 al predecir el eclipse (caso de haberlo hecho) del año 585. La otra fecha, en cambio, al suponer que Tales habría vivido alrededor de la época en que se celebró la séptima Olimpiada, está fuera de lugar. Si Tales fue uno de los Siete Sabios (de lo cual no cabe dudar), su vida no pudo haber transcurrido un siglo antes que aquellos con quienes se formó "el grupo" (Solón, Quilón, Bías, Pítaco, Cleóbulo y Periandro -según la lista de Diógenes Laercio, que no es la única, por cierto), de otra forma habría sido por más de un siglo el único sabio en toda Grecia, hecho que no habría pasado desapercibido ni a historiadores en general, ni a los doxógrafos, en particular; pero incluso el hecho de haber sido nombrado "primer sabio" un siglo después de haber vivido sería una ironía en más de un sentido: en vida no se le habría reconocido como tal y, a un siglo de su muerte, nadie habría sido capaz de llegar a serlo, lo que pondría en aprietos la denominación de "sabios" de los otros seis -sin mencionar lo que implicaría para Tales. Además, están los testimonios de diversos doxógrafos e historiadores (Plinio, Herodoto, etc.) quienes, con todo y las irregularidades en la fijación exacta de las fechas, además de ciertas discordancias, son confiables en lo que respecta a la época en que ubican las actividades de Tales como político (DK 11 A 4, 11 A 6, etc.) y como "astrólogo" (DK 11 A 5 *passim*). Todos los testimonios (excepción hecha del ya señalado de *Suidas*) apuntan a que Tales debió obtener su fama de sabio entre los años 585 y 582. Baste esto sobre el momento en el que Tales se convirtió en hombre de renombre. Sobre la edad a la que pudo haber recibido el título de "sabio", σοφός,

²DK 11 A 2.

dejo a criterio del lector si tal cosa acontece en plena madurez [?] de un pensador o cuando éste está más allá de la mitad de su vida. Ahora bien, ¿qué pudo haber hecho Tales para hacerse acreedor a tal nombramiento? ¿Qué significa ser nombrado Πρῶτος σοφός?

Según Conrado Eggers Lan,³ el uso más antiguo de la palabra σοφία (en griego ático; σοφία, en jónico) designa la habilidad para practicar una operación determinada, habilidad en un oficio; como testimonio de ello parece tener en mente la *Ilíada* de Homero (texto citado por Liddell-Scott, s.v.: σοφία.) XV, 410-415, que dice:

Ἄλλ' ὥς τε στάθμη δόρυ νήιον ἐξιθύνει
τέκτονο ἐν παλάμησι δαήμονος, ὅσ' ῥά τε πάσης
εὖ εἶδη σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης,
ὥς μὲν τῶν ἐπὶ Ἴσα μάχη τέτατο πτολεμός τε.
ἄλλοι δ' ἄμφ' ἄλλησι μάχην ἐμάχοντο νέεσσιν⁴

Antes bien, de la forma en que el cordel
endereza de un extremo a otro
la quilla de una nave,
en manos de un experto carpintero
que, efectivamente, bien conoce
su arte, toda ella,
por inspiración de Atenea,
asimismo estaba por igual
tensa entre uno y el otro bando
la batalla y la guerra;
unos por una nave
trababan la batalla
y otros por otra nave.⁵

³Eggers Lan, C. *Los filósofos presocráticos*. Trad., intr. y notas de C. Eggers L. y Victoria E. Juliá. Gredos, Madrid, 1986; p. 65, n. 8. Ver asimismo: W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía*. Tr. de Alberto Medina G. Gredos, Madrid, 1984; p. 41, n. 4 y pp. 56-62.

⁴Homère, *Ilíada*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1946; Tome III (Chants XIII-XVIII), Chant XV (O), 410-415. (Ed. bilingüe francés/griego. En adelante: *Ilíada*.)

⁵Homero, *Ilíada*. Trad., intr. y notas de Antonio López Eire. Cátedra (Letras Universales, 101), Madrid, 1991; XV, 410-415; p. [620]. (En adelante: *Ilíada*.)

Se trata aquí de una analogía, de una comparación por *similitudo* entre dos oficios, el del carpintero y el del guerrero, en los cuales una tensión es creada por aquellos que bien conocen y observan (εὖ εἶδῆ) su arte, su saber (σοφίη). Por un lado tenemos al carpintero tensando el cordel, *trazando la línea* (ἐξιθύνει) que señale la longitud y la *rectitud* de la quilla del barco; simplemente en esta acción se ve ya *el oficio* (la sabiduría y la habilidad: δαήμονος) del carpintero. Si la quilla no es bien trazada, si no es recta desde proa hasta popa, el barco sencillamente no podrá ser terminado o, caso de que esto sea posible, no estaría bien hecho, sería defectuoso; en efecto, esta línea que traza el carpintero es la que *conduce* (ἐξιθύνει) a buen fin la fabricación del barco, pues es la espina dorsal y base del barco, aquello por lo que se comienza a fabricar el barco y que conduce el resultado del trabajo y es, además, lo que está en la base del barco y le permite navegar correctamente: es la línea señalada por la quilla la que rompe el agua, la que va trazando el camino del barco en el mar. Por el otro lado, como correlato de esta comparación tenemos al guerrero; éste crea una tensión fuertísima entre dos extremos: sus compañeros y sus enemigos, siendo él quien dirige, con su espada, sus esfuerzos y sus gritos de aliento a sus compañeros, hacia el fin, el término que habrá de tener la batalla (μάχη) y, consecuentemente, la guerra (πόλεμος); él traza la línea a seguir contra el enemigo, guía el destino de él y sus compañeros, lleva hasta sus últimas consecuencias cada batalla. En cada batalla el guerrero que sabe bien su oficio se hace patente causando estragos en el enemigo y guiando (la voz en griego es "τέτατο": 3a. pers. sing. pluscuam. de "τείνω", "tender, prolongar, dirigir hacia un punto") a sus compañeros al triunfo. Si no conoce su oficio, si es un mal guerrero, pronto se verá, él mismo caerá herido o muerto bajo la espada de aquél que sí sabe del oficio, el que realmente es experto (δαήμονος). Es éste quien rompe las líneas del enemigo, es él quien guía la batalla, es él quien puede llevar a favorable término la guerra. No obstante, y esto es importante, ni el guerrero ni el carpintero (y, por extensión, ningún otro "sabio" en su oficio) puede hacer las cosas solo, por él mismo, sino que requiere de

conocer los preceptos (de su arte) y "seguir los consejos de las Musas" (ὕποθημοσύνη), sólo así se puede llegar a ser verdaderamente sabio. Solón, contemporáneo de Tales, sabía muy bien esto (como lo sabía todo poeta griego pues siempre, antes de comenzar su canto, invocaban a las Musas en señal de agradecimiento por el don recibido: la poesía⁶) y nos lo hace saber en el siguiente fragmento de sus *Elegías*:

«...σπεύδει δ' ἄλλοθεν ἄλλος ·
 «ἄλλος Ὀλυμπιάδων Μουσέων πάρα δώρα διδαχθεῖς
 ἡμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος.»

« Cada cual se afana a su modo.
 «...y otro, iniciado en su don por las propias Musas Olímpicas,
 con su saber del arte que agrada [se gana el sustento].»⁷

En efecto, cada hombre se esfuerza en su trabajo, pues de él vive. Quien no sabe hacer bien algo, quien no tiene un oficio, quien no sabe nada, nada puede

⁶ Uno de los más famosos poetas de la Grecia clásica, Píndaro, nos lo hace saber del siguiente modo:

100 τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν. πολλοὶ δὲ διδασκαλίᾳ
 ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος
 ὤρουσαν ἀρέσται. [155
 ἀνευ δὲ θεοῦ, σεσιγαμένον
 οὐ σκαιότερον χρεμ' ἕκαστον. ἐστὶ γὰρ ἄλλαι
 105 ὁδῶν ὁδοὶ περαιτέραι,
 μία δ' οὐχ ἅπαντας ἄμμε θρέψει [160
 μελέτα. σοφίαν μὲν
 αἰπειναί.
 Es el don natural lo que más vale,
 pero muchos pretenden,
 entre los hombres, alcanzar la gloria
 con cualidades aprendidas. Pero
 si un dios no las propicia,
 mejor dejar la empresa en el silencio.
 Pues hay unos caminos
 que conducen más lejos que otros.

En Píndaro, *Epinicios*. Tr. de José Alsina Clota. Promociones y Publicaciones Universitarias (Exemplaria Graeca, Serie A (Poesía), 1), Barcelona, 1988; *Olimpica IX*, 100ss., p. 185.

⁷ Solón, *Elegías I* (1 D) 43, 51 y 52 *apud* J. Ferraté, *Líricos griegos arcaicos*. Trad. y notas de J. Ferraté. Selx Barral, Barcelona, 1968.

conseguir, sus esfuerzos serán vanos y no llegará nunca a ser "χειροβίωτος", ni habrá conseguido conocer o saber oficio alguno, por tanto dependerá de otras personas para conseguir el sustento -y no ya solamente de los dioses. Quien conoce su arte, en cambio, "ἔργα δαεὶς χειροῖν ξυλλέγεται βίωτον"⁸: "aprende a reunir medios de vida con el trabajo de sus manos".⁹ Esto, que es lo que hace quien recibe su don, su saber, de parte de las Musas (Μουσέων πάρα δῶρα) y es instruido (διδαχθεὶς) por ellas; el acto de recoger, de reunir, de volver a juntar (ξυλλέγεται) lo vivo, lo que da vida y vive (βίωτος), lo puede hacer quien conoce (quien es "versado en", en griego: ἐπιστάμενος) la medida (μέτρον) de su "ἡμερτῆς σοφίης", de su *amable* (deseable, encantador) saber. Tener ciencia (ἐπιστήμη) le permite pues al hombre sabio saber hasta dónde alcanza su saber, sus conocimientos, le permite descubrir lo que está bien hecho (en su oficio) y lo que no. Teognis, otro poeta contemporáneo de Tales, nos dice en este sentido que:

Χρυσοῦ κιβδήλοιο καὶ ἀργύρου ασχετὸς ἄτη,
Κύρνη, καὶ ἐξευρεῖν ῥάδιον ἀνδρὶ σοφῷ.¹⁰

El oro y la plata falsos, intolerable falta, Cirno,
y fácil de descubrir para el hombre sabio.

Esta sabiduría, don divino, comprende la medida de las cosas y las delimita en cierto modo, puesto que *deja fuera* aquello que *no da la medida*, aquello que el sabio descubre como siendo otra cosa que *lo que parece*. El sabio descubre, ya se ve, *lo que no es en lo que es*, encuentra lo que no cabe, lo que su saber no puede reunir y que, en consecuencia, queda fuera de las normas (μέτρα) relacionadas con su ciencia; y sin embargo, gracias a su saber reconoce el lugar que es propio de esto que rebasa la norma: su lugar es fuera de toda ciencia: justo en los límites de su ciencia habita lo que no cabe medir. Al ser versado en

⁸Loc. cit. (V. 50)

⁹La trad. es mía.

¹⁰Teognis, *Elegías*. 1 (A) 120-121 *apud* *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos*. Eds. Alma Mater, Barcelona, 1959; vol. II, p. 176. (La traducción es mía.)

algo, quien es sabio en este sentido, puede hacer saber a los demás si aquello con lo que en un momento dado se encuentran es o no auténticamente lo que parece ser y así, aplicando su saber a las cosas, las conoce y reconoce sus límites y cuida al mismo tiempo de que lo mejor, lo que da la medida exacta (Aristóteles dirá: "Ἔπου μὲν οὖν δοκεῖ μὴ εἶναι ἀφελεῖν ἢ προσθεῖναι, τοῦτο ἀκριβὲς τὸ μέτρον": "Así pues, aquello a lo que parece que no se le puede *quitar ni añadir nada* es la medida exacta")¹¹ sea lo fundamental en su oficio, aquello a lo que todo *principiante* debe aplicarse, lo que todo aquel que quiera llegar a aprender este saber (oficio) debe buscar en cada obra que realiza: lo más excelente. Asimismo, vela por que nada que no alcance este nivel sea reconocido en su justa medida, en lo que realmente vale y sea reconocido en cuanto tal. De modo que el sabio es, podríamos decir, un γνώμονος, un intérprete y juez y vigilante de aquellas cosas que entran en su oficio (y, al mismo tiempo, por supuesto, de las que no entran en él); es él, en cuanto experto, quien *guarda la medida* de ese saber en el que se ha instruido siguiendo el consejo (ὑποθημοσύνη) de la Diosa. Sólo él es un γνώμων, sólo él tiene los medios para conocer la extensión de su ciencia, es quien sabe de los límites de ésta y quien mejor los guarda. Teognis, el poeta que he citado más arriba y que nos ha ayudado a alcanzar este punto, dice:

ἄνθρωπος γνώμη πείρατα παντὸς ἔχει

el pensamiento (opinión, sentencia, juicio) del hombre retiene (conduce, considera, contiene) los límites (extremos) de todo.¹²

Γνώμη, que he traducido en primera instancia como "pensamiento" es, en el caso de Teognis y en relación con la antigua "sabiduría", "buen juicio natural para elegir", como bien dice F. R. Adrados en una nota a su traducción de las *Elegías*

¹¹Aristóteles, *Metafísica*. Trad., introd. y notas de Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1990; Σ (X) 1 1052b 35. (El subrayado es mío.)

¹²*Op. cit.*, 1 (A) v. 1173. (La trad. es mía.)

de Teognis.¹³ En este sentido, γνώμη, es tanto como φρόνησις: prudencia, el sano juicio de quien actúa por el bien de las cosas mismas, por el bien de que éstas sean vistas como lo que son. Es esta *prudencia* la que muestra al sabio la medida exacta de las cosas, la que permite saber al hombre *qué cosas caben* dentro de su saber y qué cosas no. Alcanzar esta prudencia, ya lo ha señalado antes Solón, requiere de esfuerzo (quizá incesante) ya que, como él mismo dice: "γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατον ἐστὶ νοῆσαι μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μοῦνον ἔχει": "la invisible medida de la prudencia es lo más difícil de conocer; pues ciertamente, ella sola gobierna los límites de todo".¹⁴ Incluso esta sabiduría, esta prudencia para reconocer los límites del propio saber, tiene una medida que no debe ser rebasada, por la razón de que deja de ser lo que es cuando se sale de sus límites, deja de ser sabiduría y se transforma en *imprudencia*. Es por ello que, volviendo a Teognis, se nos recomienda:

μηδὲν ἄγαν σπεύδειν. καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος
ἔργμασιν ἀνθρώπων.

Ningún esfuerzo excesivo. Antes bien, durante la ocasión propicia (en el momento favorable) todos los actos humanos [son] excelentes.¹⁵

Estos versos, de corte francamente *gnómico*, encierran la conocida sentencia «μηδὲν ἄγαν», "nada con exceso" que se atribuye a Solón en la colección que, según Estobeo, hace Demetrio de Falera (discípulo de Teofrasto en la academia peripatética, esto es, a mediados del siglo III a. C.) en su *florilegium* llamado "Τῶν

¹³Rodríguez Adrados, F. *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos*. Trad., intr. y notas de F. R. Adrados. Eds. Alma Mater, Barcelona, 1959; vol. II, p. 172, n. 4. Ed. bilingüe griego/español. (Como se puede ver, me tomo la libertad de dar mi propia traducción de los versos que cito, no por que la traducción del eminente Profesor Adrados deje en absoluto que desear sino porque, para establecer la riqueza interna de los versos, me es de vital importancia manifestar que no es la única traducción posible -sobre todo para los fines con los que aquí son citados. Es el mismo caso de todos los textos citados a lo largo de todo este trabajo y de los cuales existen una o varias traducciones, todas ellas dignas de respeto. Por supuesto, mi propia versión no está exenta de crítica.)

¹⁴Solón, *Elegías*. 16 (16 D) 37 *apud* Ferraté, J. *Líricos griegos...*; pp. 82-83. (La trad. es mía.)

¹⁵Teognis, *Elegías*. 1 (A) 401-402 *apud op. cit.*, p. 159. (La trad. es mía.)

ἐπὶ τὰ σοφῶν ἀποφθέγματα". "Las sentencias de los Siete Sabios."¹⁶ Sin embargo, es en Teognis que la encontramos por primera vez. (Directamente ligadas con esta sentencia se encuentran, tomando en cuenta lo hasta aquí dicho, estas otras dos: la que se atribuye a Cleóbulo de Lindos, «μέτρον ἄριστον» : «la medida [es] lo más excelente»; y la que se considera sentencia de Tales de Mileto, «μέτρον χρῶν» : «Ten [conserva, guarda; la] medida».) Como se ve, independientemente de si ésta es o no referencia *exacta* (en el sentido de que realmente haya sido expresada tal cual), lo cierto es que constituye una prueba fidedigna de la preocupación fundamental de los sabios griegos: el μέτρον, *la medida*. No obstante, el caso de Tales es por demás extraordinario, pues de él se dice que fue "sabio" sin más, no hay detalles, dentro de los textos que recoge Hermann Diels (ni, por supuesto, entre los comentaristas de la historia de la filosofía, lo que me resulta casi escandaloso¹⁷), sobre aquello en lo que Tales era sabio, sobre el por qué del título con el que fue honrado por los atenienses. El siguiente paso será entonces, averiguar cómo se relacionan la preocupación por encontrar "la medida exacta", la prudencia que se requiere para elegir siempre lo mejor y la sabiduría por la que Tales se hizo famoso. De inicio cabe preguntar: ¿Qué relación hay entre la sabiduría de Tales que, hasta ahora, oculta su objeto, su determinación, y la prudencia en tanto que buen juicio? Según un testimonio de Aristóteles, Tales y Anaxágoras eran llamados "sabios" pero no "prudentes", "pues les vemos ignorantes de las cosas que les son provechosas, reconociéndose, en cambio, que saben de cosas superiores y maravillosas y arduas y divinas, bien que sean

¹⁶DK 10 [73a] 3. Stobaeus III 1, 172; B. 1, línea 14. (La trad. de esta línea es mía.)

¹⁷Se apela, según tengo entendido, a que la "sabiduría" de los Siete Sabios es de carácter puramente práctico, específicamente de carácter moral y que, por esta estrechez de contenido, además de un supuesto "contenido específico" (dichos *morales*) de sus sentencias, no puede ser llamada filosofía. Esto es válido en todos los casos excepto quizá en uno, el caso concreto aquí indagado: Tales de Mileto. Ya el simple hecho de ser nombrado el padre de la filosofía (lo cual será fundamentado más adelante) y el haber sido nombrado "primer sabio", nos obliga a buscar las conexiones entre σοφία y φιλο-σοφία. Cuando menos están las preguntas: ¿Qué llevó a Tales a pasar de sabio a filósofo -si es que realmente hay una *diferencia esencial* entre uno y otro? ¿Acaso están separadas una de la otra, la sabiduría de la filosofía? ¿Existe algún sentido en el que ambas pudieran estar "juntas", "ligadas" o, incluso, ser "lo mismo"?

inútiles, puesto que no son los bienes humanos lo que ellos buscan."¹⁸ Aristóteles identifica aquí *sabiduría* con *ciencia* y "ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων", "la ciencia es conjetura (concepción, respuesta, opinión) de lo general y desde lo que hace falta (lo necesario) a los entes."¹⁹ La ciencia es una respuesta: trata de concebir y se hace una opinión [del ser] de lo general, [del ser] de lo que es en el conjunto, [del ser] en el todo del ente, y esto lo hace pensando *desde aquello* que a todo ente le es necesario para ser, desde aquello que el ente requiere: *conjetura* (desde) lo que hace falta en general al ente para ser, (desde) aquello *de donde* le viene su ser. De esto, empero, "τῆς ἀρχῆς τοῦς ἐπιστητοῦ οὐτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε φρόνησις. τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτὸν, αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὔσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν", "del principio de lo que es objeto de la ciencia no puede haber ni ciencia, ni arte ni prudencia, porque lo que es objeto de la ciencia es demostrable, mientras que el arte y la prudencia conciernen a cosas que pueden ser de otra manera."²⁰ En efecto, de la *ἀρχή* no hay ni demostración (aquella es ya antes de toda demostración, no requiere de ella para darse, *es, sin más*) ni puede darse de otra manera: el principio es y no puede no ser (absolutamente): *es lo que es siempre*. Ahora, si no hay ciencia, ni arte ni prudencia (y aquí "prudencia" es "prudencia moral", "política", "saber de las cosas provechosas a cada uno"²¹) con respecto a los principios (τῶν ἀρχῶν), con respecto a lo que da ser a los entes; y si ni aún la sabiduría en tanto que "oficio", saber de algo determinado (τέχνη), de un modo de ser concreto de los entes (por ejemplo, el ser *muebles*, objetos de uso, de aquello que el carpintero fabrica y en lo que es experto); si ninguna de estas "virtudes" (ἀρετή), como las llama Aristóteles, puede *alcanzar* (ἐνδέχεται: admitir, acoger) los principios, ¿cómo entonces se los podrá acoger, cómo será posible *reunirlos*

¹⁸ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Trad., introd. y notas de Antonio Gómez Robledo. U. N. A. M. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1983; Z (VI) vii 5 1141b 4-8.

¹⁹ *Id.*, Z (VI) vi 1 1140b 31-32. La traducción de esta línea es mía. La traducción de A. Gómez R. dice: "La ciencia es aprehensión de las cosas universales y necesarias." Como se ve, bastante diferente de la mía.

²⁰ *Loc. cit.*, (1140b 33-1141a 1). Cito la trad. de Gómez Robledo.

en un saber? Aristóteles responde: "λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν": "no queda sino que la intuición sea el hábito de los principios."²² La traducción de Gómez Robledo es un poco infiel al texto aristotélico, específicamente no se habla de "hábitos", sino del **acoger** (ἐνδέχομαι: acoger, admitir, aceptar como verdadero, creer, consentir en, etc.) propio de cada *arte* (τέχνη).²³ Tanto la prudencia como la ciencia y la sabiduría (esta última en tanto *oficio que actúa sobre un determinado campo de objetos*) serían un cierto arte pero, en lo general, ninguna de éstas puede acoger a los principios -quizá porque no son *objetos de un campo de estudio*-, por tanto, según él, sólo queda que esto sea posible a través del νόος. ¿Qué es pues el νόος? Gómez Robledo tradujo νοῦν por "intuición", esta versión no está lejos de ser la más adecuada; sin embargo, me atrevería a sugerir que, además de *intuición* hay otra palabra que también se aviene bien con lo que Aristóteles mienta con el νόος, se trata de la palabra "*inteligencia*" o "*intelecto*", puesto que quien tiene inteligencia *entiende*, es entendido, participa activamente del *intelligere*, del comprender, del entender. *Intelligere* es derivado de *légere*: coger, escoger (aquí resuena ya un lejano eco del sentido original del λόγος, λέγειν). Quien escoge y coge, al hacerlo, acoge aquello que elige; reúne lo que entiende. En este sentido, la frase de Aristóteles dirá ahora: "*sólo queda que el intelecto (el entender) acoja a los principios, que se los mire y se los proteja (intueri) en el pensamiento, que se los tenga en la memoria (νόω ἔχειν).*" Esto es, por supuesto, un cierto modo de *intuir*, de *intuición*: «*Intüitiōnis*», *mirada*, proviene de *intüeri*: mirar y de *tueri* que, en latín, además de "mirar" significa "proteger".²⁴

²¹ Cfr.: *Id.* 1141a 20-35.

²² *Id.* 1141a 9.

²³ El *arte* sólo es *hábito* (ἔξις) en un sentido: si es "hábito productivo acompañado de razón verdadera": "ταῦτόν ἄν εἴη τέχνη καὶ ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικῆ" (*Ibidem*, 1140a 10-11; la trad. de A. Gómez R.). Si este hábito productivo va acompañado de razón falsa, sencillamente no es arte, sino lo contrario: a-tecnia.

²⁴ "*Tueri* (contemplar) tiene un doble significado. El primero, como he dicho, derivado del acto de ver. De aquí aquello de Ennio:

¿Te estoy realmente viendo, señor? ¡Por Júpiter!
 Y:
 ¿Qué padre o pariente querría contemplaros delante?

Quien *in-tuye*, pues, mira y protege aquello en lo que medita y de lo que se ocupa su pensamiento y sólo puede hacerlo si mira siempre por él y no lo olvida ni lo des-cuida (λανθάνω: olvidar, ocultar, pasar por alto²⁵): *quien comprende mira por lo acogido en su mirar*. De ahí que el más riguroso saber, aquel que no es mera *técnica*, saber de esto o lo otro, sino *verdadera sabiduría* es, a la vez, intuición (inteligencia) y ciencia, como nos lo hace ver Aristóteles:

Así, es claro que el más riguroso saber entre todos es la sabiduría. Es preciso, por tanto, que el sabio conozca no sólo las conclusiones de los principios, sino también que alcance la verdad acerca de los principios. De suerte, pues, que la sabiduría será a la par intuición y ciencia, como si fuese la ciencia de las cosas más altas y cabeza de todo saber.²⁶

Luego entorices, que Tales sea llamado "sabio" pero no "prudente", no quiere decir que no sea prudente (según Aristóteles, incluso algunas bestias son prudentes, lo cual hace pensar que sería ridículo que denegara esta virtud a Tales y la concediera a seres menos inteligentes -hombres o bestias-), sino que *antes o más allá* de ser meramente prudente es, sobre todo, σοφούς ὅλως, sabio enteramente, totalmente. (Llamarle sencillamente "prudente" sería demeritar sus virtudes y no dice realmente lo principal, el atributo fundamental del Milesio.) De

El segundo significado es el que deriva de «preocuparse» (*curare*) y de «protección» (*tutela*), como cuando decimos «preocuparse de la guerra» o «proteger la ciudad» [*vellet tueri villam*]. De aquí que algunos denominen *aedectuus* (sacristán), y no *aeditumus* al que tiene bajo su custodia los edificios (*aedes*) sagrados. No obstante, esta segunda forma tiene el mismo origen que la primera, ya que, cuando queremos que alguien cuide la casa, le decimos: «tú mirarás por la casa» [*tu domi videbis*], como cuando Plauto dice:

Dentro, ve tú disponiéndolo todo, cuida de ello
y vela para que se haga lo preciso.
[*Intus para, cura vide. Quod puost fiat.*]

La encargada de guardar la ropa (*vestem spicere*) se denomina *vestispica*, es decir, «la que mira y custodia (*tueri*) la ropa». Varrón [Marco Terencio], *De lingua Latina*. Trad., introd. y notas de Manuel Antonio Marcos Casquero. Anthropos (Textos y Documentos / Clásicos del Pensamiento y de la Ciencia, 6), Barcelona, 1990; VII, 12; pp. 222-223.

²⁵ Cfr. Homère, *Iliade*. XV, 460: "οὐ λῆθε Διὸς πυκινὸν νοῦν."

²⁶ Aristóteles, *op. cit.*, Z (VI) VII 2-3 1141a 16-20.

ahí que sea considerado por Platón como "compañero de coro" o *corifeo*, entre los filósofos, justamente porque en su saber,

Como decía Píndaro, él se adentra «en las profundidades de la tierra» y lo mismo se interesa por su extensión, cuando se dedica a la geometría, que va «más allá de los cielos» en sus estudios astronómicos. Todo lo *investiga buscando la naturaleza entera, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son más próximas.*²⁷

Es este el verdadero contexto de la anécdota que se cuenta sobre la "distracción" de Tales.²⁸ A G. S. Kirk y J. E. Raven²⁹ les pareció que podría tratarse de una simple mofa de los presocráticos, interpretando el fragmento del *Teeteto* como "una de las versiones más antiguas del motivo del maestro distraído."³⁰ Esta es, empero, en cierto modo, una descontextualización del comentario de Platón. En efecto, si se trata de una burla o una broma de Platón, ¿por qué apenas una líneas antes ha dicho que Tales, como todo buen filósofo, busca investigar la naturaleza de las cosas más a fondo que cualquier mortal? La burla no la hace Platón sino la gente ignorante que desconoce el fondo de la cuestión, el verdadero trabajo del filósofo, quien "cuando se trata de saber qué es en verdad el hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya, a diferencia de los demás seres, pone todo su esfuerzo en investigarlo y examinarlo atentamente."³¹ Sólo queda por decir acerca de este texto platónico que el sentido es, en parte, manifestación de esta incomprensión por parte del

²⁷ Platón, *Teeteto*. Trad. de A. Vallejo Campos en Platón, *Diálogos*, V. Traducciones, introducciones y notas de Ma. Isabel Santa Cruz, A. Vallejo C. y Nestor L. Cordero. Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 117), Madrid, 1988; 175e 5-176a 1. (El subrayado es mío.)

²⁸ El texto aparece en DK 11 A 9 y pertenece al *Teeteto* de Platón (174a) y dice: "Como también se dice que Tales, mientras estudiaba los astros... y miraba hacia arriba, cayó en un pozo, y que una bonita y graciosa criada tracia se burló de que quisiera conocer las cosas del cielo y no advirtiera las que tenía a sus pies." En: C. Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos*. Trad., intr. y notas de C. Eggers L. y V. E. Juliá. Gredos, Madrid, 1986; § 10, p. 64.

²⁹ G. S. Kirk y J. E. Raven. *Los filósofos presocráticos*. Historia crítica con selección de textos. Tr. de Jesús García F. Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 63), Madrid, 1981; §§ 74-75, pp. 117-118. (En adelante *Kirk y Raven*.)

³⁰ *Id.* p. 118.

³¹ Platón, *op. cit.* 174b 3.

vulgo relativa al quehacer del filósofo pero, también en parte es, como de soslayo, expresión de esa καθάρσις por la que el mismo se ve arrastrado en la investigación de la naturaleza y en razón de la cual le pasan desapercibidas las actividades más corrientes (como mirar por su propio beneficio, como hace todo el mundo) en la vida cotidiana y es, igualmente, testimonio de que el mismo Platón juzgaba a Tales *filósofo* en razón de la seriedad con la que se abocaba a responder la pregunta por el «qué es» de aquello a lo que se acercaba en su investigaciones. Es en razón de este supuesto descuido de lo que es lo mejor para uno mismo que Aristóteles niega que Tales pueda ser llamado "prudente", pues él no miraba en provecho propio, sino por el saber; empero, sí hay un sentido en el que Tales puede ser llamado *prudente* y éste es que, según Aristóteles, "ἕκαστα [τὸ] εἶ θεωροῦν φησὶν εἶναι φρόνιμον, καὶ τοῦτω ἐπιτρέψει αὐτὰ": "se predica lo prudente del que sabe *mirar bien las cosas* que le conciernen, y es a éste a quien *ellas podrían confiarse*."³² Esto no implicaría que el Milesio viera por él mismo solamente, que se haya ocupado de las cosas que a él le convenían y nada más, como es el caso de quien es simplemente prudente, sino que realmente *mira por las cosas* que conciernen a su saber (que no es meramente práctico), mira por aquello que es acogido en su sabiduría: *mira por lo fundamental, mira por el ser de los entes*. ¿Qué clase de «mirar por», qué clase de «pre-ocupación» tenía Tales ante la vista en su περὶ φύσεως ἱστορία? Hay un testimonio de Plutarco que quizá debiera tenerse en cuenta debido a que por un lado, es el único que nos permite llenar este vacío y, por otro, porque parece no haber objeciones concretas por parte de ningún historiador para tomarlo en cuenta -ninguno de los que he consultado dice nada sobre el mismo. Este testimonio dice:

καὶ ὅλως ἔοικεν ἢ Θάλεω μόνον σοφία περαιτέρω τῆς χρείας ἐξικέσθαι τῆ θεωρίᾳ. τοῖς δὲ ἄλλοις ἀπὸ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς τοῦνομα τῆς σοφίας ὑπήρξε.

³² Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Tr. de A. Gómez R. U. N. A. M., México, 1983; Z (VI) vii 1141a 26-27.

Y más allá de todos, según parece, alcanza la sola sabiduría de Tales por su encuentro con (deseo de, uso de) la "teoría" (contemplación, meditación). Después, las virtudes políticas de todos los demás fueron favorecidas con el título de "sabiduría".³³

Así pues, la tarea es ahora averiguar qué puede significar este posible encuentro (χρείας: encuentro con, uso de, referencia a, deseo de) con la θεωρία.

Θεωρία es **contemplación**. Los θεωροί eran, en la época griega clásica, según nos dice Werner Jaeger glosando las *Leyes* de Platón: "hombres en quienes vive algo del espíritu de la investigación científica, es decir, verdaderos «testigos» de la cultura y las leyes de otros hombres."³⁴ Efectivamente, los θεωροί eran embajadores enviados como testigos (ya sea para residir fijamente o no en la ciudad a la que eran enviados) para asistir y dar cuenta de fiestas solemnes o ser testigos de lo dicho en la consulta de los oráculos; esto es, eran **testigos de acontecimientos fundamentales**, de sucesos importantes. Todos estos acontecimientos importantes, estas festividades, requerían de la *asistencia* para *tener lugar* y poseían el rasgo característico de ser acontecimientos *regulares*, esto es, se repetían una y otra vez en determinados periodos de tiempo o en determinadas épocas del año. Es por ello que estas festividades van más allá del mero dato histórico, la fecha es la misma pero el acontecimiento no es nunca el mismo (aun cuando se realice "exactamente igual"). Como nos dice Hans-Georg Gadamer en su exégesis de la *celebración*, ésta "sólo tiene su ser en su devenir y

³³Plutarco, *Solon 3* (vgr. Augustin Gottesstaat 8,2) apud Bruno Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*. Griechische und lateinische Quellen erläutert und übertragen. Heimeran Verlag, München, (Dritte, vermehrte Auflage) 1952; p. 78 para el texto en griego y p. 79 para la trad. al alemán, que dice: "Und überhaupt scheint allein des Thales Weisheit damals über das Nützliche hinausgegangen zu sein durch Theorie; den anderer ward aus ihrer politischen Tüchtigkeit der Titel der Weisheit." (La trad. es mía.)

³⁴Jaeger, W. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Tr. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. F. C. E., México, 1974; p. 1072.

en su retornar.³⁵ Se asiste pues a algo que *está sucediendo* y se forma parte de este acontecimiento:

Theoría es verdadera participación, no hacer sino padecer (*pathos*), un sentirse arrastrado y poseído por la contemplación.³⁶

En este sentido, los viajes de Tales estarían más que justificados, serían prueba fehaciente de su propio quehacer. En torno a esto Diógenes Laercio cita una novela en forma de cartas (novela epistolar) escrita por Hermipo (seguidor de Calímaco; a mediados del siglo III a. C.) en la que los Siete Sabios se escriben unos a otros sobre sus propias opiniones y los asuntos de que se ocupaban en su momento. Los textos son, por supuesto, apócrifos; pero no es imposible que Hermipo tuviera en cuenta los *ἀπόφθεγματα* que circulaban en la época y que se adjudicaban a aquéllos (incluso, según Bruno Snell -traductor de los textos recopilados en Diógenes Laercio-,³⁷ cada escritor se expresa "en el dialecto de su propia patria"). En esta carta Tales, quien se supone que escribe, junto con Solón, invitan a Ferécides de Ciro, amigo de ambos, a encontrarse en Egipto con ellos, a donde se dirigen para entrevistarse con sacerdotes y astrólogos ("πλώσαντες δὲ ἐς Αἴγυπτον ὁμιλήσοντες τοῖς ἐκεῖ ὅσοι ἱερεῖς τε καὶ ἀστρολόγοι")³⁸ y también para proseguir ahí sus investigaciones ("κατὰ τὴν τῶν κείθι ἱστορίην").³⁹ ¿De qué era testigo Tales en sus propios viajes? Supuesto que él no fue nunca "enviado oficial" sino que viajaba guiado por los propios intereses de su saber, los acontecimientos a los que debió asistir tendrán, más que un interés político, el carácter de ser *fundamento de su propia experiencia y fondo y base* de aquello que en su saber buscaba: lo fundamental de la sabiduría. Así pues, ¿qué se ocupó de investigar, de mirar, y cómo dio cuenta de ello?

³⁵Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Tr. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Eds. Sígueme, Salamanca, 1984, p. 168.

³⁶Gadamer, H.-G., *op. cit.*, p. 169.

³⁷*Ibid.*, pp. 123-133.

³⁸Diógenes Laercio 1, 43 *apud* B. Snell, *op. cit.*, p. 130.

³⁹*Loc. cit.*

§ 2. Del asistir del sabio a la consistencia del ente.

Como ya he expuesto al hablar de la φύσις, era la norma atribuir a los primeros pensadores, en tanto que filósofos, la investigación de la naturaleza. Así, sobre el mismo Tales de Mileto podemos leer en Simplicio (*Física*, 23 29 Diels):

Θαλῆς δὲ πρῶτος παραδέδοται τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν τοῖς Ἕλλησιν ἐκφῆναι, πολλῶν μὲν καὶ ἄλλων προγεγονότων, ὡς καὶ Θεοφράστῳ δοκεῖ, αὐτὸς δὲ πολὺ διενεγκῶν ἐκείνων ὡς ἀποκρύψαι πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ.

Tales fue, según la tradición, el primero en revelar a los griegos la investigación de la naturaleza y, a pesar de haber tenido otros muchos predecesores, según Teofrasto cree también, les aventajó tanto que los eclipsó a todos.⁴⁰

Se cree que el θεώρημα (lo visto en la contemplación, *lo contemplado en la investigación*) de esta περὶ φύσεως ἱστορία, es la *naturaleza* como mera naturaleza, en el sentido digamos vulgar de "lo material", los objetos físicos ante la vista. Esta interpretación, no obstante, la hemos dejado ya atrás al hacer la exégesis de la φύσις en tanto que **acontecer de la pro-cedencia** (en palabras de

⁴⁰ Kirk y Raven, § 83, p. 126.

Wilpinger Fridolin: «*das Hervorgehen und Bewegtsein im Grunden des Ursprungs*», «el pro-ceder y ser-puesto-en-movimiento en el fundamento de la procedencia»). Así pues, debemos mostrar cómo se le daba a Tales este *θεώρημα*, la φύσις en tanto que acontecimiento, y cómo dio cuenta de ello.

Por lo pronto, las breves reflexiones que hemos llevado a cabo sobre la sabiduría y el quehacer de Tales nos permiten un primer intento de explicación. Así, podría decirse que Tales era un θεωρητικός σοφός, un *sabio teórico*, alguien versado en la contemplación de aquello que investiga o, más justamente, cuyo investigar consiste, "simplemente", en contemplar, en mirar a las cosas y por ellas. A guiar esta interpretación nos ayudarán los testimonios de Platón. Para empezar tenemos que es precisamente en un texto de Platón donde aparece la lista más antigua en la que aparecen los nombres de los Siete Sabios (se trata de el *Protágoras*, 342e 4–343b 2). Este diálogo, el *Protágoras*, versa sobre el tipo de saber y el objeto del mismo que Protágoras ofrece a los jóvenes nobles de Atenas; ya sabemos la opinión que Platón guardaba respecto a todos los sofistas, éstos eran para él no más que charlatanes y mercaderes de sabiduría; de los lacedemonios, en cambio, tiene una opinión bastante diferente, es entre ellos que surgió, según nos dice, el verdadero amor y la práctica del saber, esto es, la φιλοσοφία, el verdadero amor por la sabiduría. Así, unas líneas antes de hablar de los Siete Sabios (quienes, según él, fueron admiradores y discípulos de la educación lacedemonia: «οὔτοι πάντες ζελωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας»),⁴¹ nos habla de cómo se comportaban los lacedemonios en la conversación: primero pareciera que se está conversando con un hombre ordinario, de mediano saber y, por lo demás, "vulgar", pero "a medida que la conversación avanza, lanza de improviso una palabra chocante, breve y llena de sentido, como si fuera un hábil arquero, de forma que el interlocutor

⁴¹ Πρωταγόρας, 343a 4-5, *apud Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii et typographeo Clarendoniano, 1968; Tomus III, Tetralogias V-VII continens.

produce a su lado la impresión de un niño."⁴² Este estilo cuadra perfectamente con el de los sabios de la antigüedad, cuyas sentencias se califican de "gnómicas", justo por ser "breves y llenas de sentido" y que, como ya fue dicho, sólo podían salir de labios de un γνώμων, de un conocedor de tal arte. Ahora, ¿sobre qué versa tal arte? Es en otro diálogo de Platón que encontramos la respuesta: en el *Fedón*. El contexto es el siguiente: para defender la idea de la inmortalidad del alma, Sócrates (el Sócrates platónico) elige comenzar por narrar cómo fueron sus primeras experiencias en torno a la investigación de la naturaleza (el origen de tales investigaciones se remonta, según el mismo Platón nos dice, hasta antes de Anaxágoras y, por tanto, bien podemos suponer que esta tradición alcanza a Tales) y así, expone cuál era el tema de estas investigaciones por las que él, en su juventud, se interesó:

Ἄκουε τοίνυν ὡς ἐροῦντος. ἐγὼ γὰρ, ἔφη ὁ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν. ὑπερήφανος γὰρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίγνεται ἑκάστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι.⁴³

Escucha lo que voy a decirte. Cuando era joven, Cebes, me apasionaba extraordinariamente por esa especie de sabiduría a la cual se llama "investigación de la naturaleza". Me parecía magnífico, en efecto, saber las causas de cada cosa: por qué nace cada una, por qué muere y por qué es.⁴⁴

Esta "especie de" sabiduría, como la llama Platón, versa entonces sobre *el ser de lo que llega a ser, es y deja de ser lo que es*; la περὶ φύσεως ἱστορία indaga pues, el ser de lo que deviene. Que Sócrates, según Platón comenta en el *Fedón*, haya errado y se haya visto sorprendido y complicado por haberse internado en este camino (era quizá demasiado joven) no obsta para asegurar que éste era

⁴²Platón, *Protágoras*, 342e 1-5 en Platón, *Obras Completas*. Traducciones, preámbulos y notas por Ma. Araujo, F. García, Luis Gil, et al. Aguilar (Colecc. Obras Eternas), Madrid, 1990; p. 182b.

⁴³Platón, *Φεδών*, 96a 6-10 en *Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnert. Oxonii et typographeo Clarendoniano, 1967; Tomus I, Tetralogias I-II continens.

⁴⁴Platón, *Fedón*. Trad., introd. y notas de Conrado Eggers Lan. Eudeba (Ediciones Críticas), Buenos Aires, 1983; 96a 6-10, p. 175. (El subrayado es mío.)

realmente el caso de la sabiduría antigua; al contrario, muestra su dificultad (al grado que Sócrates se vio obligado a abandonarlo; quizá también por razones de método, es decir, a causa del modo como pretendía mirar al ser del ente en total),⁴⁵ pues Platón, por boca de Sócrates (como casi siempre), parece identificar sin más argumento la investigación del «τί», del "por qué, el qué y el cómo del ser de cada cosa", con la investigación de la φύσις. Baste pues, un segundo testimonio platónico, para completar esta visión de la sabiduría. Se ha dicho que σοφία es ἱστορίη, y que ésta se ocupa de aquello que es en constante devenir, que ha llegado a ser, es y dejará de ser, por tanto, indaga aquello que está en movimiento, lo que no está quieto, lo que es y deviene, se refiere a las cosas (τὸ πρᾶγμα) que *se mueven*; así nos lo hace saber Platón al examinar en el *Cratilo* la etimología de Φερσήφωνα, *Ferséfone*, quien es para él diosa de la sabiduría en tanto que no hay cosa que su saber no alcance (el nombre, dice Platón, se ha confundido con el de alguien temible por terrible, φόβος, ya que nada escapa a ella, confundiéndola así con una especie de diosa de la muerte; pero en realidad la diosa se llama Φερσήφωνα por su σοφία, así, no será la muerte la que alcance a las cosas -al menos no en este contexto, según el cual se examina el nombre de la diosa-, sino la sabiduría): "Ἄτε γὰρ φερομένων τῶν πραγμάτων τὸ ἐφαπτόμενον καὶ ἐπαφῶν καὶ δυνάμενον ἐπακολουθεῖν σοφία ἂν εἴη": "Puesto que las cosas se mueven, lo que las alcanza, las toca y es capaz de seguir las, sería sabiduría."⁴⁶ Quizá podamos afirmar, por tanto, que este saber que versa sobre lo que deviene y que en este su moverse *es y es lo que es*, es el mismo "saber" que permitió a Tales saber "algo" sobre lo que no cabe en saber determinado alguno, en ninguna clase de sabiduría particular sino sólo en aquella que mira por el ente en total, en la sabiduría perfecta, cuyo objeto (recordemos que este objeto es un θεώρημα, lo atendido en la contemplación) es, precisamente, lo que es y *sobrevive* a este

⁴⁵ Cfr.: *ibidem.*, 96b-97e.

⁴⁶ Platón, *Cratilo*. Trad., introd. y notas de Ute Schmidt Osmanzick. U. N. A. M. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1988; 404d 1-3. Véase también: *Idem.*, 412a-b: "Ταύτης οὖν τῆς φοβᾶς ἐπαφὴν σημαίνει ἡ σοφία, ὡς φερομένων τῶν ὄντων." [a 6 y b 7]

devenir, lo que puede *sobrellevar* la *de-cadencia* del ente: el ser del ente, el ser mismo, la *con-sistencia* del ente, su *ser-en-devenir*. *aquello en lo que el ente mismo con-siste*, su «fluctuación», su fluir, su *in-consistencia*: su no-ser-siempre-lo-mismo, su «*no-ser-siempre-ser*». Algo se detiene en el ente al poner la mirada, como sólo puede hacerlo el verdadero filósofo, en su “τί”, en su “¿qué es?”, y lo mira en su *asistir*, en su hacerlo salir, aparecer y mostrarse tal cual es y así mira al ser del ente en su *fluctuar*, en su fluir y agitarse como lo hace el mar: mira cómo el *con-sistir* del ente le lleva de una parte a otra (del no-ser al ser, al no-ser) arrastrado por esto que él, el sabio (el vidente, como diría Homero⁴⁷)

⁴⁷ El vidente ha visto todo ya siempre como presente. El ser de las cosas, de los acontecimientos, le son *conocidos*, puesto que él solo puede enlazar el principio con el fin, el llegar a ser y el dejar de ser de lo que está por acontecer, tiene la experiencia suficiente para aconsejar lo más *prudente*, lo mejor, lo más *adecuado* (lo que da la medida exacta) a las circunstancias, reconoce el mejor momento (καίρος) para llevar a cabo lo que se ha de llevar a cabo, para hacer lo que se debe hacer, para que llegue a ser lo que tenga que ser. A él es a quien se pide consejo. Como recita Homero en la *Ilíada* (Homère, *Iliade*, I (A), 68-73):

Ἡετοὶ ὁ γ' ὡς εἰπὼν κατ' ἄρ' ἔζετο. Τόισι δ' ἀνέστη
 Κάλχας Θεστορίδης, οἰωνόπολων ἕχ' ἄριστος,
 δ' εἰς ἴδη τὰ ῥέοντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,
 καὶ νήεσσ' ἠγήσατ' Ἀχαιῶν Ἴλιον εἶσω
 ἦν διὰ μαντιοσύνην, τὴν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων.
 Ὅσφιν εὐφρονέων ἀγορέσατο καὶ μετεειπεν.

Y habiendo dicho así él [Aquiles], en efecto,
 se sentaba, y entre ellos levantóse
 Calcante, hijo de Testor,
 de los augures con mucho el primero,
 que el presente y futuro conocía
 así como el pasado,
 y las naves guiara
 de los aqueos hasta dentro de Ilio
 merced a su arte adivinatoria
 que a él Febo Apolo
 le había procurado.

(Trad. de A. López Elre en Homero, *Ilíada*. Cátedra, Madrid, 1991; I, 68-73, pp. [40-41].)

Como se ve, al igual que el sabio, el vidente es versado en el oficio de “ver lo que ha sido, es y será” y con este su ver guía a sus compañeros por el mejor camino. Ni qué decir, por otro lado, de la concepción de Platón acerca de la más elevada sabiduría, la *prudencia perfecta* (la que mira por lo que es), de la que se dice en el *Fedón* (69c): “καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμὸς τις ἦ.” Que ella misma es como una catarsis. O el tan famoso mito del τόπος ὑπερουράνιος, en el cual se da la contemplación perfecta (*República*, VII 517b) que, indudablemente, debe ser leído a la par junto con aquél otro hermoso discurso de Sócrates sobre la *manía*, en el *Fedro* (244a-257b), donde se dice que sólo el filósofo que continuamente se ocupa y *es inclinado en los misterios perfectos* puede

retiene: el comprender que acoge y guarda la medida justa. Quien es *sabio totalmente*, mirando *al ser del ente* y no a éste o aquél ente, se allega a lo fundamental, se para junto-a (*assistère*) ello:⁴⁸ asiste a su existir, al detenerse del ente en el ser: ve en el ente su *con-sistir* (de *consistère*: "colocarse, detenerse"). "Contemplar", por lo demás, se ha caracterizado ya aquí no como un "mirar" o "tener ante los ojos" sino como un asistir a un acontecimiento; *asistir al acontecer de la pro-cedencia*; en otras palabras, **contemplar significa pararse a pensar el ser del ente**, meditar en torno a la consistencia del ente. Por ello, la tarea del sabio no es otra que «μέτρον χρῶ», conservar la medida, esto es, «πάντων μέτρον ἴσασι εἶχειν», como dice Teognis, "saber guardar (mirar por) la medida de todas las cosas."⁴⁹ Sabe desde dónde y hasta dónde alcanza el ser de las cosas, es su tarea conocer de dónde vienen y hacia dónde las lleva su agitación pues ellas, como el mar (como la mujer, dirá Semónides⁵⁰), son de indole inestable. Las cosas se le dan al sabio ante la mirada para que atienda y se acerque a ellas, para que esté pendiente de su ser y encuentre su medida exacta, su punto de equilibrio, aquél en el cual éstas son "lo mejor", lo más excelente, donde y cuando son lo que son. El sabio busca la medida, el medio justo, por el que las cosas son medidas, el μέτρον según el cual éstas muestran su ser plenamente, y encuentra esto, la medida de las cosas, lo que *medra* en ellas, lo mejor, en lo fundamental de todas ellas; pone su atención en lo que da la medida de todas ellas, en lo que las **de-limita**. Ahora, como es el caso que el sabio no mira por ningún ente en particular sino que, en su asistir a la presencia del ente y ver aquello que le asiste en su devenir, *mira por el ser del ente en total*, justo por esto es que la sabiduría del *primer sabio* (del más eminente sabio y de quien primero recibió este adjetivo)

llegar a ser él mismo perfecto (249c). (El τόπος ὑπερουράνιος es expresamente citado en el *Fedro*, 247c.)

⁴⁸ El mismo Teognis sabía que "mirando desde lejos es difícil conocer el carácter de muchos hombres, aunque se sea un sabio." Teognis, *Elegías*, I, vs. 1059-1060 *apud* F. Rodríguez Adrados, *Líricos griegos arcaicos. Elegíacos y yambógrafos*. Eds. Alma Mater, Barcelona, 1959.

⁴⁹ *Id.*, v. 614.

⁵⁰ Semónides, *Yambos*, 5 (7D) 142, 42: "φυῆν δὲ πόντος ἀλλοίην ἔχει." *Apud* Juan Ferraté, *op. cit.*, p. 149.

es, desde la más antigua tradición (como ya vimos que es así, siguiendo los comentarios de Platón y Aristóteles en los que directamente se hace mención de Tales de Mileto y del quehacer del verdadero sabio -que en ambos filósofos se mencionen estas dos cosas juntas, Tales y la sabiduría, es clara prueba de que están íntimamente ligadas; al menos para la tradición filosófica más fuerte y más próxima al Milesio), el primer intento por responder a la pregunta «¿qué es "esto" (el ente del caso)?», puestos los ojos no en la *id-entidad* del ente de cada caso, sino en la *entidad*, en aquello que el ente es *en el fondo, en el fundamento, en su ser-ente*. Indudablemente, esta sabiduría será, por primera vez, φιλο-σοφία, verdadero amor-por-la-sabiduría; un amar, un tender y desear la sabiduría perfecta, la que verdaderamente "toca", como ha dicho Platón, a las cosas en su ser, pues las sigue y las alcanza en su *de-cadencia*, en su *fluctuar y fluir*, en su llegar a ser, detenerse en el ser por un instante (el instante que dure la mirada atenta, esa mirada que es como un *claro abierto* por el filósofo en el instante propicio, καιρός, en el mejor momento para a-tender y esperar la manifestación del ente en su ser) y dejar de ser. **Pregunta por el ser.** Tales pregunta pues, en este su afán de saber, por la φύσις en tanto *acontecer-de-la-pro-cedencia*. Es la pregunta que dio origen a la filosofía la que guiaba el trabajo de Tales, es el acontecimiento fundamental de la filosofía el que tenía ante la vista, era esto el θεώρημα de su θεώρηω, *es la pregunta por el ser lo contemplado en su investigar*. Se trata de la pregunta-por-el-ser-del-ente. Esta pregunta fue la que llevó al que ahora conocemos, con razón, como el padre de la *filosofía*, a intentar comprender la φύσις de todas las cosas, a encontrar aquel "desde dónde" (en el lenguaje de Aristóteles) que sostiene a las cosas en su ser. La sabiduría de Tales era un afán por saber, deseo, amor por el saber, saber que interroga por el ser, por el τί, por el "qué" del todo del ente: es, digámoslo ya, *filosofía*.

CAPÍTULO II

“τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ”¹

(En torno a la [expresión] metafórica del ser.)

§ 1. Prolegómenos.

Se suele citar completo el texto de la *Metafísica* de Aristóteles en el que éste expone las opiniones de Tales sobre “la naturaleza de la cual se generan todas las demás cosas”,² dado que hay una manifiesta incertidumbre por parte del autor en relación a las palabras exactas del Milesio. Es justamente Aristóteles quien por primera vez reúne las opiniones de los primeros filósofos y se pronuncia sobre dichos pensadores bajo un contexto digamos histórico-filosófico, por ello la importancia del texto, como ya lo han reconocido todos los comentaristas, es invaluable. El texto es el siguiente:

τό μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχιηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φεσὶν (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ’ ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι), λαβῶν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὄραν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὔσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτω ζῶν (τὸ δ’ ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ’ ἐστὶν ἀρχὴ πάντων). διὰ τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβῶν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν. τὸ δ’ ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς.

Pero en cuanto al número y la especie de *tal principio*, no todos dicen lo mismo, sino que Tales, iniciador de tal filosofía, afirma que *es el agua* (por eso también manifestó que la Tierra estaba sobre el agua); y *sin duda concibió esta opinión al ver que el alimento es siempre húmedo* y que hasta

¹ Aristóteles, *Metafísica*. Trad., intr. y notas de A. García Yebra. Gredos, Madrid, 1990; A (I) 3 983b 31.

² *Id.*, 983b 17: «ἀεὶ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν πλείους μιᾶς ἐξ ὧν γίγνεται τᾶλλα σωζομένης ἐκείνης.»

el calor *nace* de la humedad, y de ella *vive* (y *de aquello de donde las cosas nacen* es el principio de todas ellas). Por esto, sin duda, concibió esta opinión y porque las semillas tienen siempre naturaleza húmeda, y por ser el Agua, para las cosas húmedas, principio de su naturaleza.³

De entre los cuatro grupos de principios (causales), aquél dentro del cual parece caer éste, el agua (τὸ ὕδωρ), a primera vista podríamos decir que se trata del grupo de las causas *materiales*: la materia última de que las cosas se componen, habría dicho Tales, es líquida, es húmeda, es **agua**. Empero, supuesto que ya hemos rechazado la interpretación *materialista* al examinar el concepto de φυσικς, una mirada más atenta del texto podría apuntar hacia otra cosa: resulta que "el agua" *también puede ser* principio causal *del movimiento* de las cosas, entendiendo aquí "principio de movimiento" como "dador de vida", "animador". La "especie" (según traduce A. García Yebra el término "εἶδος") de tal principio es *húmeda*, la forma que adopta tal principio para el iniciador de la filosofía que busca esa especie de *naturaleza* de la cual se generan las demás cosas es la forma *líquida*, es la forma del agua, es la forma de aquello de donde surge la humedad *que da vida*, que *anima* a las cosas en las que ella "se encuentra" como ἀρχή; en otras palabras, el agua, en tanto que sería «τὸ δ' ἐξ οὗ γίνεται», es lo que infunde vida, lo que *da a luz* a las cosas y aquello por lo que éstas se mantienen vivas. La cuestión no es, sin embargo, tan sencilla. Aristóteles *ha escuchado* que el Milesio *habría dicho* que el agua es la φύσις de *todas las cosas* (τῶν πάντων) y *conjetura*, no obstante, que ésta sólo puede ser principio de *generación* y de *vida de las cosas húmedas* (τοῖς ὑγροῖς), y no de "todas las cosas"; esto es, que el agua sería, para Aristóteles, principio solamente de las cosas que dependen de la humedad para vivir y, naturalmente, no de *todos los entes* puesto que quizá no todas las cosas dependan o requieran del agua o tal vez no todas puedan ser "reducidas" finalmente a agua (como podría ser el caso ya señalado de los metales) o quizá, finalmente, no todas las cosas estén vivas como para poseer, en última instancia, *naturaleza húmeda*. Mas, ¿por qué razón

³ *Id.*, 983b 18-27. (El subrayado es mío.)

hace Aristóteles la asociación, aparentemente arbitraria, entre lo que es húmedo y lo que está vivo? Además, ¿puede haber cosas húmedas que no estén vivas, o cosas vivas que no estén húmedas o, en el último de los casos, cosas que no sean húmedas ni estén vivas pero que, sin embargo, «sean» (cualquier cosa que esto quiera decir, por el momento) y que, por lo mismo, no *hayan llegado a ser* gracias al agua –haciendo con ello que este principio (como lo llamaremos por el momento, puesto que seguimos todavía el texto aristotélico) no lo sea de todos los entes, como supuso Aristóteles? Esto prueba con evidencia clara que el testimonio de Aristóteles es ya de inicio una *interpretación*. Supuesto que lo que él buscaba era encontrar pruebas históricas de que “ciertos principios”, de los cuales había hecho ya la exposición en otra obra (la *Física*), habrían sido meros balbuceos de los primeros pensadores en torno a la pregunta por el «τί ἔστιν;», por el ser de todos los entes, se acerca a ellos *delimitando* el sentido de sus palabras, *interpretando* el sentido de lo investigado de manera que se *adapte* a un cierto esquema. No por esto el testimonio es menos valioso, tan sólo nos obliga a ser cautelosos con lo que leemos. Aristóteles dice al menos una cosa que no puede estar tan lejos de los hechos: que Tales afirmó, de alguna manera, que el agua es la *naturaleza* de todas las cosas.⁴ Antes, pues, de comenzar la exégesis del texto arriba citado es necesario que completemos este testimonio con lo que a continuación nos dice Aristóteles sobre las opiniones del Milesio, ya que he cortado la lectura justo antes de lo que a continuación cito:

εἰσὶ δὲ τινες οἱ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν.
 Ὅκεανόν τε γὰρ καὶ Θητὸν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ’ αὐτῶν Στύγα [τῶν ποιητῶν]. τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὄρκος δὲ τὸ τιμιώτατον ἐστίν. εἰ μὲν οὖν ἀρχαία τις αὕτη καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὕσα περὶ τῆς φύσεως ἢ δόξα, τάχ’ ἂν

⁴ Recuérdese la exégesis de la palabra φυσικ, en el primer apartado de este texto (el texto aristotélico ahí examinado está justo antes del que aquí ha sido citado en las dos versiones (griego/español), según la cual los primeros filósofos *realmente* hablaron de *la naturaleza de todas las cosas*, mal que le pese a Aristóteles, quien pretenderla delimitar el campo de acción (la riqueza y el rendimiento) de las palabras en su afán por hacerse claro lo que le resulta oscuro; mas, como ya he dicho, esta *naturaleza* es “el acontecer de la *pro-cedencia*” y no la mera naturaleza física.

ἄδηλον εἶη, Θαλῆς μὲντοι λέγεται οὕτως ἀποφένασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας.

Según algunos, también los autores de cosmogonías antiquísimas y muy anteriores a nosotros, opinaron así acerca de la naturaleza. Hicieron, en efecto, al Océano y a Tetis padres de la generación, y testigo del juramento de los dioses, al Agua, la llamada por ellos [los poetas] Estigia. Pues lo que más se respeta es lo más antiguo, y aquello por lo que se jura es lo que más se respeta. No es seguro que esta sea efectivamente una opinión primitiva y antigua sobre la naturaleza; pero *se dice que* Tales se expresó así acerca de la primera causa.

En su comentario a este texto, C. Eggers Lan⁵ señala que "las palabras «quienes consideran»⁶ aluden sin duda a Platón". No obstante, dicha relación no es tan fácil de establecer. La obra de Platón a la que Eggers Lan hace referencia es el *Teeteto*, 152d-e y, en este punto muy concreto, no se nombra a Tales de Mileto⁷ aunque sí se cita a Homero y a "los sabios" como partidarios de la misma opinión, aquella que se resumiría en los versos de Homero en la *Ilíada* XIV, 201: «Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύον». Ahora, lo primero que debemos aclarar es el contexto y el sentido en el que este verso se dice, no en Platón, sino en Homero. Después veremos si está Platón en lo correcto al juzgarlo bajo el contexto en el que aparece en el *Teeteto* y, finalmente, el último paso será descubrir si a través de la relación establecida por Aristóteles entre el texto platónico sobre Homero y lo que aquél habría escuchado sobre Tales de Mileto podemos llegar a saber qué pudo haber dicho éste sobre la φύσις. Como se ve, un trabajo un tanto escabroso.

⁵ C. Eggers L. y A. E. Juliá, *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 1986; p. 68, n. 13 (§ 18). [En adelante cito simplemente *Los filósofos presocráticos*.]

⁶ Se trata de su propia traducción del fragmento de la *Metafísica* de Aristóteles [A (I) 983b 27]; en la versión que yo he utilizado dice: "según algunos". Cfr., *supra* nota 3.

⁷ Empero, como se recordará, es en este mismo diálogo (174a) donde se encuentra la anécdota "del sabio distraído" de la que es protagonista el Milesio.

§ 2. El agua en el poema: metáfora del tiempo.

Así pues, ¿cuál es el contexto en el que se encuentra el verso de Homero arriba citado? En la guerra entre argivos y troyanos Zeus parece haber tomado el partido de estos últimos (mas sólo en apariencia, lo que el dios quiere es que Agamenón se vea obligado a pagar por la falta que ha cometido en la persona de Aquiles); la diosa Hera, por otra parte, quien definitivamente está del lado de los griegos e ignora los designios de Zeus, prepara un ardid para dormir al más poderoso de los dioses, Zeus, y que los argivos aprovechen así (con ayuda del dios Posidón, quien tampoco está enterado de nada e igualmente es partidario de la causa griega) este "descuido" para causar estragos en el ejército troyano. Hera se dispone para ello a engañar a la diosa del Amor, Afrodita, y a Hýpnos, dios del sueño, para obtener de ellos la ayuda necesaria. Se dirige entonces primero a Afrodita "meditando astutamente" y le increpa:

«Dame tu ahora el amor y el deseo
con el que tu a todos los domeñas,
tanto inmortales como hombres mortales,
pues me dispongo a ir a *los confines*
de la muy feraz tierra para ver
a Océano, origen de los dioses,
y a la madre Tetis, que a mí
me recibieron de manos de Rea
y ricamente me alimentaban
y criaban en su propio palacio
cuando Zeus, que hacia lo lejos truena,
a Crono asentó
debajo de la tierra
y de la mar estéril...»⁸

⁸ Homero, *Ilíada*. Trad. de A. López Eire. Cátedra, Madrid, 1991; XIV (K), 197-204. (El subrayado es mío.)

Hera dice, pues, dirigirse a los confines de la tierra fecunda (πολυφόρβου πείρατα γαίης) donde habita Océano, padre de los dioses, junto a la madre (de los dioses) Tetis. En los límites de aquello que es lo más firme y fértil para el hombre, la tierra, habita quien ha dado a luz a todos los demás dioses; pero incluso este lugar está más allá de la superficie en la que el hombre no puede sembrar ni cosechar, donde nada está asegurado para él (nada está firme), está más allá de la mar estéril (ἀτρυγέτοιο θάλασσης), más allá del "húmedo elemento" (ὕγρην).⁹ Ni sobre tierra firme (τραφερήν), ni en la superficie insegura del mar se puede encontrar el habitáculo del padre de los dioses, el palacio de Océano, "de profundas corrientes" (δῶμα βαθυρροῦ Ὠκεανοῦ). Pero, ¿qué lugar es éste en el que habita Océano que no está ni en tierra firme ni sobre el oleaje del mar? Ya se ha dicho, en el límite de éstos, mar y tierra; ahí donde mar y tierra se encuentran en sus confines, donde ambos terminan. ¿Qué límite es este, qué lindero donde el hombre no encuentra ya nada seguro -y al que sólo un dios puede alcanzar? Es el lugar, el τοπος por donde corren los afluentes del Océano, el paraje del que surge todo lo que fluye,¹⁰ de donde todo lo generado ha surgido "a la superficie", incluso los dioses inmortales.¹¹ Sin duda que las aguas que fluyen por estas profundas corrientes de Océano son las mismas por las que se forjan los más fuertes y sagrados juramentos, esto es, las aguas que el poeta (Homero) llama "Estigia". De ella nos habla Hera en su sagrado juramento:

Ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Ὀυρανὸς εὐρὺς ὕπερθε
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος
ὄρκος δεινότατός τε πέλει μακέρεσσι θεοῖσι¹²

Séanme ahora de esto testigos
la tierra y por encima el vasto cielo

⁹ *Id.*, XIV, 308.

¹⁰ *Cfr.*: *ibidem* XXI, 192-199.

¹¹ *Vid.*, Homère, *Iliade*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1946; Tome III, Chant XIV (O), 246: «Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται»: «Océano, aquél que sin duda [es] origen de todo lo que tiene lugar (de todo lo que nace, se desencadena o es puesto en tal estado -el de fluir para llegar a ser).» (La trad. es mía.)

¹² *Id.*, Chant XV, 34.

y el agua de la Estigia según va
descendiendo, que es para los dioses
bienhadados el más impresionante
y el más formidable juramento...¹³

Hacer juramento en presencia (πέλει) de los dioses y teniendo como testigo al Agua Estigia es hacerlo ante el más imparcial de los testigos y en el nombre de lo más sagrado. La Στυγὸς ὕδωρ es pues aquello «en presencia de» lo cual juran los dioses no faltar a lo dicho de palabra, a lo prometido, juran no faltar a lo previsto ya como acontecer por "el agua", pues ésta señala el destino o curso (el rumbo) que las cosas habrán de tomar; nadie puede "faltar a" (todos los dioses están siempre "en presencia de") la palabra empeñada a "aquello" que se hace cargo de que lo dicho ante él tome su rumbo: quien pretenda cambiar el rumbo de las cosas, desoyendo así lo dicho, desentendiéndose de «ello», encuéntrase frente al destino, frente a su propio destino, y tendrá que enfrentarlo; pero no habrá llegado hasta ahí con valor, no habrá de enfrentarlo por voluntad sino por su cobardía, por haber intentado rehuirlo y haberse negado a aceptarlo (su voluntad no es "aceptar lo que venga", sino faltar a su palabra y, así, negarse a "aceptar lo que ha sido **con-venido**"). Los mismos dioses perderían su inmortalidad al no cumplir un juramento hecho en nombre de esta "Agua", no escaparían, como no escapa nada de lo generado (a todo lo cual, por cierto, ha dado lugar la mismísima corriente del Océano) al castigo, al destino previsto para quien cometa la injusticia de no atenerse a los compromisos. Empero, sólo los dioses escapan, hasta ahora, al destino de lo generado, sólo ellos han sido generados sin que esto implique directamente que hayan de morir –pero puede ocurrirles. De ahí que la Στυγὸς ὕδωρ sea "στύγιος": horrible, nefasta, odiosa a divinos y mortales, pues tiene el poder de marcar el destino, de hacer que la vida de cualquier ser (de todo ser) se convierta en pasajera, de que su vida transcurra hasta su término, de que fluya y se derrame, de que huya: en una palabra, con-lleva (a) la muerte. No en vano la llamaron los griegos «μέγιστος ὄρκος δεινότατός»: el más poderoso (grave,

¹³ Homero, *op. cit.*, p. [599]. (El subrayado es mío.)

importante) y temido (violento, pavoroso) testigo-objeto de un juramento. Mas, ¿qué hace fuerte al "Agua Estigia"? ¿qué oculto poder posee ésta para infundir tanto temor? Homero la llama «κατειβόμενος Στυγὸς ὕδωρ»: "Agua Estigia que cae manando" (la trad. citada dice "según va descendiendo", al intentar verter el adjetivo), casi podríamos verter: "agua de lo odioso (terrible) que transcurre". En efecto, el adjetivo κατειβόμενος deriva del verbo κατείβω: 'derramar, inundar, caer manando, transcurrir, pasar'. De hecho, el adjetivo con el que se cita a Océano, "βαθυρρούς", "de profundas corrientes" significa, hablando en el contexto del tiempo que transcurre, "de rápido curso". Tenemos así que esta "agua de lo temible que transcurre" es de "rápido curso" y de "profundas corrientes"; es, según ya se alcanza a barruntar, **agua del tiempo, transcurrir del tiempo**.¹⁴ Nada extraño que los dioses teman "caer" en el flujo de este río, puesto que con ello ellos mismos caerían en el transcurrir de lo que fluye y pasa, caerían en el modo de devenir dentro del cual todo lo demás está inmerso, el devenir mortal.

La Στυγὸς ὕδωρ es, por otro lado, el testigo más **esmerado**, el más meritorio por su pureza, ya que es un camino no hoyado por mortal alguno (recuérdese que para los mortales el agua de mar es infértil, ατρυγέτοιο, porque ahí no pueden asentar nada para que crezca, no es algo sobre lo que el hombre ejerza poder alguno -cosa que no ocurre con la tierra, a la cual pueden hacer *producir*) y que ningún dios osa descuidar, transgredir. Esta agua *fluye* pues libremente y, en tanto *lliquida*, hace brotar de ella lo demás, lo deja fluir y es *prolija* (del lat. *prolixus*, "fluyente, largo, profuso", "duradero, interminable"), obrando con acierto hace que los juramentos se cumplan: pone sumo cuidado y atención diligente en hacer las cosas con *perfección*, con *afecto*: las pone así en movimiento, las lleva a su término, las hace. Esta "Agua Estigia" requiere tiempo para perfeccionar las cosas, necesita filtrarse y destilar para que las cosas se hagan. En conclusión, el

¹⁴ Un par de siglos más tarde podremos oír a Demóstenes decir: "ἀν' ἐγγωρῇ τὸ ὕδωρ": "en caso de que (llegado el caso que) el agua deje lugar (lo permita, esto es, dé tiempo)". [El subr. es mío.] Como se sabe, los griegos usaban la κλεψύδρα (el "agua que roba -tiempo") para señalar y delimitar el tiempo de los discursos en los juicios y en los debates. (*Liddell-Scott*, s. v. κλεψύδρα.)

Agua Estigia pone a las cosas en un cierto estado: en el devenir; las genera a todas con su fluir, las trae a tiempo para que cumplan como la promesa que son y las lleva hasta sus confines, sus límites, las lleva hasta ser concluidas. Prestar de este modo atención al mundo es tanto como **contemplar su transcurrir** y mirar cómo **pasa** (corre, fluye) y cómo es todo lo que es: *ser que fluye, ser-en-devenir*.¹⁵

Es este el contexto preciso en el que Platón cita el verso de Homero, «Ὠκεανὸν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τιθύνην» en el *Teeteto*. No obstante, Platón hace ciertas precisiones que nos constriñen a examinar aquí el pasaje con algo de detenimiento. Como se sabe, este diálogo versa en torno a la pregunta "¿qué es el conocimiento?"; tras la primera respuesta, fallida, por parte de Teeteto (éste

¹⁵ Haciendo un salto en el tiempo, pero no en las ideas, me atrevo a citar aquí uno de los más arcaicos y famosos poetas españoles (de esos que dieron forma al lenguaje español y entre los cuales pueden citarse además al Marqués de Santillana y a Juan de Mena): Jorge Manrique. En sus célebres *Coplas a la muerte de Don Rodrigo Manrique* (vid.: J. Manrique, *Obras*, Ed., estudio y notas de Antonio Serrano de Haro. Alhambra, Madrid, 1985; se trata del poema con el núm. xlix, especialmente la estrofa 2, pp. 243-44), el poeta nos recuerda:

Y pues vemos lo presente
cómo en un punto s'es ido
y acabado,
sí juzgamos sabiamente,
daremos lo no venido
por pasado.

No se engañe nadie, no,
pensando que ha de durar
lo que espera,
más que duró lo que vio,
porque todo ha de pasar
por tal manera.

Todo *esperar* es, en la poesía de Manrique, un *atender*, poner atención en que se haga bien aquello a que se mira, de ahí que se requiera juzgar sabiamente, actuar con prudencia, andar con tiento en la vida para que nuestro propio fluir alcance serenamente a llegar al mar (que es la muerte; v. *Id.*, estr. 3). De tal manera que el *camino del ser*, la vida misma, sea un río que va a parar no a otro lugar sino a aquél de donde ha surgido; allí donde todo "afluente", todo fluir, tiene su origen. Es por esto que aun lo por-venir *está* ya en el pasado, es de ahí de donde surge y hacia donde se dirige en su transcurrir y pasar. Que estos innumerables ríos *del* y *en* devenir forman, como el Océano griego, un mismo inmenso río que "envuelve", "circunda" todo lo que es en el mundo (circunda el mundo entero) es algo de lo que el mismo Manrique y otros poetas (no solamente españoles) dan cuenta (naturalmente por influjo de la poesía homérica). *Cfr.*, *id.*, el comentario de Antonio Serrano a la *Copla* citada.

responde que el saber es "el oficio", citando varios "saberes-oficios"), éste recibe de Sócrates una ligera reprimenda y un discurso sobre el oficio que Sócrates mismo ejerce. Después, Teeteto hace un segundo intento por responder a la pregunta y dice que el saber es "percepción" (151e); Sócrates asume que ésta es la manera como se entiende la sentencia de Protágoras de que «el hombre es la medida de todas las cosas» ("las cosas son tal como a mí se me aparecen"): algo sería frío o caliente según a quien se le aparezca y las circunstancias concretas en que se le aparezca; según él habría incluso un segundo testimonio de esta "antigua" opinión. Así, Sócrates se dispone a exponer esta doctrina, que debía ser famosa en su época, del modo siguiente:

También yo te voy a hablar de una doctrina que no es nada vulgar. Afirma, en efecto, que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma y que no podrías darle ninguna denominación justa, ni decir que es de una clase determinada. Al contrario, si la llamas grande resulta que también es pequeña y, si dices que es pesada, también parece ligera, y así ocurriría con todo, ya que no hay cosa que tenga un ser único, *ni que sea algo determinado o de una clase cualquiera*. Ciertamente todo lo que decimos que es, *está en proceso de llegar a ser*, a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas con otras, por lo cual no las denominamos correctamente. Efectivamente, nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser. Y en esto, uno tras otro todos los sabios, excepto Parménides, están de acuerdo, tanto Protágoras como Heráclito y Empédocles, y los más eminentes poetas de uno y otro género, Epicarmo, en la comedia, y Homero, en la tragedia, el cual al decir:

Océano, origen de los dioses y la madre Tetis,

afirmó que todo se engendra a partir del flujo y del movimiento.¹⁶

Platón se refiere aquí con la frase "ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται": "efectivamente, nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser", a: i. la manera como *cada quien* (el sujeto del caso) percibe las cosas, y ii. las cualidades particulares del ente del caso -y no al ser del ente en *todo* caso. Si en

¹⁶ Platón, *Teeteto*, 152d-e en: Platón, *Diálogos V*. Gredos, Madrid, 1988; p. 195.

primera instancia -y en esto tiene razón Platón- la idea de que las cosas devienen está directamente ligada con la percepción, *el sentido* de esta relación no es, empero, un intento por argumentar en favor de los juicios que actualmente se llaman "subjetivos" sino que, como ya he dicho, se trata de contemplar *el ser del ente en total*, y no de cómo es percibido tal o cual ente en concreto y por tal o cual sujeto en especial. El texto homérico permite vislumbrar que es esto lo que está en juego. El *acontecimiento* del cual las cosas *proceden*, podría decir ahora glosando a Homero, *es el fluir de lo temido que transcurre*. Por extraño que parezca, si la exégesis que acabo de hacer de los versos homéricos sobre Océano es correcta, esto deberá serlo también.

Que todas las cosas provengan (el *pro-venir* de los entes no debe confundirse con el *pro-ceder* del ser) de esa "Agua Estigia que manando cae" es lo mismo que decir: todo lo que *es-en-el-mundo es*, en tanto parte de esa poderosa corriente que llama a las cosas (que fluyen) a su propio seno (el Océano), donde al morir se reincorporan; o bien que todo esto que *es es-en* el fluir del tiempo (y es esto lo que causa temor), en fin, que todo lo que *es-en-el-mundo es* gracias a este perpetuo flujo y reflujo del que todo ha surgido y al que todo retorna, pues todo lo abarca y está *en los límites* de todo (ente). Todo lo que *es* fluye, incluyendo a los dioses quienes, puesto que han sido generados, no han sido desde siempre (*i.e. fuera* de todo "llegar a ser") ni están por esto *fuera del alcance* del tiempo (más allá de sus confines; supuesto que éste mismo, el tiempo, *está* en los confines de *todo*, no hay nada "fuera" del Océano, éste lo envuelve, lo "cubre" todo – obviamente no como las nubes cubren el cielo sino como "el brazo de la justicia" al que nada escapa); sobre ellos está siempre la amenaza terrible de que pueden ser destruidos, pueden *caer heridos de muerte* en la corriente de Océano si faltan a la *pro-mesa* (a lo puesto ante la vista -del Juez) hecha en nombre de la Στυγος υδωρ y junto a (en presencia de) los demás dioses; esto es, que aún a ellos podría alcanzarlos el llamado ante la ley, el ser *sometidos* por la justicia. Es más, no son siquiera "sujetos" de la ley, pues ésta no "sujeta". Lo esencial es

comprender que al "darse" los entes la ley les deja en libertad, los libera de toda sujeción; de no ser así, éstos no podrían llegar a la presencia, se mantendrían ocultos en el no-ser, en una palabra, si los dioses (y con ellos todo lo que ha sido *generado*) no fueran (*estuvieran*) liberados de la sujeción (del gobierno, de la ley, de la esencia *del ser*), sencillamente no serían; lo que es *generado* es liberado, se le deja ser, sólo que, no siendo por sí mismo; su ser *está limitado, tiene un límite*. Si los dioses no estuvieran al alcance del tiempo, no podrían ser llamados nunca a dar cuenta de sus actos, sus faltas quedarían impunes, ni podrían *participar* del tiempo, *intervenir* en los actos de los mortales; el tiempo es, pues, **uno y el mismo para todos** (aquí podemos sustituir "tiempo" por "Agua Estigia" y el sentido sería exactamente el mismo). Es esta «pureza» que muestra el "agua-del-tiempo-que-corre" la que le permite ser el más fiel testigo de la ley, quien mejor mira por ella y es el elemento en el cual **reposa** (pues "cuida de guardar" lo "dispensado", lo "pro-metido", lo "dis-puesto": "está a cargo de" lo «puesto-aparte», de lo "precedente"¹⁷) el dios que *pro-tege* (cubre) lo *prometido* y castiga a los perjuros: Ὀρκοῦς. Es esta agua la que mira por los destinos y el rumbo de todo lo *prometido* (todo lo *pro-metido* ha sido "arrojado hacia adelante"; esto es, ha surgido *ya*: todo *prometer* es un *hacer surgir* y una deuda que saldar, toda promesa se debe cumplir; todo lo que se ha manifestado ya, de algún modo, es). Al encontrar a alguien en falta, a alguien que se ha negado a cumplir su promesa, por ser perjuro caería en el Orco y ahí "descansará", ahí se le dejará *yacer*: en pocas palabras, lo que se arroja al Orco es sumergido en el abismo insondable del no-ser-ya-nada, se hunde ahí donde ya no es posible ni fluir ni ser (que es **lo mismo**): cae en la muerte inmortal, en el perpetuo reposo, en la nada.

Vemos pues que no se trata de "cualidades", accidentes, propiedades externas al ente mismo que dependan de "ser vistas", de hacerse "fenoménicas" a los sentidos de un sujeto (con lo que el ente adquiriría sentido), como quiere

¹⁷ Vid.: DCECH, s.v. "reposar".

interpretar Platón a Homero, sino que se trata *del ser del ente en total*, dado que es el "ser-cumplido" (total, perfecto; y en cuanto promesa *hecha*) del ente, su auténtica propiedad, el ser en devenir, el que está en juego, es él (el ente en total) quien se juega la vida cada vez que aparece y se muestra en su más esencial modo de ser, como lo *prometido*: cada vez que hace acto de presencia y sale a la luz (es *dado* a luz) es el ente **el acontecer prometido**, el llegar a ser de lo que ha sido previsto por el transcurrir de lo que fluye y cada vez que un ente "se presenta" (en voz pasiva; en alemán es un poco más claro pues se dice "*es wird vorausgesetzt*": "[esto] es puesto afuera" –*voraussetzen* es también un modo de decir, el decir que expresa algo–), cada vez que es presentado por *el acontecer de la pro-cedencia*, es ya un ente (con) pasado pues, cuando se espera de él (se atiende a él en un instante del tiempo) que sea, es justo el momento (*καιρός*: el instante propicio que el sabio está siempre esperando para actuar, siguiendo su prudencia *previsora* de los acontecimientos) en el que el ente se muestra tal cual es, muestra su ser, su ser siempre en devenir, su ser *pro-yecto* (por cuanto es lo *representado* en perspectiva, lo dispuesto, lo preparado; por tanto, en cuanto lo *puesto en perspectiva* y que muestra así sus diversos aspectos), su ser *ab-yecto* (por cuanto *ha sido arrojado*, abatido, *echado por tierra*, precipitado al aniquilamiento), muestra su "ser lo arrojado al arroyo", su ser arrojado adelante, hacia el por venir que (le con)vendrá (esto es, hacia la muerte), el momento (y el lugar; *τόπος*) en que se espera que el ente aparezca es justo cuando el ente muestra su ser-arrojado. Si bien no "arrojado-ante-los-ojos", como quiere la tradición metafísica, al hacer del ente *ob-iectus*: lo puesto delante y *contra*, lo «contra-puesto», sino simplemente *lo puesto en marcha*, *pro-yectado* y *sujeto* a la ley: lo ente es *sujeto* por la ley, es *quien* debe acatar (pensar y atender) la ley. Luego entonces, todo ente es protegido por la ley que impera en el mundo y está bajo su imperio. Todo lo que ha surgido del elemento húmedo, del agua, está determinado por el fluir, por el transcurrir que lo consume.

Ciertamente, podría decirse que este οὐ φάυλον λόγον, este discurso nada simple, como lo ha llamado Platón, sostiene que "ὡς ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδὲν ἔστιν": "por cierto que nada es uno por sí mismo y en sí mismo", mas no porque sea imposible darle una denominación justa o sea imposible saber (puesto que no es nunca él mismo ni en sí ni por sí mismo) "a qué clase pertenece", no se trata de averiguar esto (qué clase o grupo, o bajo qué categorías cae el ente del caso), sino de saber en razón de qué "es" el ente, esto es, en qué radica el ser del ente, en qué radica su supuesta *id-entidad*. Si el ente no es el mismo siempre (no es nunca absoluta ni definitivamente) ni por sí mismo (su ser no radica en él mismo en cuanto ente, sino en otra cosa que no es él), su ser debe ser algo que no-es-igual-a-sí-mismo, su ser debe ser algo *diferente al* ente, algo que *difiere al* ente (del lat.: *di-fferre*, 'lo que lleva algo a otro lugar' —que él mismo). Si esto *diferente* puede y, de hecho, hace surgir a todo lo que *no es* él mismo, esto es así porque lo *prefiere*, lo lleva adelante, lo presenta, lo ofrece, lo muestra, no lo deja en él mismo (no se conforma con su propio ser) sino que *difiere*, va a otro lugar, a la περι-φέρεια: se aparta de aquello que ofrece (del lat.: *in-fferre*: llevar a otra parte), se queda justo en el *límite* y *deja correr* al ente a su encuentro. Tenemos así que el ente es lo *id-éntico*, lo igual a sí mismo, y su ser es lo *di-ferente*, aquello por lo cual el ente puede ser él mismo lo mismo para sí mismo, el ser es lo que entrega ser al ente. En el ente radica como raíz oculta la diferencia, lo que difiere del ente y que lleva a éste a su lugar de estancia, hacia su pertenencia al ser. Ser y ente *se encuentran* así en el *límite* donde *se da* el acontecer de la *pro-cedencia*, en ese lindero donde *llega a ser* el ser de lo manifiesto. El ser (que es lo no-ente), no es "el ser" sin más y en abstracto, es el *no ser ente del ente*. Ser y no-ser, así, como opuestos (por cuanto la **negación** de uno [el ser] *constituye* [**consiste en**] la **afirmación** del otro [el ente]: hablar de la *consistencia* del ente implica discurrir en torno al no-ser (ente) del ente), ser y no ser, repito, tienen por ello su origen en *lo mismo* (que no en lo igual): en la raíz de la identidad del ente consigo mismo,

identidad que tiene su fundamento, su raíz, en una diferencia profunda, diferencia que viene desde la profundidad de »lo corriente«. ¹⁸

De modo que Platón no estaba tan descaminado al considerar que Homero era partidario de esta opinión según la cual "πάντα εἴρεκεν ἕκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως": "[ha] dicho [que] todo es hijo de la corriente de agua [fluir del tiempo] y de la agitación [acción de conmover]", ¹⁹ y asimismo estaba en lo cierto al suponer una cierta relación de este pensamiento con la percepción (y, naturalmente, con lo que aparece, con lo fenoménico) pero, como es claro, se equivoca al creer que esto implica una relativización de todo lo que es contemplado en esta θεωρία, si entendemos por "relativo" el que el ser del ente sea para cada quien según los accidentes con que se le aparezca. En conclusión, lo que el poeta meditaba y a lo que llamó "κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ" era esto que podemos ya traducir como "fluir de lo temible que transcurre", »**agua del tiempo**«, «*transcurrir del tiempo que cae*». El agua es, pues, **la metáfora del transcurrir del tiempo**.

He aquí el vértice donde Homero y Tales de Mileto se encuentran en el texto aristotélico que, como se recordará, ha dicho que en ésta que él llama "cosmogonía" los poetas (concretamente Homero) llaman al agua "Estigia" y que es para ellos "testigo y objeto del juramento de los dioses", "τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ". En efecto, también Aristóteles, como lo ha hecho Platón, incluye a Homero y Tales entre aquellos que propusieron un principio que se agita como naturaleza de todas las cosas, como señala en la *Física*:²⁰

¹⁸ Con el artículo neutro "lo" pretendo marcar *cierta diferencia* entre "la corriente" (camino por el que van las cosas), lo que normalmente se entiende por "corriente" (vulgar, conocido) y el *pro-ceder* del acontecimiento fundamental de que aquí hablo; esto es, el acontecer de la *pro-cedencia* es "lo corriente", lo que fluye (mana, pro-yecta, genera) y que en su correr hace brotar a las cosas, las arrastra, las llama ante la ley y les hace justicia. En el cauce de "lo corriente" van las cosas, ciertamente, pero quisiera resaltar aquí más bien el *correr* que el *llevar*, el ser del *pro-ceder* y no el *pro-ceder* de lo que es. (En este sentido, "lo corriente" podría tal vez traducir el adjetivo griego κατειβόμενος.)

¹⁹ Θεαίητος, 152e 7 *apud Platonis Opera*. Tomus I (1967).. (La trad. es mía.)

²⁰ Aristoteles, *Physik. Vorlesungen über Natur*. Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von Hans Günter Zekl. Felix Meiner, Hamburg, 1987; vol. I, libro I, 2 184b 15ss. La

Ἀνάγκη δ' ἴτοι μίαν εἶναι τῆν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἴτοι ἀκίνητον, ὡς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος, ἢ κινουμένην, ὥσπερ οἱ φυσικοί, οἱ μὲν ἄερα φάσκοντες εἶναι οἱ δ' ὕδωρ τῆν πρώτην ἀρχήν.

Necesariamente, o bien el principio es uno, o son muchos; y si es uno, o bien es inmóvil (estático, firme), como dicen Parménides y Meliso; o bien se agita (se mueve), como dicen los físicos, [de los que] unos suponen que es el aire y otros [piensan] que el principio primero es el agua.

Lo que aquí es de vital importancia es que Aristóteles nos dice que esta τῆν πρώτην ἀρχὴν es κινουμένην, que es algo que se agita, que es algo en movimiento. Lo de menos es que se emplee aquí la terminología aristotélica en la comprensión del pensamiento del Milesio; que Aristóteles llame "primer principio" al agua de que habla Tales significa simplemente que "esa especie de" naturaleza de que habla este "fisiólogo" adquiere en *el filósofo* el nombre de "principio", sin que por ello tengamos que suponer o imaginar que tal vez fue ese el nombre mismo que dieron aquéllos a la *naturaleza* de la cual todo lo demás proviene, ni es obstáculo para que intentemos comprender en qué sentido deben o pueden tomarse las opiniones de los mismos. Para lograr un mínimo de comprensión respecto al pensar de éste que ha sido llamado el padre de la filosofía deberemos acercarnos a lo poco que de él ha recogido la tradición sobre esto que Aristóteles llamó "primer principio" y que, según su testimonio, fue para el Milesio el agua.

De cualquier manera, los análisis llevados hasta aquí nos permiten "ampliar" el sentido de los términos aristotélicos, no como si el mismo Aristóteles pudiera haber dicho más de lo que en apariencia dice, sino haciendo el examen del

trad. de Zekl: "Notwendigerweise muß nun der Anfangsgrund entweder einer sein, oder es gibt mehrere; und wenn es einer ist, so nimmt er entweder Veränderungen nicht an sich, wie Parmenides un Melisos sagen, oder er nimmt sie an sich, so lehren die Naturphilosophen, wobei die einen sagen, (dieser erste Grund) sei Luft, die anderen, sei es Wasser." (La trad. al español es mía.) Aunque el nombre de Tales de Mileto no aparece es perfectamente legal suponer que de él se trata cuando Aristóteles habla de 'aquellos que piensan que el primer principio es el agua'. Ya en la *Metafísica* (A 983b) ha expuesto que sólo tres hombres habrían propuesto el agua como principio: uno de ellos es Homero (descartado por ser poeta), otro Hipón (descartado "por el escaso valor de su pensamiento") y el otro es Tales.

lenguaje en el que se mueve respecto de sus propios intereses y aquel otro que le viene impuesto por los hechos mismos de que da cuenta y que poseen un fondo histórico más allá de cualquier intento "técnico" por hacerlos "claros". Tan es así que se nos ha hecho evidente que las relaciones entre Tales y "los autores de cosmogonías más antiguos" son tan directas que casi me atrevería a decir que el examen de los textos (tanto los homéricos como los testimonios que con todo y ser dudosos se le atribuyen) pertinentes debieran considerarse como si al hacerlos hablar para nosotros fuésemos testigos de cómo este pensador *dejó la palabra* a otros para que hablaran de lo que él mismo ha callado a la posteridad. Quizá fue tan sorprendente el hallazgo de esa φύσις, quedó tan impresionado que se dio cuenta de que todas las palabras que pudiera haber dejado escritas bien poco habrían sido para expresar un acontecimiento de tal magnitud. Pero incluso, este silencio estaría justificado si Tales compartía la opinión, ya expuesta, de Homero. Los intentos de Tales se habrían limitado a buscar (lo que no es poco) el modo de mirar a este misterio y tratar de encontrar las palabras que lo hicieran siquiera pensable. Esta actitud sería precisamente la que un sabio debía asumir ante tan magnífico acontecimiento. De ello tenemos algunos testimonios.

Independientemente de si debemos acreditar los siguientes testimonios a quienes se acreditan o no, lo importante será que el espíritu del lenguaje sea el que nos hable. Tal vez es difícil saber si las "Sentencias de los Siete Sabios" pertenecen con seguridad a uno u otro de ellos, lo cierto es que estas sentencias expresan las opiniones de aquellos. Así, sobre lo que se acaba de señalar, el silencio que guardó Tales -por escrito- sobre este acontecimiento del que fue testigo, podemos citar aquí un testimonio que recoge Diógenes Laercio (1,35), según el cual Tales habría dicho: "οὐ τι τὰ πολλὰ ἔπη φρονίμην ἀπεφένετο δόξαν": "las muchas palabras no son muestra de una opinión prudente", "λύσεις γὰρ ἀνδρῶν κωτίλων γλώσσας ἀπεραντολόγους": "pues debilita a los hombres hablar

con palabrería sin fin".²¹ Naturalmente que estas sentencias pertenecen a la tradición oral que "circulaba" en Grecia ya en el siglo V a. C. y es por ello aventurado suponer que fue efectivamente Tales quien lo dijo, mas esto no obsta para hacernos saber, a través de estas palabras, que había entre los sabios una permanente busca de las palabras más adecuadas para expresar con la mayor brevedad, lacónicamente, una experiencia que pudiera extenderse a la vida entera, a todos los actos humanos, a todo acontecimiento contemplado en la vida. Vida en la que debía imperar la circunspección y la prudencia, esa justa medida de que algo he dicho ya más arriba. Podemos citar incluso otro fragmento, adjudicado a Solón, más radical que el citado arriba: "εἰδὼς σίγα": "aprende y calla".²² La reserva es más que evidente no solamente en cuanto a la sentencia sino aún en cuanto a la recomendación. Bien podría ser que pensando en estas frases se hubiese negado Tales a escribir sobre aquello que estaba conociendo y que lo habría impulsado a buscar esa sentencia que expresara ese bien excelente, el más excelente de todos, el bien que da a luz al mundo, la φύσις τῶν ὄντων.

Si, como todo parece indicar, Tales llamó "agua" a este bien supremo, la tarea será pues tratar de comprender el sentido de este modo de nombrarle. Ya se ha dicho qué significa para Homero, para él es el agua (el Océano) una metáfora del tiempo, pero ¿es así para Tales de Mileto? El testimonio de Aristóteles nos ha mostrado que la imagen que él se hacía de este "principio" es algo en movimiento (perpetuo, debemos suponer, pues no habría tenido principio de generación y, por ello, no podría tenerlo de corrupción), algo que habría dado lugar a todos los demás entes (húmedos, agregaría Aristóteles) no teniendo ello principio alguno. A este respecto podríamos citar un testimonio de Simplicio (*Phys.* 23, 21 [Theophrast *Phys. Opin.* fr. Doxogr. 475, 1]);²³ según esto, Tales habría dicho que

²¹ Snell, B. *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*. Heimeran, München, 1952; pp. 62-63. (La trad. es mía.) El texto aparece en DK 11 A 1, D.L. I, 35.

²² *Id.*, pp. 99-100; DK 10 [73a] 3, Stob. III 1, 172 β 18. (La trad. es mía.)

²³ DK 11 A 13.

"ἐξ οὗ δέ ἐστιν ἕκαστα, τούτῳ καὶ τρέφεσθαι πέφυκε. τὸ δὲ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἐστὶ καὶ συνεκτικὸν πάντων": "cada cosa se alimenta naturalmente de aquello de donde procede. El agua es el principio de la naturaleza húmeda y lo que comprende en sí a todas las cosas."²⁴ Que cada cosa que es se mantenga viva, se nutra, se sostenga de aquello de donde ha surgido, de aquello de donde ha salido a la luz, de donde ha sido engendrada, y que este "de donde" sea *agua*, convierte a esta última en ese principio de vida de que tanto se ha hablado. Sin duda se trata de una glosa del texto de Aristóteles con el que iniciamos esta sección, y en el cual se dice que "el alimento es siempre húmedo". Tampoco parece traer nada nuevo la segunda parte del texto; si el agua es el elemento húmedo por antonomasia, nada de raro tendrá que sea principio, fuente de todo lo que es húmedo; pero Simplicio dice algo más, esta agua es el principio de todo lo que tiene naturaleza húmeda, es lo que alimenta el ser de lo que es húmedo, pero también *comprende*, abarca a todas las cosas, y aquí no parece limitarse ya a las cosas húmedas, pues nos dice a continuación: "διὸ πάντων ἀρχὴν ὑπέλαβον εἶναι τὸ ὕδωρ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφίηναντο κεῖσθαι": "por lo cual es el agua el principio que todo lo sostiene (acoge, protege, contiene) y afirma que la tierra reside (está, yace) sobre el agua". También estas palabras parecen provenir de un testimonio aristotélico, aquel en el que se argumenta que si Tales suponía que el agua "sostenía" a la tierra pasaba por alto que también el agua debía estar "asentada" en algo.²⁵ La argumentación aristotélica, empero, considera al agua en un sentido por demás material, físico -mismo que ya antes se ha rechazado- pero, además, sería absurdo que semejante consideración hubiese sido sostenida por

²⁴ La trad. es de C. Eggers Lan, en la *op. cit.*, § 19, p. 69.

²⁵ Aristóteles, *De Caelo*, B 13 294a 28. Vid. Kirk & Raven, § 86, p. 127. El texto es el siguiente: "Otros dicen que la tierra descansa sobre el agua. Esta es la versión más antigua que se nos ha transmitido, dada, según dicen, por Tales de Mileto, a saber, la de que ésta (la tierra) se mantiene en reposo porque flota, como si fuera un madero o algo semejante (pues ninguna de estas cosas se mantiene en el aire en virtud de su propia naturaleza, pero sí en el agua) -como si no se aplicara el mismo argumento al agua que soporta la tierra que a la tierra misma." Sobre la "incomprensión" de Aristóteles de aquello a lo que Tales se refería, confróntese *ibidem*, pp. 129-137. En estas páginas señalan los autores que Tales debió tener fuertes influencias orientales, suposición que, lejos de negar, suscribo; si bien, de lo dicho arriba se desprende que la influencia homérica es quizá tanto o más importante que la asirio-babilonia o la egipcia, despues de todo era griego.

un sabio de la altura del Milesio y Aristóteles pierde de vista que el agua pretende ser para aquél »πάντων ἀρχὴν ὑπέλαβον«, principio que *todo* lo sostiene (y no solamente a las cosas que, *materialmente*, contienen agua); por tanto, más allá del agua no debía haber ya nada, ella envuelve la totalidad de lo que es, y ¿cómo podría cubrirlo todo si simplemente fuera "lo que está debajo" de la tierra -en sentido estrictamente físico? Obviamente, el sentido de la proposición de Tales debe ir en otra dirección.

Pues bien, ya se ha dicho que el saber de Tales no es un saber cualquiera sino un saber *teorético*, un saber que contempla el *consistir* y la *consistencia* del ente, que investiga la *naturaleza* de todas las cosas; por tanto, en las sentencias que se atribuyen a él es quizá posible que se nos muestre todavía algo del fulgor de este enorme pensamiento y no ya simplemente "aforismos" para la vida diaria, meros preceptos morales -como se consideran las sentencias de los Siete Sabios desde antiguo. No podemos ni debemos desdeñar estos testimonios, tan indirectos como la mayoría de los que se consideran "testimonios" de su supuesta "cosmogonía"; debe haber razones de fondo para relacionar al filósofo Tales con tal o cual de las sentencias. Por otro lado, el problema de que el Milesio no haya escrito nada (lo que está prácticamente asegurado) y que, debido a ello, todos nuestros testimonios se remitan a la tradición oral no debe detenernos. Quizá no lleguemos nunca a tener certeza de las palabras que "real y efectivamente" habría dicho, pero es posible también que él mismo no deseara que se hiciera de sus palabras un dogma, es posible, muy posible, que sintiese esa angustia de que nos habla Jaques Derrida respecto a las "palabras puras", angustia que surge de saber que "no se debe hablar por mero placer de hablar sino para no hablar, para pensar."²⁶ Angustia que conduce al silencio:

²⁶ L. Feuerbach, *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel*, 1839, en *Manifest philosophiques*, tr. de L. Althusser, p. 22 *apud* Derrida, J. «Fuerza y significación» en el libro del mismo autor: *La escritura y la diferencia*. Tr. de Patricio Peñalver. Anthropos (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, 38), Barcelona, 1989; p. 18, n. 17.

Hablar me da miedo porque, sin decir nunca bastante, digo también siempre demasiado. Y si la necesidad de hacerse sople o palabra estrecha el sentido –y nuestra responsabilidad del sentido–, la escritura de nuevo estrecha y constriñe más la palabra.²⁷

Aquello de lo que quiso hablarnos Tales, ese acontecimiento sagrado por el que todo lo que es llega a ser y del que parece hablarnos como por signos, ha estado siempre ante la mirada atenta del poeta y éste tiene en las palabras un apoyo igualmente sagrado. Su palabra permanece siempre viva, mas siempre muestra oscuridad y no se deja encerrar en determinaciones. Para tratar de descubrir esta oscuridad nos serán de ayuda, para empezar, una de las sentencias que se le atribuyen a Tales de Mileto en Diógenes Laercio, I, 35; ésta

²⁷ J. Derrida, *art. cit.*, p. 18. Es el poeta quien mejor hace evocación de este acontecimiento de lo sagrado; así es como los mejores poetas pueden decirnos, como lo hace Paul Celan, por un lado, aquello que contemplan:

Augenblicke, wesen Winke,
keine Helle schläft.
Unentworden, allerorten,
sammele dich,
steh.

Instantes, de qué signos,
no duerme ninguna claridad.
No-sidos, de todas partes,
reúnete,
y en pie permanece.

O puede poner en relación este trepidar de signos con el trabajo (oficio) que como poeta le conviene, y decirnos:

Die abgewrakten Tabus,
und die Grenzgängerei zwischen ihnen,
weltennaß, auf
Bedeutungsjagd, auf
Bedeutungs-
flucht.

Los tabúes desmontados,
y el ir y venir entre sus límites
empapados de mundo,
a la caza del significado,
del significado-
a la fuga.

(Paul Celan, *Hebras de sol*. Tr. de Ela-María Fernández Palacios y Jaime Siles. Colección Visor de Poesía (Núm. ccxvi), Madrid, 1989; pp. 10-11 (para el primer poema) y 114-115 (para el segundo –en la traducción de este último no sigo la versión de los traductores.)

Este andar a la caza del significado, pero también este andar del significado que huye, llevan al poeta en el vaivén del tiempo junto con lo contemplado y le hunden en la angustia de no saber qué es lo nombrado en este mirar hacia todos lados y que por doquier se encuentra como inefable, como aquello que sólo sabe decir en silencio, callando, de lo que solamente se muestra entre líneas, entre verso y verso, sin convertirse en presencia. Pero esto innombrable e innominado es algo que se encuentra, algo hacia lo cual el poeta va al encuentro, pues le intuye (en el sentido de *in-tueri*: "mirar por y proteger") en la metáfora; así el poeta, sin decirlo, lo dice, pero sólo en tanto "esto" se deja decir y hasta donde es posible mirar.

es: "μέγιστον τόπος. ἅπαντα γὰρ χωρεῖ": "El lugar más grande, pues todo lo contiene."

¿A qué se refiere esta breve sentencia? ¿Qué lugar puede ser éste tan grande como para que "todo" tenga cabida en él? ¿Cómo puede "todo" tener lugar ahí? La sentencia no dice qué es lo que cabe en este τόπος, dice simplemente »todo: ἅπαντα«; ἅπαντα es el genitivo del adverbio ἅπασι; absolutamente todo: lo que es y lo que no es, lo que ya fue y lo que será, todo lo posible y cada una de las cosas que ya han sido; esta "totalidad" *deja lugar*. se "hace sitio" en ella, en este que es el lugar más grande, a todo, todo tiene cabida en este τόπος, lo contiene todo: es infinito e infinitamente grande. ¿Qué es pues este *topos*? Como casi siempre, tratándose de los primeros filósofos, el más antiguo testimonio relativo a esto está en Aristóteles. El problema que nos ocupa, este *lugar* que deja sitio a la totalidad de lo que "ha sido, es y será", corresponde en este autor al problema de la ἀρχή en cuanto que *infinito*, se trata del problema de la *infinitud* de la φύσις. Según él:

ἐπεὶ δ' ἔστιν ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη περὶ μεγέθη καὶ κινήσεων καὶ χρόνον, ὧν ἕκαστον ἀναγκαῖον ἢ ἀπειρον ἢ πεπερασμένον εἶναι, προσήκον ἂν εἴη τὸν περὶ φύσεως πραγματευόμενον θεωρῆσαι περὶ ἀπείρου, εἰ ἔστιν ἢ μὴ, καὶ εἰ ἔστιν, τί ἔστιν.

Puesto que el saber con respecto a la naturaleza es [saber] en torno a la magnitud, el movimiento y el tiempo -los cuales, por necesidad, o son infinitos o concluidos (terminados, definidos, determinados)-, lo conveniente es, pues, que quien se ocupa de lo relativo a la naturaleza, contemple lo relacionado con lo infinito, si es o no es y, si es, qué es.²⁸

Aristóteles nos dice aquí que quienes hablaron (discurrieron) en torno a la *naturaleza* deben o debieron contemplar en sus actividades y entre sus problemas las categorías de espacio, tiempo y movimiento, ya que son éstas las que "conforman" el mundo en su sentido *natural, físico, fenoménico*. Está pensando, pues, que esta *naturaleza* de que se han ocupado los *fisiólogos* no es otra cosa

²⁸ Aristóteles, *Physik*. Felix Meiner, Hamburg, 1987; I Γ (III), 4 202b 30-36. (La trad. es mía.)

que la totalidad de los entes visibles y experimentables por los sentidos;²⁹ en este modo de mirar al ente, supuestamente, habrían de buscar los primeros filósofos, pues para ellos "τὰ δ'ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον"³⁰: "sólo eran entes los sensibles" y, supuesto que consideraban que los entes estaban en perpetuo flujo,³¹ que "a estos [los entes] les es inherente una naturaleza indeterminada y en cuanto entes [ocurre] como he dicho": "ἐν δὲ τούτοις πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐνυπάρχει καὶ ἡ τοῦ ὄντος οὕτως ὥσπερ εἴπομεν".³² Ya el hecho de que Aristóteles nos diga que la *naturaleza* (φύσις) consiste (ἐνυπάρχω), para quienes consideran a ésta en constante movimiento, en ser *indeterminada* (ἀόριστου), es prueba del

²⁹ En este sentido, la *investigación fisiológica* es muy distinta de la πρώτη φιλοσοφία, ésta se ocuparía del πρώτως ὄν, del ser-primeramente, de la *ousia* (cfr.: Arist., *Metaf.*, Z 1 1028a 30), mientras que aquélla se ocuparía de la materia (cfr.: Arist., *Physik*, I B (II) 194b 14). En efecto, la ciencia universal aristotélica, la filosofía primera, parte de la siguiente proposición: "τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν δεῖ καὶ τὴν αἰτίαν εἶναι παρὰ τὰ πράγματα ὧν ἀρχή, καὶ δύνασθαι εἶναι χωριζομένην αὐτῶν": "Es preciso, en efecto, que el principio o la causa esté fuera de las cosas de que es principio, y que pueda estar separado de ellas." (Arist., *Metaf.*, B (II) 3 999a 17-20; la trad. y el subrayado son míos.) ¿Qué habrá sido, en cambio, lo que buscaban los "fisiólogos"? La respuesta ya nos la ha dado antes el mismo Aristóteles: algo interno, algo que vive y pervive "dentro de" (ἐνυπάρχω) los entes, algo que no está fuera ni está separado pero que no es el ente mismo; algo no idéntico al ente sino *diferente*. En controversia con los atomistas, concretamente con Demócrito, Aristóteles señala que en cierto modo tienen razón al afirmar que el ente y el no ente (según su propia nomenclatura; Demócrito diría más bien "lo lleno" y "lo vacío") se dan por igual en todas partes; agrega, sin embargo, que no se entiende entonces *lo mismo* por "ente" en uno y otro caso: donde se da "el ente" se trata de «ἐντελεχείᾳ», del ente actuante, activo, en movimiento, se trata del *ente-siendo*; donde no se da (i.e., donde se da el "no ente"), por contra, se trata del ente «δύναμει», en potencia, y es aquí, en el ente en potencia, donde se da, como meramente posible, el ser y el no ser (cualquiera de los dos "puede llegar a ser" (paradoja): en el sentido de que o bien se da el ente o bien no se da y donde, de no darse, permanecería como no-ente, esto es, como ente-en-potencia); sólo uno de los dos puede "concretarse", sólo uno de los dos puede ser. Pero si "llega a ser", si alcanza a realizarse como *entelequia*, será entonces *ser en movimiento* y un ser tal bien puede decirse que en cierto modo es y no es, a pesar de todo.

³⁰ Aristóteles, *Metafísica*. Tr. Agustín García Yebra. Gredos, Madrid, 1989; Γ (IV) 5 1010a 2.

³¹ Aristóteles dice: "ἐτὶ δὲ πάσων ὄντων ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν" (*id.*, 1010a 7)

³² La versión latina dice "In his vero multa quae indeterminati natura consistit et quae entis, sicut diximus". Como se ve, esta versión traduce ἐνυπάρχει por *consistit*: la *naturaleza* que investigaban los antiguos filósofos *consiste* en la indeterminación, su esencia es la indeterminación, consiste en no saber si ha sido, es o será [cualquier cosa] determinada. El tiempo verbal en que esta *naturaleza* se encuentra es *indeterminado*: como se sabe, el ἀόριστος, el aoristo, en gramática griega, señala, en tanto que categoría del tiempo interno de una acción verbal, esto es, en tanto que *aspecto*, "el fin de un proceso" y puede ser, o bien perfectivo (indicar simplemente la realización de una acción), o bien complexivo (indicar una acción como realizada sin consideración de la duración de la misma) pero, en cualquier caso, este *aspecto* no dice si el tiempo es puntual o durativo (esto depende del contexto), por lo que se sabe que *actúa*, y que *ha actuado*, pero no *desde cuando* ni por cuánto tiempo, ni si está *terminada* completamente su acción. Cfr.: Francisco R. Adrados, *Nueva sintaxis del Griego antiguo*. Gredos, Madrid, 1990; esp. las pp. 389-397.

aspecto bajo el cual el ser de los entes, su naturaleza inherente, era visto por aquéllos: esta φύσις *actúa*, *está actuando*, ha actuado *en el ente mismo*. La segunda parte de la oración, "en cuanto entes ocurre como he dicho", nos remite, según el traductor, Agustín García Yebra (nota 41, p. 195 de la *op. cit.*) a lo dicho en 1009a 32: "τὸ γὰρ ὄν λέγεται διχῶς, ὡς τ' ἔστιν ὄν τρόπον ἐνδέχεται γίνεσθαι τι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἔστι δ' ὄν οὐ, καὶ ἅμα τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ ὄν, ἀλλ' οὐ κατὰ ταῦτο [ὄν]. δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταῦτο εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὐ": "el ente, en efecto, se dice en dos sentidos, de suerte que, en un sentido, es posible que algo llegue a ser desde el no-ente, pero en otro sentido no, y que simultáneamente una cosa sea ente y no-ente, pero no según lo mismo. Pues, en potencia, es posible que una misma cosa sea simultáneamente los contrarios, pero en entelequia no." Lo que es en potencia no es en acto, lo que es en acto es en entelequia, es algo actuante. De manera que los entes *son* sólo en entelequia; son, cada uno, uno y entero (ὅλον) y no se puede decir, cuando son, que son y no son (sino sólo cuando aún no han sido: al "ser" son, sin más). Todo esto lo dice Aristóteles desde el punto de vista de quien examina el ente y sus accidentes, y que ve en esta apariencia de "relatividad" (apenas unas líneas más arriba, de hecho desde 1006a, se refiere a Protágoras; igual que hizo Platón al incluir a Tales y Homero, entre quienes sostenían que las cosas tienen su origen en el devenir, entendiendo por "devenir" el momento en el que las cosas se me hacen presentes *a través de los sentidos*) la razón de ser de los argumentos sobre el ser y el no ser del ente; es decir, que recurre a la misma argumentación de Platón en el *Teeteto* para rechazar la posibilidad de que en el ente mismo y no más allá pudiera estar la φύσις de todas las cosas.

Dado que él (Aristóteles) busca ese ser separado, esa οὐσία -no de *cada ente*, ya que admite que cada ente tiene su propia οὐσία, su propio modo de ser- de la que todos los demás entes debieron recibir el ser; por tanto, lo único que puede encontrarse en los entes viene dado por su **des-com-posición**, su

desmantelamiento bajo las categorías de tiempo, espacio y movimiento; son estos los aspectos que determinan el ser de la materia. La preocupación de Aristóteles (o, más correctamente, el motivo de sus objeciones a los primeros filósofos) respecto de esta *indeterminación de la naturaleza*, supuesto el caso de que "todo fluye y nada permanece", se explica entonces como consecuencia lógica de suponer que sería imposible determinar (*fijar*, establecer) el tiempo y el espacio de esta *naturaleza* (el ser del ente); según él, se convertiría así en una bagatela³³ inaprehensible e incomprensible. El ente no estaría, así, asegurado nunca, *puesto en seguro, efectivamente presente*, fijo, y las ciencias (Arist. pretende hacer de la filosofía una ciencia, la *ciencia primera*) no tendrían con que trabajar, no tendrían *objeto*. Empero, como ya se ha repetido incontables ocasiones (desgraciadamente a cada instante nos sale la idea al paso), no es del ser de un ente cualquiera y en particular de lo que se ocuparon los antiguos filósofos, ellos no trataban de fundar una ciencia (la filosofía) con su respectivo objeto (los entes), sino que intentaron examinar y contemplar a la totalidad de los entes en su más profundo ser propio, en su fundamento. Ciertamente, diríamos que hablan del ser y del no ser del ente, por doquier que éste saliera al encuentro, pero esto no significa que el ente sea y no sea (para ellos) al mismo tiempo el ente del caso (subrayo este aspecto para hacer notar que con ello hago referencia a cada uno de los entes en particular y tal como se nos presentan en la experiencia). Sería muy estrecha la idea de que los primeros filósofos habrían pretendido sostener que las columnas del templo de Atenea eran y no eran al mismo tiempo (habría bastado pedirles que intentaran atravesarlas justo cuando según ellos no eran para hacerlos "encontrarse" con el ridículo).³⁴ Si se nos dice que un ente es y no

³³ Cfr.: Arist, *Metaf.*, 1009b 38-1010a 1.

³⁴ Tal como se cuenta esa cómica anécdota del cínico Diógenes de Sínope, de quien leemos en Diógenes Laercio (Diógenes Laercio, *Los cínicos. Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Libro IV*. Edición didáctica y traducción de Rafael Sartorio. Alhambra (Clásicos del Pensamiento, 10), Madrid, 1986; II, 39, pp. 94-95): "A quien le habla probado con sólidos argumentos que tenía cuernos [porque su mujer le era infiel], le replicó, tocándose la frente: «Yo no los veo.» Del mismo modo, cuando alguien le aseguró que no existía el movimiento, se levantó y se puso a caminar. A otro que disertaba sobre los fenómenos celestes, le preguntó: «¿Cuánto hace que llegaste del cielo?»" Diógenes modifica el sentido de las palabras para ridiculizar a esos que no

es *al mismo tiempo*, naturalmente que se nos estará hablando bajo dos aspectos distintos de "ser".

»El ente es no-ente«, esta frase dice otra cosa que la mera afirmación y negación de una y la misma cosa tal como se me aparece; nos dice, más bien, que "el ser es el no-ser", »lo que es(tá siendo) **es** lo que no es(tá siendo)«, esta proposición es dialéctica. Brevemente expuesta, lo que dice es: «lo que es **es** lo que *no es*»: los dos miembros de esta oración: i) lo que *es* y ii) lo que *no es*, no están relacionados en el **es** como en una *identidad* (lo uno *es igual* a lo otro); en resumidas cuentas estamos ante la enigmática ecuación que dice «A **es** B». La mismidad de la diferencia. ¿De que habla esta relación? Habla del ser y el no ser, pero también del **es**. La esencia de esta ecuación, A es B (que se traduce de ordinario por esta otra: A=B), lo fundamental en ella, es el hecho de *poner en relación, con-juntar, re-unir*, (λέγειν; en una de sus más antiguas acepciones), en una sola expresión, de un solo golpe, lo *diferente*. Supuesto que lo mentado en esta relación es: 'lo que es y lo que no es son lo mismo', esto que es relacionado aparece de pronto presente y en su presentarse son absolutamente simultáneos tanto el ser como el no ser; supuesto esto, quizá podríamos expresar esta proposición en términos aristotélicos como la *manifestación en "acto"* (ἐνέργεια) del mero ser potencial (δυνάμεις) del ente (τὸ ὄν), pues la proposición expresa como siendo *al mismo tiempo* el ser y el no ser, (A=B), nos dice que entre el ser (la ἐντελεχεία del ente, su hacerse presente por *completo*) y el no ser (la δύναμις, el poder ser o no ser del ente) es, se da, una relación que los presenta a ambos *simultáneamente*. Aristóteles cree imposible esta manifestación real-y-efectiva de ser y no ser en simultaneidad pues ve, correctamente, que aquí "ser" y "no ser" no son "lo mismo", sino que uno es tomado en un sentido y el otro en otro. En acto

hacían sino argumentar erísticamente; cuando se le dice que tiene cuernos se alude no a una cornamenta en su cabeza sino a la infidelidad de su mujer, esto es, se le hablaba por medio de metáforas, a lo que él respondió según el sentido literal de las palabras; sobre el problema de la negación del movimiento habría que averiguar a quién estaba escuchando Diógenes que usó como argumento la acción puramente física y no otro argumento.

sólo se da el ser o el no ser, señala (*vid.: Metaf., 1047a 30ss*), nunca ambos. Pero ¿está aquí el "no ser" mentado como "mera potencia" del ente"? La sentencia parece poner, más bien, *en acto* (esto es, *presentar*) tanto al ser como al no ser de lo que es; claro que esta puesta en acto, este presentar de la relación, no tiene que ver con la *presencia*, con el presentar *hic et nunc* al ente o al no ente en su "materialidad" (como objeto presente o ausente: no se presenta "el ente del caso" así como tampoco se hace presente la nada material de un objeto ausente), sino que hace abstracción de cualquier ente en particular y en su presencia fáctica y nos habla de lo que es.

Esta, que llamaré la *proposición de la diferencia* (por contraposición a la famosa proposición de la identidad, $A=A$), dice entonces otra cosa que lo que Aristóteles ha criticado. La proposición de la diferencia habla del ser y el no ser de lo que es porque esto (lo que es) no se está quieto, porque su esencia es el *decaer* y es amenazado constantemente con desaparecer: en su presentarse se da también su *decadencia*; al ser generadas las cosas todas (la totalidad del ente), en su generarse son manifiestamente *decadentes*: si un ente "llegó a ser", dejará de ser, pues el ser le viene de otro lugar, de otra cosa: el ser le *adviene* con la presencia, es presente porque *se da* el ser en él. Así, podría decirse que, al presentarse el ente (A), se presenta igualmente su no presencia (B), su llegar a ser y su falta de ser. Al presentarse el ente en su *consistencia* se presenta igualmente su estado *de-cadente* (esto es, al mostrarse como *ἐντελεχεία*, se muestra también su *consistir*, *ἐνυπάρχω*, mismo que no es otra cosa que su *δύναμις*: el consistir del ente radica en su *poder ser* -o no ser).

Este *estado de-cadente* no es otra cosa que la *Verfallendheit* de que hablé en el capítulo sobre la φύσις. Ahí he dicho que ésta sería, en este sentido, la *Verfallendkraft*: la fuerza que presta asistencia a la cadencia del ente. *Verfallendheit* y *Verfallendkraft* son dos aspectos de un mismo acontecimiento: en

el primer caso se trata del ser propio del ente y el segundo es el poder que *asiste retirándose* en la presencia del ente en su decadencia. Esto último, la *Verfallendkraft*, es *lo mismo* que la *pro-cedencia* del ente, el "desde donde" por el que sale a relucir el ente en la presencia en su *ser ya siempre en estado de-cadente*. Lo que impera y pervive ($\sigma\omega\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\eta$) **en** el ente es la φύσις. La *Verfallendheit* sería, en cambio, *el modo de proceder* del ente mismo: *procede como decadencia* y *pro-cede* de la fuerza que lo impele a *decaer*, *pro-cede* de acuerdo con su *naturaleza* y según ésta muestra su *proceder*: **el ente está de acuerdo con su naturaleza.**

En este sentido, la proposición de la diferencia no enuncia la *id-entidad* del ente consigo mismo, $A=A$, sino que muestra al ente y su *ser diferente*, muestra al ente en su *di-ferencia*, $A=B$. Para comprender el sentido de este axioma podríamos (casi, deberíamos) enunciarlo al revés: $B=A$.³⁵ Lo que no es [ente] (la φύσις) es lo que es [el ente]: *la φύσις es el ente*. El "es" no mienta aquí una identidad, la mera igualdad de algo consigo mismo; esto es evidente ya que la una *es diferente* del otro. No son iguales; no son ambos *id-énticos*. Ambos *se dan*, ciertamente, en **lo mismo** [el ser], pero uno como **presencia** (el ente), la otra como **ausencia** (la φύσις). Lo que el "es" pone ante el pensar es la relación de uno y otra, la unidad de *lo que es* (el ente) y *lo que no es* (la φύσις), es la señal de la reunión de ente y

³⁵ La misma lógica aristotélica (y su traducción al latín por la escolástica) nos permiten este *giro*, como nos explica Javier Echeverría (J. Echeverría, *Análisis de la identidad*. J. Granica Eds. (Colec. Plural/Filosofía), Barcelona, 1987; esp. las pp. 63-66):

A es B es la forma enunciativa heredada del latín, aunque la expresión griega originaria hubiera debido ser transcrita en la forma: *B se dice de A*, o *B se predica de A*. Es sabido que la traducción escolástica *A est B* introdujo complicaciones para la comprensión del auténtico pensamiento de Aristóteles en los *Primeros Analíticos*.

Lo extraño de la frase "*A se dice de B*" (la sentencia latina) se desvanece cuando llevamos a cabo su re-traducción a "*todo B es A*" (el auténtico sentido de la expresión en griego). Si sustituimos «*A se dice de B*» por «*el ente (A) se dice del ser (B)*», tenemos que la *traducción correcta* sería: «*todo ser (B) es ente (A)*». Esta proposición dice tanto como «*todo ser es ser generado*» y ¿qué otra cosa es "ser generado" sino *pro-venir-de*, "devenir hacia"? Así es, efectivamente, *todo lo que es es [ser en] devenir*.

no-ente, no la unidad que hace del ente un ente "completo", cerrado, igual a sí mismo y para sí mismo, sino la unidad del ente con aquello de lo que *de-pende*, mienta al ente en su *ser-de-pendiente*; no enuncia la identidad sino la unidad de lo recogido (el ser) con lo desplegado (el ente).³⁶ Esto quiere decir que con la palabra "ente" se mienta aquí *todo* aquello de lo que puede predicarse el "ser" (las columnas del templo de Atenea *son*, un poema recitado en el Ágora *es*, los pensamientos *son*, el cambio *es*; todo lo que de algún modo *es* es ente, pues ha llegado a ser y no ha sido siempre).

Así, pues, el acontecimiento al que asiste Tales de Mileto, en su calidad de φιλο-σόφος, no es el de la identidad del ente consigo mismo, sino aquel en el cual se muestra la relación del ente con su *naturaleza*, asiste a la *diferencia* del ente. En su pararse a pensar el ser del ente y, así, contemplarlo, lo que el amante del saber recoge (ve en su recogimiento) es el ser ente del ente y el no ser ente del ente *simultáneamente*. Investiga el *pro-ceder* del ente y el *proceder* del ente, el "desde dónde" *pro-cede* el ente y el cómo *procede* el ente (cómo se comporta, cuál es su carácter, su consistencia), pregunta por el devenir del ente, por su modo de advenir a la presencia, pregunta por su ser. Se resuelve así la duda de si Tales es o no filósofo del devenir; la respuesta será, naturalmente, afirmativa. Pero no es sólo esto lo que se resuelve en la explicación de la proposición "B es A", también se hace claro que ésta es incluso *anterior por principio* a la que la tradición metafísica (ciertamente *no* desde Aristóteles, sino más tarde) da como axioma supremo y fundamental en el conocimiento del ente (esto es, en la investigación de "lo que es"): el principio de identidad, $A=A$. En efecto, lo que esta proposición enuncia es que el ente es él mismo lo mismo para sí mismo y consigo mismo, pero el ente no debe el ser a sí mismo, luego entonces, la proposición dice del ente que éste "es" y que no es "otro" que él mismo, es idéntico, pero *nada dice*

³⁶ Consúltese a este respecto (sobre el principio de identidad y el "fundamento" que le corresponde) lo dicho por F. W. J. Schelling en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*.

de *lo fundamental*, del ser; no dice *por qué* (en virtud de qué) es el ente lo que es, de(sde) dónde ha llegado a ser, cómo es que es "lo que es". Esta proposición no pregunta por el ser del ente, *parte* del hecho de que éste es, lo da por sentado, *después* duda de él (del ente, no del ser) y pone, finalmente, la esencia del ente en la conciencia, encuentra en ésta su *razón de ser*. El principio de identidad no pregunta por el *pro-ceder* del ente, es más, ni siquiera toma en consideración este *pro-ceder*, sino que quiere ver al ente como pura *ἐντελεχεία*, como ser actual, completo, presente, asegurado, "estático" (como *presencia actual*). Mas, por supuesto, ya aquí hay problemas, ya que la *entelequia*, el ser en acto (*ἐνέργεια*) del ente, es *pura acción* (como las palabras mismas lo dicen), sólo que el investigador de la naturaleza (física), en su calidad de científico, *su-pone* al ente como estático (supone que hay un momento en el que se puede aprehender al ente tal cual es en cuanto ente), cree que puede verlo "inmóvil" (*ἀκίνητον*), conjetura que requiere su investigación para calcular, pre-ver hechos futuros y sacar provecho del ente (pretende estar por encima del ente, dominarle), ejerciendo así violencia sobre éste.

No es, empero, de extrañarse la traducción que lleva a cabo la escolástica de la proposición *B es A* por *A es B* y después por *A es A*; ya aquí el ser es *desplazado* por el ente, por que se da prioridad al análisis del ente en cuanto ente, el ser es *des-plazado* a segundo plano: *A es B*, y luego oculto: *A es A*. Es esta la raíz del olvido del ser, es esta la contrariedad que funda la metafísica: *el desplazo del ser por el ente*. Sin embargo, como ya el mismo Heidegger reconoce más de una vez, este ocultamiento *pertenece* al destino del ser, es un riesgo que el ser mismo corre. ¿Por qué? Porque en su presentar al ente el ser mismo se oculta. Si, por un lado, el sentido original de la proposición que reúne al ser y al ente es: *B es A*, ya desde aquí puede verse que la proposición va contra el sentido natural en que aparecen las palabras (*A primero, luego B*), de ahí que se le haya desplazado por una más "natural": *A es B*; esto es, que ya desde aquí, en el mero "ordenamiento *natural*" el lugar del ser está *después* del lugar que ocupa el ente

(como Océano, padre de los dioses, cuya morada esta en los *confines* del mundo), solo que se trata del *con-ceder* del ser al ente, el ser es lo que se retira, lo que, al mostrar el *proceder* del ente (pues éste requiere de la presencia para ser), *cede lugar a éste por el bien* de él mismo, esto es, por el ser mismo: *al ser pertenece el dar(se)*, es el *don* (δῶρον) por excelencia y es el bien que se oculta en el ente.

Quizá en ello radique el sentido de la sentencia, adjudicada a Tales, según la cual se nos conmina:

φίλων παρόντων καὶ ἀπόντων μέμνησο³⁷

Recuerda al ser amado [al amigo], junto a [en presencia de] los entes y a partir de [por medio de, a causa de] los entes.

El ser amado, el amigo, es lo que (a quien) se quiere, a quien se busca, procura y pide "παρ' ὄντων" y "ἀπ' ὄντων", en presencia de lo que es, junto a ello, cerca y lejos de ello, a causa de que se está *en el medio del ente*; se busca por doquier en el mundo al amigo. Quien recuerda y piensa en esto que bien se quiere (un amigo), piensa en lo *benévolo*, en el bien querido; se atiende así al bien del ente (al bien de algo que es), se busca aquello que se inquiere (*quae-rere*, en lat.) y que se pregunta (*quae-stionis*, en lat.) en el todo del ente: el modo de ser más adecuado, el modo de ser propio del ente. En el acto de pensar en lo que se quiere bien nos sale al encuentro la totalidad del ente, el ente en total, en donde encontramos que su ser es el mismo que el nuestro. Ora aquí, ora allá, nos encontramos siempre ya con el ente en este buscar que suceda lo más agradable: encontrar alguien con quien podamos concordar, buscamos encontrar lo más querido («ἴδιστον οὐ ἐπιθυμεῖς τυχεῖν», dice otra de las sentencias atribuidas a

³⁷ Stobeo, III 1, 172 *apud* Snell, B., *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*. Heimeran, München, 1952; (iv, 2) p. 101. DK 10 [73a] 3 δ 2., p. 64. La traducción de Snell dice: «Denk an deine Freunde, ob sie da sind oder fort»: «Piensa en tus amigos, si están ahí (cerca) o (más) lejos.» (Las traducciones del griego y el alemán son mías.)

Tales³⁸). Así, un trabajo que a primera vista parece irrealizable, infinito: hallar el bien del ente en el todo del ente (lo mejor de entre todo lo que es) es, ciertamente, tarea ardua y difícil, pero conlleva el más preciado premio: la cercanía de lo que se quiere. Indudablemente, es el sabio el indicado para inquirir este bien, es él quien debe pararse a pensar el ser del ente en total y reconocer el momento adecuado, la oportunidad, el lugar conveniente;³⁹ el sabio tendría así la tarea de reconocer el momento oportuno (el momento justo) en el que, en el aparecer del ente, se muestra lo ausente (lo que *a todos nos hace falta*), sería él el encargado de atestiguar, de **presenciar** este acontecimiento en el cual la consistencia del ente muestra su oscuridad, su ausencia, muestra su *no tener lugar en la presencia* (pues, por el contrario, lo "presenciado" es el ente): al estar presente él mismo en este acontecimiento que tiene lugar en el tiempo y en el cual una presencia se muestra (el ente) y una ausencia se oculta (el ser), se prepara el sabio a meditar, a pensar en esto que "no se ve", que no es fenómeno alguno (*φαινόμενον*); en este pensar (intuir) lo ausente contempla, pues, el sabio, el *no-lugar en lo que tiene lugar* (más adelante se hará esto más "claro"), contempla el no-ser(-ente) en lo que es(-ente; porque todo lo que es es *siendo ente*): contempla la *naturaleza* del ente, el ser de todo lo que es, el ser del ente.

³⁸ *Loc. cit.*, (iv, 10). La trad. alemana: »Das Angenehmste ist, zu bekommen, was man wünscht«: «Lo más agradable es conseguir lo que se quiere.» (Ambas trads. son mías.)

³⁹ Como aconseja Pítaco de Lesbos, otro de los Siete Sabios: "καίρῳ γινώσκει". (*Id.* (v,1), p. 102.)

§ 3. La metáfora *in absentia*.

Es tiempo ya de volver al punto de donde partió la exégesis de la proposición de la diferencia. Este punto es la digresión aristotélica sobre aquello que debían contemplar los "fisiólogos" en sus investigaciones, éstos –dice Aristóteles– debían tomar en cuenta las categorías de tiempo, espacio y movimiento, puesto que se ocupaban de la naturaleza. La exégesis nos ha llevado, sin embargo, a las siguientes dos conclusiones: a) lo contemplado por los primeros filósofos (que postularían un principio material, pero que es también principio de movimiento) no es la naturaleza en cuanto mera *composición* de la materia, sino que estaban dedicados a la contemplación del ente en total y a su *pro-ceder*; b) asimismo, la afirmación de que *todas las cosas se mueven* (postulado implícito en el "principio" elegido), no dice que el ente sea y no sea al mismo tiempo idéntico consigo

mismo (que no sea él el ente que es: esto es, visto desde las categorías físicas que "lo descomponen"), más bien habla del *proceder* de todo ente, busca comprender la decadencia del ente y la fuerza que le presta ser en este su estado de cadente. Así, según nuestra primera conclusión, si se está contemplando el mundo (éste no es otra cosa que la totalidad de lo que "es"), mas no en su *descomposición* en tiempo, espacio y movimiento, sino en su perfecta unidad (donde, por supuesto, estas tres categorías se dan en un solo acto, el acto en el cual el ente se hace presente): contempla la totalidad del ente en su *naturaleza*, en su φυσικς. Esta *naturaleza* nos conduciría, por el lado de la argumentación aristotélica, a considerar el problema del infinito (según Aristóteles, las categorías que descomponen al mundo: tiempo, espacio y movimiento, exigen la consideración del infinito), problema en el cual, no obstante, no entramos, pues surgió la duda de si los primeros filósofos habrían considerado a la *naturaleza* siguiendo estas categorías o de otro modo. A este respecto citaba yo la frase, atribuida a Tales en las *Sentencias de los Siete Sabios*, que dice: »μέγιστον τόπος· ἅπαντα γὰρ χωρεῖ«. Pues bien, quizá ahora se nos haga más claro el sentido de la misma, tomando en cuenta todo lo expuesto.

En primer lugar, la sentencia nos habla de "el lugar más grande". Hablar de "lugar", τόπος, no necesariamente nos remite al espacio (que es la referencia más "directa" y ordinaria), a la magnitud espacial (μεγέθη), que es, digamos, la extensión del espacio (sin tomar, todavía, en cuenta las otras categorías) donde "cabrían" las cosas, donde todo caería como en una bolsa; sin embargo, la palabra *topos* designa además de un lugar, el sitio donde algo es o se encuentra emplazado; además de esto, *topos* es el lugar y la ocasión de que una cosa se haga, se dé, llegue a ser, designa el lugar para que algo acontezca; esto es, que señala también a todo aquello que *tiene lugar* en el tiempo, que acontece *in loco*: el lugar es el momento (en contraposición: si una cosa no se da bien, si no llega a realizarse completa, en toda su extensión y plenitud, no era entonces ni el lugar ni

el momento apropiados al caso), el lugar es el "entonces" (*luego*, según usos del español antiguo), es *lo circunstante* para que el plazo de lo aplazado se cumpla, la circunstancia por la que algo viene a ser *oportunamente*, justo a tiempo, es lo que *circunda* y *rodea* el darse de lo que acontece en el momento justo, el *topos* es, pues, *el tiempo de lo que se da a tiempo*. (Con ello la sentencia cumpliría con dos de las tres categorías aristotélicas para acercarse a la investigación de la naturaleza (pero vistos, naturalmente, de otro modo), que sería el θεώρημα de aquellos que se ocuparon de (πραγματεύομαι) la φύσις.) Resta preguntar entonces: ¿de qué habla la sentencia en su segunda parte? Del movimiento. De éste nos habla el verbo χωρέω. El verbo aparece en la sentencia en sentido impersonal (3a. pers. del sing.): χωρεῖ: "deja sitio", "cede", "va", "se adelanta", "contiene", "hay sitio"; etc. Todas estas son posibles acepciones de χωρέω. ¿A qué deja sitio, para qué hay lugar en este ceder que se abre? Para lo que ad-viene a tiempo, para lo por-venir, el τόπος se está ampliando siempre, rompe sus propios límites, extiende sus fronteras, pues da tiempo a todo, a todo deja sitio. Dado que "en todas partes deja sitio", nada sucede fuera de este *lugar*; la línea que éste traza, el límite que éste impone, "corre a través de todo": "διὰ παντὸς γὰρ τρέχει"⁴⁰ Ciertamente, como el Océano, circunda todo ser y fluye inundándolo todo, es el poder ser actuante en las cosas y a todas las alcanza, las toca, las cubre.

Esto hace de este τόπος un lugar *infinito*, sin límites. El τόπος es *simultáneo*⁴¹ con lo que tiene lugar en él; en este paraje "todas las cosas tienen su tiempo" y se

⁴⁰ DK 11 A 1, p. 71; D. Laércio I, 35. (Se trata de otra de las sentencias atribuidas a Tales; la trad. es mía.)

⁴¹ Entiendo aquí lo *simultáneo* según las explicaciones que del término da Hans-Georg Gadamer (H.-G. Gadamer, *Verdad y método*. Tr. de A. Agud A. y R. de Agapito. Eds. Sígueme (Hermeneia, 7), Salamanca, 1984; esp. las pp. 173ss); según él, en la simultaneidad de la experiencia estética "toda mediación queda cancelada". Por supuesto, asumo que el asistir como θεωροί a la contemplación (θεωρία) del *acontecer de la pro-cedencia* es un acontecimiento estético; se asiste a la creación (ποίημα) de una obra de arte (*Kunstwerk*): el ente. Esta contemplación se lleva a cabo como *intuición* del actuar (*Werk der Kunst*: lo que *el arte obra*) de esta φύσις *en diferencia*; de ahí que sea (a pesar de mirar al ente) intuición de lo *in-mediato*.

hacen presentes, participan del acontecer y se hacen plenamente presentes, se hacen lo que son. Este "lugar" no es, empero, *anterior* en ningún sentido al aparecer de lo que se hace presente sino que ambos, el lugar y lo que se hace manifiesto, *están* en donde mismo *simultáneamente*, no "son" al mismo tiempo sino en el mismo "lugar", son uno en el mismo tiempo: el lugar (y el tiempo) en el que "algo" se hace presente es lo mismo con "éste", pero no es idéntico: la cosa sólo es si *tiene lugar* y sólo *habrá lugar* (se dará lugar) si algo (cualquier ente) acontece.⁴² Por tanto, este lugar en el que todo ente se da no es, ni con mucho, la *categoría suprema que ordene la realidad* (que las cosas tengan lugar dentro de este espacio no significa ningún *orden*, puesto que no hay "otro" lugar ni otro "modo" de llegar a ser que éste: no hay nada que se parezca a un "caos" o un estado *previo* al orden), ni es ningún *género supremo* en el que las cosas "caigan" como en un cajón en el que esté todo bien ordenado, no es siquiera principio alguno, si principio quiere decir "ser-anterior" al ente y que sería su "origen", **este lugar no es nada**, nada determinado ni determinante, es, incluso, hasta cierto punto, dependiente él mismo de aquello a que da lugar, en el sentido de que hay una *mutua* dependencia, una *mutua pertenencia*: este *topos* no es nada fuera del ente ni el ente es nada fuera de éste: no hay más lugar que el lugar del ente, no hay más ser que el ser del ente.⁴³

En efecto, no debemos aguardar más esta meditación: el *τοπος* en el que cada cosa (cada acontecimiento, cada "llegar a la presencia" de lo ente) tiene su lugar y

⁴² "...porque se da simultaneidad entre entre fundamento y consecuencia para hacer así que las cosas surgan, que lo ente sea, por eso no hay simultaneidad entre lo ente. Ninguna cosa se da al mismo tiempo que otra. Si se diera, ya no sería «otra», sino ella misma (transformación temporal del principio leibniziano de los indiscernibles). Cada cosa tiene *su* tiempo, ya que éste no es sino el despliegue del fundamento en las condiciones, en cuyo contexto adviene la cosa. El tiempo es el verdadero *principium individuationis*." Félix Duque, «El tiempo del fundamento», en *Er, Revista de Filosofía*. Año VIII, 1994, 12/13, pp. 193-194; Sevilla. Aunque parece haber contradicción con lo que yo digo, esto es un amera apariencia; Duque niega *simultaneidad* a los entes unos respecto de otros, pero admite que cada cosa tiene *su* tiempo y es de esta *simultaneidad* de la que yo hablo, de la cosa con *su* tiempo.

⁴³ Vid.: Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1994; § 3, p. 9: "Sein ist jeweils das Sein eines Seienden". (Heidegger, *SyT* (1987) p. 18: "Ser es en todo caso el ser de un ente.") No es este el lugar para exponer las diferencias entre mi propia frase y la de este gran filósofo.

su tiempo, no puede ser otro que aquél por el que el ente es: su ser. El ser, empero, no es nada, ni está más allá, ni es algo separado, ni es "lo primero desde donde" el ente llega a la presencia, viene a la luz: el ser no es *otro* que el ente. Ser y ente son lo mismo. Esta mismidad no es, hay que ser claros, la mismidad de lo idéntico, sino *lo mismo* que hace posible el llegar a ser del ente (por tanto, es ajeno a toda categoría, a todo género; es *conditio sine qua non* de todo "ser-categoría", de todo "ser-género", "ser-causa", "ser-principio", etc.) y que sólo en el ente y en cuanto ente tiene lugar, sólo ahí se da, sólo ahí es. El ser es el *sin-sentido* a partir del cual las cosas pueden adquirir sentido: en él no hay ningún sentido predeterminado (ni el de ser ordenado(r) o siquiera factible de ordenarse; no es él el ordenado(r) sino que las cosas mismas se dan en el momento que les corresponde): todo preguntar por el ser es, en cambio, ya un buscar sentido en él (pero éste no se encuentra -si se encuentra- en el ser sino en el ente: es éste el que resulta ordenado por el sentido dado), todo preguntar pretende impregnar de sentido al ser.

El ser (este *topos* en el que todo lo que es, ha sido y será tiene lugar) no tiene sentido porque no es ni está, por principio, determinado ([el ser] "es" [está] antes de toda determinación) ni puede "llegar a ser" él mismo algo *con sentido*, pues es anterior a todo sentido, es condición de posibilidad de *todo* (dar) sentido;⁴⁴ (todo "sentido" y todo "dar sentido" tiene lugar con respecto a algo que ya es): el ser *da* y *abre* todo sentido.⁴⁵ Quizá se pregunte: ¿cómo pues se puede hablar del ser-sin-sentido? Respuesta: por metáfora. En efecto, si el ser es el sin-sentido y todo hablar del ser es un "(dar) sentido" a lo que por esencia carece de ello, entonces todo discurrir en torno al ser, todo pensar, razonar, hablar del ser (en el doble

⁴⁴ Así pues, esta "anterioridad" sólo es tal para quien "busca (dar) sentido" a lo que es (para todo el que pregunta por el ser, diríase. He aquí la dificultad de comprender el ser *sin separarlo* de aquello a lo que da lugar.) , pero no es anterior "en sí", ni "esencialmente" ni en sentido alguno, desde el ser mismo.

⁴⁵ *Cfr.*: Jaques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas.» ensayo recogido en la obra del mismo autor, *La escritura y la diferencia* (Tr. Patricio Peñalver. Anthropos (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, 38), Barcelona, 1989; pp. 102 a 210.), esp. las pp. 185-194.

sentido del **ex-poner** el ser y el oír lo que éste nos *dice*) llevará siempre al ser de un "lugar" (el lugar que le es propio, el no lugar, la metáfora, la ausencia) a otro (hacia la presencia, hacia la aparición fenoménica –esto se dice en alemán: *Erscheinung*– en la cual se da lo que brilla (*was es scheint*): hacia lo ente; discurrir en torno al ser con la pretensión de explicarlo, de "hacerlo claro", lleva al filósofo del ser al ente y hace violencia al ser al intentar presentar su ausencia – imposibilidad esencial–); de ahí que todo hablar del ser sea un μετα-φέρω, un transportar el ser, un trastornar el ser, es un tras-lado del ser (pero es, también, un volver sobre él y un volverle a traer al habla.) El decir del ser *hace metáforas e hipérbolas* (la υπερ-βολή es "el acto de lanzar por encima o más allá" y un "aplazamiento"⁴⁶) da sentido y arroja al ente, le lleva hacia el lugar que le corresponde y lo emplaza (le hace lugar): el ser cede lugar al ente (quedando así aquél "por detrás" (μετά) del éste) entre (μετά: en su primera acepción, adversativamente) los demás entes. Al hacer metáfora de sí mismo, el ser queda ausente en el aparecer del ente, concede la presencia al ente y queda a sus espaldas.⁴⁷

Entiéndase, por tanto, por "metáfora" una *trans-ferencia*, un tras-lado de una "cosa" [un ente] de un lugar a otro. Lo que una cosa (cualquier cosa que sea; esto es, todo ente) es, es **ser-trans-ferido**, trasladado de un lugar a otro a través de un **giro**, de un **des-plazamiento** por el cual (o "según el cual", puesto que hablamos de un acontecer) el ente viene a la presencia desde la ausencia; esto es, que en este des-plazamiento del ente de un lugar a otro viene éste (el ente) a ser generado, es traído a la luz, tiene lugar ahí, en el aparecer donde se muestra, donde surge. Este des-plazamiento pone por ello en evidencia al ente. En consecuencia, se ve el ente, ya desde su aparecer, **desplazado** de su lugar

⁴⁶ *Diccionario Griego-Español*. Publicado bajo la dirección de Florencio E. Sebastián Yarza. Ed. Ramón Sopena, Barcelona, 1984; 941 pp. S.v. υπερβολαδην. (En adelante *DGE*.)

⁴⁷ *Vid.*: Rovatti, Pier Aldo, *Como luz tenue. Metáfora y saber*. Tr. de Carlos Catropi. Gedisa (Serie CLA DE MA, Filosofía), Barcelona, 1990; 177 pp. Asimismo, *vid.* Heidegger, M., *La proposición del fundamento*. Tr. y nota de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Eds. del Serbal (Colec. Odós, 3), Barcelona, 1991; 200 pp. (esp. la Lección VI.)

propio (su origen, su fuente originaria): su "sentido propio" (su ser) es ya desde éste momento (desde que es arrojado) un "sentido figurado" un sentido formado, representado, fingido (del lat. *fingere* : 'amasar, modelar, dar forma'):⁴⁸ se le entrega (el ser [le] entrega) una manera de ser. De ahí que sólo se pueda hablar "en sentido figurado" [haciéndose una imagen], metafóricamente, esto es, por medio de un des-plazamiento —cada ente se constituye como un des-plazamiento— del ser, que habla de lo que ha llegado a ser, de 'lo que es' y no de lo que no es ente alguno; de lo no figurado, de lo no figurable —de esto calla el ser. De ahí también, que no sea posible hablar del "sentido propio" de lo que es, pues este sentido *no se da* , no es, carece de sentido.⁴⁹ Sólo puede ser dicho el discurrir de lo ente, sólo se puede decir el ser (metaforizado) de lo que es. **En el ente habla el ser** [como metáfora del ente]; *habla el ser* como "lo que da sentido" (entrega ser) al ente, en la medida en que *muestra* al ente *como lo que es* . El ser *dice* , en este sentido, *todo lo que hay* que decir [i. e., «el ente es»] *sin decir palabra* . **El ente, en cuanto ser des-plazado, metaforizado, es el acto de habla del ser.**

*El decir del ser es, pues, un decir del ente y un callar del ser: el lenguaje del ser es el ente, en él guarda silencio el ser y (se) dice lo otro, lo di-ferido, lo diferente, su no-ser, el ente. El pensar del ser va por ello *avant la lettre* de la metafísica; ésta se nutre de la fuerza de la presencia, de lo presente (lo *prae-sens; prae-sens, -sentis* , es participio activo del verbo *prae-esse* : 'presentar', 'poner delante', 'mostrar'; en todo caso se trata de lo "puesto ante la vista", lo hecho manifiesto como fenómeno, aquello que se presenta y emplaza al alcance de la mano y que sólo se piensa (en) este aspecto, como lo *fenoménico*), mientras que aquél, el*

⁴⁸ Véase el DCECH, *sub voce* **figura** y *sub verbum* **fingir** .

⁴⁹ Es significativa aquí la aseveración que hace respecto de lo metafórico José Luis Martínez-Dueñas (J. L. Mtz.-Dueñas, *La metáfora* . Octaedro (Lenguaje y comunicación, 4), Barcelona, 1993; p. 58): "La utilización de lo metafórico, de lo imaginativo o del significado figurado [que, en todo caso sería aquí **el ente**], siempre conlleva la noción de algo que no se acomoda a un uso esperado, *la percepción de la ausencia de una precondición* [en nuestro caso, ésta sería **el ser**]" (El subrayado y los intercalados son míos.)

pensar del ser, querría pensar al ser en su *no ser ente* y en su *ser ausente*, esto es, en su *ab-sentia*, en su ausencia, absolutamente libre y liberado de la presencia y de (del, de lo) presente, pues el ser *difiere* a lo presente, se mantiene alejado de lo presente en su gesto de con-ceder presenciante (dador de presencia) que da-sentido, que hace surgir, que da fondo y permite concebir (en cualquier sentido y en todo sentido) al ente.

Este "hacer" (ποιείν) metáforas del ser no es, empero, un mero *trasponer* el ser de la presencia a la ausencia, que haría del ser lo in-visible y del ente lo visible; esta imagen pertenece propiamente a la esencia de la metafísica, sino que el ser es lo que lleva al ente a la presencia, es lo esenciante en el ente y no meramente ausente (que en cualquier momento pudiera hacerse presente, "fijándose bien" digamos), el ser es aquello a lo que pertenece el ser ausente, es la ausencia. ***El ser es metáfora in absentia.***

"Presente" y "ausente" mientan aquí "cosas"⁵⁰ diferentes: lo presente es siempre ya lo susceptible de sentido, lo que al presentarse es percibido y queda anclado al presente, es captado, recibido, *sentido* en la presencia; en tanto que de lo ausente no se puede decir nunca que "es" (sólo se puede decir *lo que es*; esto es, el ente), si se pudiera decir dejaría de ser ausente (incluso si su pretendida "presencia" no se diera sino en la reflexión, ¿cómo podría lo ausente re-flejarse, encontrar un reflejo suyo en el entendimiento?). Siempre hablamos de lo que es y no del ser (el ser "no-es"), el ser es ese silencio que queda siempre "por decir", lo

⁵⁰ Más que "cosas" (aun cuando ya aquí las comillas son una advertencia de que debemos tomar con pinzas esta palabra), querría hablar de "estados de cosas"; sin embargo, estas palabras, "estado de cosas", habla en español de un "estar" que, naturalmente, liga directamente con el "presentar". La palabra alemana para el caso es un poco más clara: "estado de cosas" se dice ahí: *Sachverhalt*: el modo como la cosa [cualquier cosa en cuanto *asunto* del pensar], *Sache*, se comporta, *verhalten*. Esto permitiría "ver" en el ser (un "ver" que no es un presentar-lo-presente sino un meditar-lo-ausente) ese perpetuo estado de movimiento (el ser es siempre ya *con-cediendo-ser* al ente, esto es, ocultándose apenas se le intenta pensar) del que surge todo lo que es y que constituye un acontecer (acontecer que presenta al ente, nunca al ser): un presenciar lo otro que él mismo.

que en todo decir aguarda y se guarda (se conserva) como lo no dicho, lo silenciado, lo elidido en todo decir: el ser se retrasa (no tiene tiempo) en la presencia, es *lo reservado*⁵¹ y lo *di-ferente* (como verbo transitivo aquí: lo que difiere, lo que ejerce la acción de *diferir*).

El *discurso* del ente, por otro lado, sigue su *curso* hasta desembocar en su abundancia, en el mar al cual todo ente acaba por llegar en su *discurrir*. Este mar es el lugar en el que todo lo que es encuentra su lugar propio: la *f fuente originaria* de donde ha brotado.

Esta *origo fontium* de donde ha brotado el ente es la misma de la cual se aleja, desde la cual cae manando; la fuente es *siempre diferente*, es siempre la fuente de cada ente (en ese sentido, la fuente abre la posibilidad al ente para que éste se encuentre, sea encontrado) en su lugar. El ente no regresa a la *origo fontium* sino tras un largo *rodeo*: filtrándose en la tierra. En este *rodeo* el ente pierde su tiempo, este giro es pues su *demora*.

La fuente, empero, no está "en otro tiempo" –antes de todo ente–, sino que se la intuye en tanto –mientras, entre tanto– se da aquello de que es fuente. En el origen, el acontecimiento por el que el ente viene a la presencia [la φύσις] y la presencia que muestra el proceder de este acontecimiento [el ente] son lo mismo: *el tiempo de la presencia del ente es el lugar del acontecimiento*: el ente adviene a la presencia al tiempo que [se] da el acontecer de la pro-cedencia. El ente y su pro-cedencia (su origen, su fuente) tienen lugar donde mismo. La presencia del ente es el acontecer de la pro-cedencia como ausencia. La presencia proviene de la ausencia.

⁵¹ Recuérdese lo dicho en torno a la φύσις como *en-ser* del ente, en tanto que *lo dispensado* en el ente.

Al ente siempre se le hace tarde: le acontece la tarde (el ocaso) en carne viva; siempre pierde el tiempo y no está nunca a tiempo en casa sino que se la pasa errando. Errar que es un error, un estar siempre en otro lugar, un lugar que no es su morada.

El ser no es pues ni ente ni nada, es la *ausencia que difiere*; el ser es, como bien dice Jaques Derrida (en un artículo en el que critica esa búsqueda frenética de la metafísica por encontrar la palabra "única y correcta" que nombraría el origen de todas las cosas), *»Physis en diferancia«*.⁵² En lo *di-ferente* de la *φύσις* habla el ser como *metáfora* (esto mismo, el "como" nos lo hace ver, es ya un *τρόπος*, un giro *diferente*). Por supuesto que no se trata de un mero *ir* de lo literal a lo *figurado* (no hay "figura" alguna del ser): que el ser hable como metáfora no significa que *ponga otra cosa en lugar* de a sí mismo, no habla el ente *cuando debiera* hablar el ser, el ser no aparece ni habla de sí mismo en lugar alguno: él *es el lugar del ente*, el ahí del ente, el *τόπος* donde éste se presenta; no es *lo otro* donde *debiera* ser *lo mismo*, no hay ni un "es" ni un "deber ser" del ser, el ser no obedece a ninguna regla ni a ley alguna, no puede ser *ordenado* por ningún saber ni lleva un orden en su propio ser, no *es* ni *se ordena*, ni llega a ser ni ha sido, pues justamente de *ello* (y de todo) *difiere*: de todo *decir* y de todo *hacer* es el ser lo *diferente*. De ahí que se hable de "ello" siempre sin poder decirlo, siempre callando; de ahí que todo decir sea siempre *metáfora del ser*, un decir del ser en el que éste calla, un *con-ceder* la palabra, la voz, la luz, la presencia, a lo otro; un decir que siempre dice "lo que es" y calla "lo que no es".

⁵² Jaques Derrida, «La *différance*», artículo reunido en la obra del mismo autor *Márgenes de la filosofía*. Tr. de Carmen González Marín. Cátedra (Colec. Teorema, Serie Mayor), Madrid, 1989; p. 53. No hay error en escribir "*diferancia*" (*différance*) en lugar de "*diferencia*" (*différence*); Derrida quiere marcar con ello que no se trata de una letra impresa (lo que haría la diferencia), de lo legible, sino de un acontecer en el que está envuelto el decir que resuena: al decir *différance* resuena algo *diferente* (propriadamente, debiera decir *di-ferante*), resuena aquello que *difiere*, y no lo meramente distinto. *Différence* y *différance* "se dicen" igual (suenan igual al pronunciarlas en francés, son homófonas), pero no dicen lo mismo (la *différence* es clara como signo escrito mas, en cuanto tal, es como una flor seca en medio de un libro, mero signo; la *différance* no es nunca algo claro y cada vez que se la pro-fiere —sólo es en cuanto pro-ferida— requiere de ser escuchada y meditada, vuelta a pensar tras cada "ser dicha").

El acontecer del ente en su proceder, la procedencia del ente en cuanto que consistencia (en alemán: *bestehen in*) de éste, el acontecer de la procedencia es, por igual, el acontecimiento metafórico y el acontecer de lo metafórico, ya que en este acontecer, en este tener lugar el ente, en este dar[se] [del] ente a la presencia es el ente llevado (dado, arrojado) de la ausencia a la presencia, desde lo *ab-soluto*⁵³, desde lo *ab-solvente*.

El acontecer del ente en su procedencia es una **metáfora *in absentia*** dado que **falta** [no "se da" sino que "da"] aquello de lo que el ente es metáfora: *se echa en falta* a la φύσις, se la requiere, resulta necesaria en el acontecer de lo que procede (en el aparecer del ente). En la metáfora *in absentia* sólo se dice la metáfora (la figura del lenguaje, esto es, el ente –pues es éste lo expresado en el acontecer) y se elude aquello de lo que esto (que se dice) es metáfora; se dice **lo que es** (lo metaforizado, lo trans-portado, el ente) y no **aquello de donde proviene**: el ser. Esto que se echa en falta no es, no constituye, una retirada del ser ni ante la metáfora (el ser se dice –por el ente– como metáfora), ni ante lo metafórico (el ser mismo, en cuanto *lo que hace metáforas*); el ser no se retira ante el ente y no lo hace por que no se ha presentado, no se presenta (cosa que acontece con todo ente), sino que es ya de por sí ausente, falto de todo presentarse. Esto que se echa en falta es lo que requiere todo presentar(se), lo que toda presencia necesita.

Todo decir del ente (que es un decir metafórico, figurado, del ser) es metáfora; metáfora de lo metafórico, tropo de lo trópico.

Sólo a través del enigma metafórico (la nada –el ser, el abismo– que difiere al ente) entran en acción (actúan, se hacen presentes) el sentido y la identidad del

⁵³ Lo *ab-soluto* está excluido de toda relación y absuelve (suelta, libera), lleva a buen fin y concluye irrestrictamente aquello que libera.

ente, dado que este enigma, esta metáfora es la [¿"lo"? ¿"quien"?] da lo uno y lo otro, es la que transporta al ente de la ausencia a la presencia, del sin-sentido al sentido, del no-ser al ser. La metáfora «hace al ente» en su decir expresivo, dice al ente desde su propio silencio. El aparecer del ente, su parusia, implica entonces (o esconde) un desplazamiento, un desplazarse del ente de un "lugar" (el no-lugar, la ausencia, el abismo) a otro: **el tiempo**. El ente entra en el tiempo y esto es su *desplazamiento*, su *constitución desplazada*, su ser arrojado, proyectado.

Lo esencial, lo propio, lo fundamental del ente es una *carencia*, una *necesidad* en él, una *falta*. Se trata de aquello que, en la consistencia del ente, se echa en falta: una cierta ausencia, ausencia de ser, falta de consistencia. De esto de que carece el ente nos habla él mismo metafóricamente, por imágenes (siempre inadecuadas, siempre insuficientes), habla *con su presencia*, habla siendo, siendo ente. El ente es pues metafórico, es imagen, figura, tropo; giro deo-ser, tropo del abismo, figura de ausencia, lenguaje del silencio; es él el modo como lo que hace falta pensar (el ser) dice su ausencia, su ser ausente, su no-ser(-ente). El no-ser habla en el ente como silencio, como ausencia, como carencia. El ente es la metáfora [del ser] *in absentia*: habla de lo que *se elude* en y a todo decir *alusivamente*. **El ser elude** (escapa de y hace vano a) **lo ente**, *en tanto que el ente alude a*[!] (habla sin expresarlo y juega a) **ser**.

No se tiene entonces aquí en consideración la creencia en un "sentido propio" *desplazado* por un "sentido figurado", no hay un reemplazo de un sentido antiguo por uno nuevo, sino de un *giro* que en el sin sentido busca un sentido y, al dárselo, lleva (pretende llevar) lo sin sentido hacia un lugar, lo *localiza* –aun cuando esto sea, "en sentido estricto", ilocalizable, pues no tiene lugar; de ahí que todo intento por traerlo a la presencia "force" a aquello a ser lo que no es, a hacerle manifiesto, cuando no lo es. Es por ello que, no importa cómo lo

llamemos, siempre nos acercaremos a él con metáforas, sin dar con el "sentido propio" (si se quiere llamar así, ya que es tan difícil hablar de este silencio inaprehensible), puesto que éste es inenunciable, ilocalizable: *imposible*, pues no puede ser, no *deviene* ente, *adviene* al ente, le acontece presentándolo, lo muestra *en su lugar*, en el mundo; en efecto, el lugar del ente no es otro que el mundo, es este el lugar en el que las cosas brillan, aparecen, se muestran.⁵⁴ Esto no significa que este silencio esté "más allá" del mundo, sino que es el lindero, el límite de lo que brilla: es la oscuridad, el confin del ente, el abismo donde el mundo termina (es, si acaso puede decirse, "un más allá que ya no es nada"), el vacío y el silencio que *circundan* (rondan) el mundo.

Tenemos pues que, en cuanto *lugar*, el *τοπος* es *lugar de estancia* de lo que es, no como mero lugar (como tienen lugar los muebles en el "bien ordenado" espacio de un hogar para hacer *funcional* el espacio y dar la tranquila *aparición* estética de lo *ordenado*), sino como *aquello en lo que se vive*, aquello en lo que las cosas (lo que es, lo que ha llegado a ser y tiene lugar ahí), *se sienten* como pez en el agua. Un lugar en el que las cosas están dispersas, pues es un espacio abierto donde éstas tienen la oportunidad de brillar; el límite de este espacio marca el destino de lo que en él habita: más allá de sus confines lo que acecha es la muerte, el no ser de lo que es aguarda en el límite. Pero este límite, este lindero, no es ningún "afuera" que llevaría a las cosas más allá del lugar en donde están (son); de hecho, al pretender ir más allá, dejarían de ser y, por tanto, no *van a*

⁵⁴ A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*. Librairie C. Klincksieck, Paris, (Quatrième Édition) 1967; 827 pp. S. v.: *mundus*, -i: esemble des corps célestes, cieux, univers lumineux. Semble bien être le même mot que *mundus* «parure», qui a été choisi pour désigner le «monde», sans doute à l'imitation du gr. κόσμος; cfr. Varr., *Mén.*, Riese, p. 199, 4, *appellantur a caelatura caelum, graece ab ornatu κόσμος*, *latine a puritia mundus* dans son acception ordinaire n'a jamais désigné que la voûte céleste en mouvement: *a motu eorum qui toto caelo coniunctus mundus*, Varr., *L. L.* 6, 3 (...); *cohum enim apud veteres mundum significat*, *Diom.* 365, 16, et les corps lumineux qui la peuplent, l'univers lumineux: *lucientem mundum*, *dit.* Cic. *Un.* 103. Si bien el significado latino original de *mundus* es el de designar a los cuerpos celestes, los designa *en cuanto luminosos*, en cuanto que de ellos se desprende *luz*, son visibles gracias a su luz y en su brillar *se muestran*.

parte alguna, es más, esta "otra parte" ni siquiera existe, no es *absolutamente nada*. El *no lugar* es el *ser* y el *ser* es la *nada*.

Como se ve, aquí el lenguaje es un tanto engañoso: "no ser absolutamente nada" (o *ser nada*) parece querer decir, más bien, "es algo", pero a este *no-lugar* no le conviene ni el *ser* ni el *no ser*, sino que se queda ya siempre en el silencio, por cuanto nada dice de sí mismo y de él habla en ente como mera alusión: este *no-lugar*, esta "nada" nunca es algo *dicho*, no se dice sino que se guarda reserva de ello, se elude, se calla. Todo ente habla empero del *ser*, pero el modo como lo hace (apareciendo) es siempre deficiente, es siempre insuficiente, inadecuado, impropio –de ahí que nunca (se) hable del *ser* "en sentido propio", sino metafóricamente. Efectivamente, las cosas ni han podido, ni pueden ni podrán nunca alcanzar este *no-lugar*, para ello sería necesario no haber sido jamás, pero todo lo que es ha tenido lugar ya y no puede trascender en ningún sentido al *ser*. El ente no puede "regresar" a este lugar, de donde ha salido, como *lo que es*. Una vez que algo ha tenido lugar, está condenado a *ser* y a llevar su propio *ser* hasta el límite; lo que no tiene lugar, ni es ni será nunca, en cambio, "habita" ese *no lugar* y esa *ausencia*: *differe* de todo *ser* (ser sido, ser presente o por venir) y nada de lo que acerca de esta *absentia* sea (o se ha) dicho le hace manifiesta, jamás se hace presente, no es algo *fenoménico*, no es algo, no es *nada*, **no es** ni está **más allá del ser**, no es trascendente ni metafísico (el pensar del *ser* no piensa *más allá* del ente sino *en torno a* [περί], en la periferia de; no es una ciencia *más allá de lo físico* [τὰ μετὰ τὰ φυσικά] sino un pensar que se arriesga a **pensar en el límite de todo** lo pensable), ni inmanente ni físico, no es sino una *cierta* ausencia, ausencia de *ser-como-presencia*, ausencia de *ser-ente*, es silencio, es lo silenciado en toda predicación, lo callado en todo decir, lo que en todo decir calla, es lo *absolutamente otro*, lo otro del ente ("ente" es todo lo que "es" en cuanto que "es", "ha sido" o "será" *presente, presentado, manifiesto*), este *no-lugar* es el *no ser* (de lo que es) en cuanto nunca sido ni por venir; es lo que nunca aparece (*erscheint*, en alemán) sino que, más bien, dírla figurativamente, *brilla por su*

ausencia, se lo echa en falta, se lo inquiere, se lo solicita; ya que pareciera estar siendo opacado por lo que brilla, por lo que sí se muestra. En cierto modo, el ser es «opacado» —si es que es posible “opacar” aquello cuya esencia es el ser oscuro, el no brillar— por la luz de lo que se hace presente —en tanto es callado en el decir del ente. Como ya se ve, este *no-lugar* es un abismo, sin fondo y sin fundamento, oscuro y retirado de todo, sin principio ni razón, es la nada del ser y el ser de la nada, rodea (ronda a todo lo que es, pues es su límite, y sobre todo ello impera (es como el *cosmos*, un manto negro en el que algo brilla): al acercarse a sus confines se acerca el ente a la muerte, lo que se acerca a ello (y hacia ello tienden todas las cosas) toca a su *fin*, necesidad es que muera.⁵⁵

Es este *abismo* (en alemán, *Ab-grund*: sin fondo ni fundamento) el que sostiene y retiene a las cosas en su ser, las mantiene en el límite, es este *abismo* el que *marca* el límite de todo lo que es. Estamos muy lejos de mentar con ello nada material, físico, fenoménico, nada de lo que es puede traerlo ante la vista, no es algo sobre lo que se pueda reflexionar (no hay *imagen* que lo *reproduzca*), es inimaginable, incomprensible, inabarcable, irrazonable, ilógico, inútil, inenarrable. Ahora entendemos por qué Tales no escribió nada sobre esta terrible meditación: nada podría nombrarlo. No había (no hay) nombre alguno que le convenga a “esto”, todo lo más dispondremos de metáforas para intentar acercárnosle -y el

⁵⁵ Este *no-lugar* sujeta pues todo lo que es a su gobierno; en este sentido podríamos leer los testimonios que recoge Jean Pierre Vernant (J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Tr. de Juan D. López B. Ariel (Colec. Zetein/Estudios y Ensayos, 29), Barcelona, 1973; p. 206): “Así como en el testimonio de Aecio, Anaximenes estimaba que el aire περιέχειν el cosmos, como nuestra *psyche*, siendo también aire, συγκρατεῖ ἡμᾶς, de la misma manera, según Aristóteles, Anaximandro atribula al ἄπειρον concebido como τὸ θεῖον, el poder de περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν [Arist., *Fis.* 203b 11]. Desde este punto de vista, la fórmula que Diógenes Laértico atribuye a Tales: ἰσχυρότατον ἀνάγκη. κρατεῖ γὰρ πάντων [D. L. 1, 35], se aclara si se relaciona con la doctrina pitagórica proporcionada por Aecio, según la cual: Ἀνάγκη περιεῖσθαι τῷ κόσμῳ [Aecio 1, 25, 2], y con el fragmento de Parménides: κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσι ἔχει [viii, 31-32], la poderosa Necesidad lo mantiene fijo dentro de las ataduras de un límite.” De las sorprendentes resonancias (por momentos) parmenideas de mi trabajo en este punto (el ser es, el no ser no es; siendo el ser aquí, empero, “lo ente” (lo que es *siendo*) y el no-ser el no-ser-ente del ente) soy bien consciente; los límites de esta investigación me impiden, desgraciadamente, expresar mis opiniones sobre el pensamiento de Parménides (¿No sería más natural que la “resonancia” fuera más bien de Tales de Mileto hacia Parménides?).

silencio. Este *no-lugar*, este abismo sin fondo en el que, paradójicamente, parece sostenerse todo (todo lo que es es en tanto se mantenga *en el límite*), esta sinrazón en la que estaría *afianzado* el ser (el ente), es algo tan sobrecogedor que pasma, tan poderoso que asombra, conmueve e incluso asusta, deleita (como el vértigo, que atrae) y sorprende;⁵⁶ tan oscuro y profundo es su fondo, su *in-fundamento*,⁵⁷ que atrae. Pero este abismo, repito, no es algo fenoménico, algo que pudiera alcanzarse inmediata y originariamente, no hay modo de trascender la totalidad de lo que es para acceder a este no-ser porque no es un más allá, una identidad consigo misma que juegue su propio papel "fuera" del ser; no hay ningún "afuera" del ser sino solamente el ser y el no ser, el tener lugar de lo ente y el no tener lugar del ser; el no-lugar no trasciende al ser (*i. e.* no trasciende al ente), lo delimita, es esa ausencia que roba ser al ente, el vacío que rodea el mundo, que habita en sus fronteras y le roba ser, lo consume. El ser es pues el lugar más allá del cual *no se puede* ir: nada es *más allá* del ser (-ente); esto es, el ser es lo que es (el ente) y *nada más*, no hay más *ser* que el ser-*generado*: lo que es ha llegado a ser y su proceder es decadencia, está vivo y se precipita a la

⁵⁶ Precisamente este es el aspecto de lo sublime (ὕψους: lo sublime *en* el arte, pero también lo sublime *para* el artista, lo que permite hablar al artista de una experiencia profunda -βαθός-), de cuya fuerza y sorpresa nos habla Longino (Longino, *De lo sublime*. Tr., prólogo y notas de Francisco de P. Samaranch. Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica), Buenos Aires, 1980; (2a. ed.) I, 4, p. 40): "cuando lo sublime se manifiesta oportunamente en alguna parte, dispersa todas las cosas a la manera de un rayo...", "lo útil y necesario es fácilmente asequible al hombre, mientras que lo que no es usual provoca siempre la admiración..." (XXXV, 5; p. 136) "Por eso el universo entero no basta para el impulso de la contemplación y el pensamiento humanos, sino que las reflexiones del hombre rebasan muchas veces los límites del mundo que lo rodea." (*ad. loc.*)

⁵⁷ Este *in-fundamento* es el origen de la diferencia y, por ello, es lo absolutamente *diferente*. Schelling ve ya muy claramente este *in-fundamento* (*Un-grund*, en alemán) que es origen de todo fundamento (por tanto, del ser de todo ente), cuando nos dice: "Tiene que haber un ser [*Wesen*] anterior a todo fundamento [*Grund*] y a todo existente [*Existierenden*], esto es, anterior absolutamente a toda dualidad. ¿Cómo podemos llamarlo sino Fundamento originario [*Urgrund*: concepto que en otra parte he vertido como *pro-cedencia*], o mejor aún, In-fundamento [*Ungrund*]? Puesto que precede a todas las oposiciones, éstas no pueden existir en él de modo distinguible *ni de ningún otro modo* [el subrayado es mío]. Por tanto, no puede ser calificado como identidad, sino sólo como absoluta *indiferencia* de ambos principios." (F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Ed. y trad. de Arturo Leyte Coello y Helena Cortés, Introd. de Arturo Leyte y Volker Rühle. Anthropos (Textos y Documentos/Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias, 3), Barcelona, 1989; p. 285; ed. bilingüe, alemán/español.) Schelling acerca este *in-fundamento* a Dios (el *in-fundamento* es Dios), lo que resultaría un tanto inadecuado para esta investigación pero, si conservamos el aspecto fundamental de este acercamiento, bien podemos decir que este *in-fundamento* es lo *divino*.

muerte (o, cuando menos, se cierne sobre ello la amenaza de muerte –para el caso de los dioses). Esto permite comprender por qué, según algunos testimonios, Tales habría dicho que

τὸν δὲ κόσμον ἔμψυχον ἔφη καὶ δαιμόνων πλήρη⁵⁸

Lo que está animado está vivo, tiene alma (ψυχή), hay en ello una fuerza vital, ¿qué significa este "estar vivo"? Justamente que se mueve. A través de lo animado "se difunde una fuerza divina que lo mueve" (tal como nos ha dicho Aecio), pues el fondo de su ser *radica en el ser húmedo*, esto es tanto como decir que su ser se agita, se mueve.⁵⁹ De lo cual se sigue que el estar vivo no se refiere meramente a lo que actualmente valdría como "materia orgánica"; podemos incluso afirmar que no hay, para los griegos de la época que aquí nos interesa examinar, esa diferencia entre "materia viva" y "materia muerta". No sería pues correcto suponer, con John Burnet, que cuando Tales dice que el imán está vivo esto implicaría que "otras cosas no lo están"⁶⁰, sino que nos estaría, quizá, poniendo un ejemplo de lo que *significa* que algo esté *animado*: sería algo vivo, algo que se agita y que es capaz, por ello, de *mover* (y ser movido), pues su interior está en movimiento y "hacia afuera" atrae a las cosas a su cercanía, en su

⁵⁸ DK 11 A 3, l. 9; La trad. de C. Eggers Lan (*Los filósofos presocráticos*, § 25, p. 70) dice: "...y que el cosmos está animado y lleno de divinidades". Otros testimonios que se pueden citar al respecto son: a) el que asimismo aparece en DK 11 A 23 [Aét. I 7, 11 (D. 311)]: "Θ. νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν; τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλήρης, διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θεῖαν κινητικὴν αὐτοῦ." La trad. de Eggers Lan (*id.*, § 27, p. 71): "Tales sostuvo que la inteligencia del cosmos es dios, que el todo está animado y lleno de divinidades y que a través de la humedad elemental se difunde una fuerza divina que lo mueve." Todavía hay un tercer testimonio en Aristóteles (*Aristotelis Opera*. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. editit Academia Regia Borussica. Editio altera quam curavit Olof Gigon. Berolini apud W. de Gruyter et socios, MCMLX (1960), Volumen Primum, ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, Α' (I) 2 405a 18) que dice: "ἔοικε δὲ καὶ Ἐαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἶπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ." "Parece que también Tales -a juzgar por lo que de él se recuerda- supuso que el alma es un principio motor, si es que afirmó que el imán posee alma puesto que mueve al hierro." (Traducción extraída de: Aristóteles, *Acercas del alma*. Trad., introd. y notas de Tomás Calvo Martínez. Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 14), Madrid, 1988.)

⁵⁹ Hemos visto ya antes que Aristóteles reconoce que la esencia del "elemento húmedo", el agua, es precisamente esto: ser que se agita, que deviene, que no se está quieto. (*Vid. supra* nota 20.)

⁶⁰ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*. Adam & Charles Black, London, (4th. Edition) 1958; p. 50.

mover lleva las cosas hasta su cercanía; su vida es agitante y agitada, no podría mover a otras cosas si él mismo no se mueve, si no tiene la fuerza para alcanzar a las cosas y acercárselas. Es necesario que nos detengamos a hacer un examen del contexto en que estas opiniones de Tales se citan o son glosadas. El testimonio fundamental para ello (del cual el primero de los arriba citados, «τὸν δὲ κόσμον ἔμψυχον...etc.», derivaría *al parecer* sin duda) se encuentra en la obra de Aristóteles *De anima* A 5 411a 7 ss., y dice:

καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν μεμίχθαι φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θεᾶς ᾤήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.⁶¹

Al español disponemos de la siguiente versión, entre otras:⁶²

Otros hay además que afirman que el alma se halla mezclada con la totalidad del universo, de donde seguramente dedujo Tales que todo está lleno de dioses.

Lo primero que cabe hacer notar es que en el texto griego no aparece la palabra ψυχή, alma, pero se la deduce del contexto. Por otro lado, la traducción de τῷ ὅλῳ (dat. sing. de τὸ ὅλος) por *la totalidad del universo* merece un comentario que la esclarezca. Comencemos por esta segunda cuestión: «Universo» es la traducción corriente (proveniente del latín *uni-vêrsûs* = *uni-vêrtus*), empero, de τὸ ὅλος ('lo entero, total, completo'). *Ūnivêrsûs* proviene, a su vez, de *ûni*: 'uno' + *vêrsûs*: 'participio activo de *vertere* ('girar, voltear, tornar')'. De ahí que el sentido implícito de este sustantivo sea el de "volteado en uno solo, combinado en un todo".⁶³ A esta breve disquisición podemos agregar que,

⁶¹ Cito el texto de la *Aristotelis Opera*. Volume I, "Περὶ ψυχῆς". Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Editio altera quam curavit Olof Gigon. Editio Academia Regia Borussica, Walter de Gruyter, Berlin, 1960. (En adelante, para referirme al texto griego de *De anima* cito simplemente *Περὶ ψυχῆς*, remitiéndome a esta edición.)

⁶² Aristóteles, *Acerca del alma*. Trad., introd. y notas de Tomás Calvo Martínez. Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 14), Madrid, 1983; p. 163. (En adelante: *Acerca del alma*.)

⁶³ Cfr.: Gómes da Silva, G., *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. El Colegio de México/F.C. E., México, 1988; s. v. *universo*.

supuesto que *vêrsûs* funge también como adverbio, generalmente pospuesto al nombre que acompaña, como en "*in fugam vêrsûs*": "puesto en fuga"; supuesto esto (aunado al hecho de que, en cuanto adverbio, *vêrsûs* significa 'en la dirección de, hacia, del lado de'), *ûnivêrsûs* parece ser un *singulare tantum* o singular colectivo para nombrar a la totalidad *vista como (desde la perspectiva de)* una sola cosa; esto es, nombra a la totalidad bajo el aspecto de su *unidad* pero también, quizá incluso con mayor fuerza, bajo el aspecto de su *unicidad*; pues no hay, ni puede haber, más que *un universo*. El sentido de τὸ ὅλος como *universo* encaja perfectamente en el esquema de la filosofía aristotélica por cuanto se trata de lo múltiple *visto en su unidad*, de lo múltiple *vuelto uno*. Tanto ὅλος como *universus* nos hablan de una unidad de lo múltiple, de lo múltiple *visto como* unidad, de un círculo que *se cierra formando una unidad única*, un todo (en lat.: *totus*);⁶⁴ este círculo, que sólo al cerrarse (esto es, solamente en cuanto visto como algo cerrado) está completo, no es, sin embargo, un círculo cualquiera, una totalidad cualquiera, sino aquella que, según el Filósofo, lo abarca todo; esto es, la esfera divina, el primer motor, el cielo más alto, el único cielo. Este cielo (*el* cielo) es la esfera última de la que los primeros pensadores habrían hecho, según Arsitóteles, lo divino en cuanto lo omniabarcante:

παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθῳ σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τε εἰσὶν οὗτοι [τῶν φερομένων τι θεῶν σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν] καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν.

Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres [los cuerpos divinos que se trasladan por el cielo] son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera.⁶⁵

⁶⁴ *Totus* es la traducción latina que nos da Guillermo de Moerbeke para el término griego ὅλος. Véase: Aristóteles, *Metafísica*. Ed. trilingüe de Agustín García Yebra. Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía), Madrid, 1990; Δ (V) 26 1023b 26.

⁶⁵ *Id.*, Λ (XII) 8 1074b. (La interpolación es mía y corresponde a las líneas 1474a 30 y 31.)

Por cuanto, para Aristóteles, el primer ser que mueve y es inmóvil («τὸ πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον ὄν»; nos dice en la línea 1474a 37) es el que propicia el movimiento en todo lo demás, es éste el que rodea (περιέχειν) a la naturaleza entera (τὴν ὅλην φύσιν), es el dios que todo lo contiene, que todo lo tiene dentro y al cual nada escapa en la cuenta, es el todo que contiene las partes, como una vasija contiene un líquido cualquiera;⁶⁶ una sola vasija para un solo líquido: todo es aquí una sola cosa –si bien el contenido de este todo puede ser dividido en sus partes.

En cambio, το ὅλος no parece encajar en el pensamiento de Tales de Mileto. Si observamos el texto con cuidado vemos que Aristóteles atribuye a Tales las palabras πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Πάντα es la declinación en acusativo del adjetivo πᾶς (πάσα, πᾶν): 'todo, cada uno, cualquiera'; 'todo entero'.⁶⁷ En español, la diferencia no parece significar gran cosa. En griego, en cambio, como en latín (donde *totum* traduce τὸ ὅλος y *omnia* πάντα),⁶⁸ sí hay una diferencia de consideración: πάντα (=omnia) mienta dos cosas a la vez: todas las cosas en general y cada una de ellas en particular; la diferencia con ὅλος (=totus) es que aquí lo importante no es la unidad (ni la unicidad) sino la pluralidad de lo abarcado, la multiplicidad que mira por y toma en consideración cada una de las cosas como lo que son: una cosa *junto a* (en la proximidad de) otra. Este todo no es pues una totalidad cerrada que elimine las diferencias y establezca una unidad para todo lo que es tomado en cuenta; por el contrario, es un todo que está siempre abierto, pues a lo que atiende es a acoger a las cosas *juntamente*, en conjunto, como la pluralidad de cosas que ellas son. De hecho, esto se hace evidente cuando llevamos a cabo una lectura atenta de los textos aristotélicos. En

⁶⁶ Vid. *Idem*: Δ (V) 23 1023a 13: «ἓνα δὲ ὡς τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα. ἐν ᾧ γὰρ ἔστι περιέχοντι, ἔχεσθαι ὑπὸ τούτου λέγεται, οἷον τὸ ἀγγεῖν ἔχειν τὸ ὑγρὸν φαμεν καὶ τὴν πόλιν ἀνθρώπους καὶ τὴν ναῦν ναύτας, οὕτω δὲ καὶ τὸ ὅλον ἔχειν τὰ μέρη.»

⁶⁷ DGE *sub voce* "πᾶς, πάσα, πᾶν": adj. 'Todo./ Cada; cada uno./ Cualquiera; toda especie de./ Todo entero.'

⁶⁸ Vid. la nota 36 de A. García Yebra al libro Δ (V) 26 1023b 26 de la *Metafísica* de Aristóteles, en la *ed. cit.*

ellos encontramos que el autor expone las ideas de los primeros filósofos haciendo uso predominante del término $\pi\acute{\alpha}\nu$ (o bien $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$), a diferencia de aquellos textos en que expone sus propias ideas, que es cuando hace uso del término $\acute{\omicron}\lambda\omicron\varsigma$.⁶⁹ Habrá que conservar en la memoria esta diferencia entre la totalidad cerrada de Aristóteles y la totalidad abierta de los primeros filósofos.⁷⁰ Ninguno de los comentaristas o historiadores de la filosofía que he podido consultar se ha detenido en este punto en el que yo he hecho una pausa; con buenas razones, sin duda, dado que es claro que la primera parte de nuestro testimonio es lenguaje puramente aristotélico, como se ha mostrado.

Vayamos ahora al segundo problema. Decíamos antes que la palabra $\psi\upsilon\chi\eta$ (alma) no aparece en el texto, pero se la infiere por el contexto. El punto aquí no es si esta inferencia es correcta o no; es obvio que es correcta. De lo que se trata es de saber si el significado es el mismo cuando habla Aristóteles de sus propias ideas acerca de ésta que cuando expone las opiniones de sus predecesores; concretamente en relación con Tales de Mileto. Un buen punto de partida será la exégesis de las objeciones que el primero hace a las ideas de éste último.

Así, pues, respecto a Tales y su consideración de que "todo está lleno de dioses", Aristóteles apunta las siguientes objeciones:

⁶⁹ Baste un solo ejemplo de ello: uno de los más claros respecto del término $\pi\acute{\alpha}\nu$ es el de la *Metaf.* A (I) 5 986b 19. Respecto del otro término, $\acute{\omicron}\lambda\omicron\varsigma$ me remito al texto ya citado de la misma obra Δ (V) 26 1023b 16 ss.

⁷⁰ A este respecto, habría que hacer un examen detallado del lenguaje que usan estos filósofos para nombrar al "todo"; aunque, es lo más probable, parece claro que predomina el uso del término $\pi\acute{\alpha}\nu$ (Incluidas sus diversas declinaciones, claro). Por otro lado, no está de más subrayar que esta diferencia marcaría un profundo abismo entre la visión aristotélica y la presocrática. Podemos afirmar que, para el primero, el mundo constituye *un todo organizado* en el cual se dan jerarquías (de lo mejor y más elevado a lo peor y más bajo) y que puede entenderse propiamente como un *orden del mundo* = $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$. Para los otros (como trataré de hacer ver, para el caso concreto de Tales de Mileto), en cambio, el mundo *no es un todo orgánico* sino un *lugar infinito* en el que *cada cosa tiene su tiempo y su lugar apropiado según lo que cada una de ellas es* ("cosa" es aquí el nombre para todo aquello de lo que pueda predicarse el "ser"). **No es el todo el que dispone sino que todo se dispone a sí mismo.** El $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ es inherente a *cada cosa*, no cada cosa inherente al $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$. Éste no es, como para Aristóteles, una vasija en la que todo cabe, sino el modo de ser según el cual cada cosa se da a la presencia.

1. ¿Por qué el alma no constituye un animal cuando está en el aire o en el fuego y sí cuando está en los cuerpos mixtos?

2. Calificar de animal al fuego o al aire es de lo más paradójico y no calificarlos de animales, habiendo alma en ellos, es absurdo.⁷¹

Estas objeciones tienen su fundamento en la idea de que, para Aristóteles, "ἔστι γὰρ [ἡ ψυχὴ] οἶον ἀρχὴ τῶν ζώων": "es pues [el alma] como principio de los animales"⁷². Esto es; que según él, el alma es el principio que define a los cuerpos mixtos, es la substancia (οὐσία) del compuesto de cuerpo (σῶμα) + vida (ζωή).⁷³ La ψυχὴ es lo que define a un animal (ζῷον) como algo vivo (ζωός). Un animal se puede definir entonces como un alma. Con respecto a tales cuerpos compuestos, la ψυχὴ es la substancia (οὐσία): aquello sin lo cual tal ente dejaría de ser lo que es; en abstracto (*i. e.* en cuanto τὸ τί ἦν εἶναι, es decir, en esencia), el alma es, para el Filósofo, la entelequia de un cuerpo que en potencia tiene vida o, más generalmente, "la entelequia primera de un cuerpo natural organizado".⁷⁴ El alma es pues aquello que actualiza (que hace manifiesto en acto) la substancia de lo que llamamos animal. Es sintomático el hecho de que el Filósofo eluda casi todo el tiempo el uso del adjetivo ἔμψυχος ('animado, vivo, que respira, viviente'), cuando quiere dar a conocer su propia definición de lo que es un animal. No nos dice que el animal (ζῷον) sea "lo que está animado" (ἔμψυχον), esto es, aquello que posee un alma (después de definir lo que sea ésta) o aquello en lo cual el alma infunde vida al mezclarse con ello; en efecto, este cruzamiento, esta mezcla del alma con un cuerpo orgánico (un cuerpo natural compuesto de partes) es la

⁷¹ Cfr.: Aristóteles, *Acerca del alma*, A (I) 5 411a 10-17.

⁷² *Περὶ ψυχῆς*, A (I) 1 402a 6. (La trad. y el subrayado son míos.)

⁷³ *Idem.*, B (II) 1 412a 19: «ἀναγκαῖον ἄρα τὸν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια. τοιοῦτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια»

⁷⁴ «εἰ δὲ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ». *Id.*, B (II) 1 412b 4. (La trad. es de Tomás Calvo M. en *Acerca del alma*, pp. 168-169.)

que da lugar a la vida (ζωή) del animal. Ya hemos esbozado la doble definición de ψυχή, según se vea como la substancia (οὐσία) de un ente o como la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι). Podríamos resumir esta doble definición de la siguiente manera:

a) En cuanto esencia, el alma es lo que define a un cuerpo natural organizado. La esencia de un cuerpo mixto (ἐκ ζωῆς καὶ σώματος) es el ser un alma.

b) En cuanto substancia, el alma es la entelequia de tal cuerpo; esto es, aquello que actualiza la esencia de tal cuerpo y sin lo cual la cosa dejaría de ser lo que es.

En general, nos dice Aristóteles, el alma es esencia y definición (τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος) "de un cuerpo natural de tal cualidad *que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo*" ("φυσικοῦ [σώματος] τοιοῦδὲ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ").⁷⁵ Esto nos aproxima a lo que aquí estamos buscando. El autor, Aristóteles, admite que el alma es aquello que define a un cuerpo como animado (más bien, como *animal*). Empero, no cualquier clase de cuerpo puede ser animal (ni en potencia ni, mucho menos, en entelequia) sino sólo aquel que en principio puede moverse a sí mismo; un hacha, p. e., no puede en modo alguno poseer un alma, ya que ésta sólo puede *entrar* o *formar parte* de un cuerpo que pueda moverse a sí mismo. Justo esto es el estar vivo pues, según se desprende de la definición aristotélica de vida,⁷⁶ lo que se mueve a sí mismo está vivo. «Moverse», en este contexto, lo restringe al hecho de alimentarse, crecer y envejecer; de ahí que le resulte inaceptable la idea de que un hacha, esté viva, puesto que no se alimenta a sí misma ni crece (no se hace más grande de lo que es)..., pero, extrañamente, si podría decirse que envejece pues, al igual que a

⁷⁵ Περὶ ψυχῆς, B (II) 1 412b 16. (La trad. en *Acerca del alma*, p. 169.)

⁷⁶ «τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωὴν, τὰ δ' οὐκ ἔχει. ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ φθίσιν.» *Id.*, B (II) 1 412a 13.

los animales o las plantas, el tiempo las corroe. Por supuesto, no podemos decir que está vivo (ζῶος) como lo está un animal (ζῷον), pero quizá no sea del todo imposible decir que está *animado*. ¿En que consistiría el estar *animado* de un cuerpo *sin vida*? Dado que es un ente, ha sido de algún modo generado y es efímero, tiene un tiempo de vida (así como de una casa decimos que tiene "tantos años de vida", por metáfora; adjudicándole así la vida); por tanto, al igual que se dice de aquello que está vivo que nace y muere, todo ente nace y muere exactamente igual: se mueve: va de la presencia a la ausencia, del no ser al ser, al no ser. El mismo Aristóteles admite que hay tres maneras de definir al alma que nos han sido transmitidas por los antiguos:

ὀρίζονται δε πάντες τὴν ψυχὴν τρισὶν ὡς εἰπεῖν, κινήσει, αἰσθήσει, τῷ ἄσωμάτῳ. τούτων δ' ἕκαστον ἀνάγεται πρὸς τὰς ἀρχάς.⁷⁷

Estos tres modos de entender al alma; como lo que mueve, como lo que entiende (y siente) o como una sustancia incorpórea, nos dice Aristóteles, dependen de aquello que cada filósofo ha considerado como principio: si el principio es fuego o aire, el alma es lo que mueve, si el principio es el entendimiento (como en Anaxágoras) el alma será lo que entiende y, en fin, si el principio es un cuerpo sutil (éter, número, etc.) estará entonces dentro del cuerpo al que *da vida*.⁷⁸ Como es el caso que Tales propuso como "principio" al agua, sería ésta, siguiendo a Aristóteles, principio de vida (como nos dice en la *Metafísica A (I) 3 983b 9*; texto que ya se ha examinado con detalle antes) y también de movimiento (esto sin necesidad de salir del pensamiento aristotélico) y, en consecuencia, se puede concluir, **el agua**, en cuanto causa y único

⁷⁷ *Idem.*, A (I) 2 405b 10. La trad. en *Acerca del alma* (p. 142): "En resumidas cuentas todos definen al alma por tres características: movimiento, sensación e incorporeidad. Cada una de estas características e remonta, a su vez, hasta los principios."

⁷⁸ En este punto las objeciones de Aristóteles, concretamente contra los pitagóricos y Demócrito, hacen pensar en una lectura quizá demasiado literal del término σῶμα (cuerpo) pues, encuentra él, habría así dos cuerpos en el mismo lugar: el cuerpo sutil (de hecho habla del cuerpo *más sutil* [compuesto de las más pequeñas partes] y el más incorpóreo de todos: "οἱ δὲ σῶμα τὸ λεπτομερέστατον ἢ τὸ ἄσωματώτατον τῶν ἄλλων"; *Idem.* A (I) 5 409b 21) o alma y el cuerpo físico en el cual está mezclado el primero.

elemento, sería **el alma de todo ente**; es aquí justamente a donde queríamos llegar.

Hemos visto ya, al interpretar el texto aristotélico en el cual aparece la atribución más importante que el autor hace a Tales (en lenguaje aristotélico: "el principio de todas las cosas es el agua"), que el Filósofo restringe la opinión del Milesio a aquello que posee naturaleza húmeda porque entiende el agua como elemento (στοιχεῖον) natural, como mera materia. Esta interpretación la hemos dejado atrás al proponer que se entienda al agua como φύσις **en diferencia**, como **ausencia diferente**, como **acontecer de la pro-cedencia**, como el **no ser-ente** del ente, como **infundamento**, como **abismo**, como **nada** y, en fin, como **metáfora in absentia**.⁷⁹ Al llevar a cabo esta exégesis hemos hecho del agua metáfora del ser y, por tanto, hemos extendido su campo de acción a todo ente; de forma tal que, si ahora decimos que el agua es el alma de todo ente, estaremos diciendo entonces que esta φύσις **en diferencia** [o esta **ausencia diferente**] es *lo que mueve*, lo que da movimiento, *vida* a todo lo que es: *a todo aquello a lo que da lugar lo anima a ser*. En el texto mismo de Aristóteles, Περὶ ψυχῆς, A (I) 2 404b 7, podemos leer lo siguiente:

ὅσοι μὲν οὖν ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι το ἔμψυχον ἀπέβλεψαν, οὗτοι τὸ κινητικώτατον ὑπέλαβον τὴν ψυχὴν.

Todos aquellos que se fijaron en el hecho de que el ser animado se mueve supusieron que el alma es el motor por excelencia.⁸⁰

Asimismo, y de manera al parecer independiente, podemos constatar que es esto lo que Tales tenía *in mente* (el moverse de lo animado: τὸ κινῆσθαι τὸ

⁷⁹ Por supuesto que todos estos epítetos, estas paráfrasis, estas metáforas **hablan de lo mismo**; es sólo que, por cuanto que resulta imposible de nombrar *de una sola vez y para siempre*, lo nombramos de tantas maneras para hacernos un poco de claridad respecto de esto que, invariablemente, *permanece oscuro*; esto es, sin duda, un hecho *trágico*.

⁸⁰ La traducción se encuentra en *Acerca del alma*, p. 139.

ἔμψυχον), por el siguiente testimonio de Aecio [VI 2, 1 (Dox. 386a, 10)],⁸¹ en el que leemos:

Θαλῆς ἀπεφῆνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον.

Tales fue el primero en manifestar que el alma es una naturaleza siempre en movimiento o que se mueve a sí misma.⁸²

Que el testimonio de Aecio señale que Tales fue el primero en considerar al alma como naturaleza que se mueve no hace sino confirmar que la φύσις es lo mismo que la ψυχή: lo que anima a cada cosa a ser es precisamente un *acontecer* que *da lugar a todo* lo que es para que se dé a la presencia; todo ente es animado por la φύσις a ser. La ψυχή y la φύσις son lo mismo: la primera es el ser, la segunda el no ser. Incluso, en terminología aristotélica, podríamos decir que la ψυχή es la entelequia de todo ente, lo que hace presente en acto a todo ente y aquello sin lo cual éste deja de ser lo que es. Debido a que esta φύσις-ψυχή abarca todo lo ente (nada puede ser si no es por ella), se puede decir que todo lo llena (πλήρης): **todo [ente] está lleno de no-ser**, de la φύσις. En todo lo que es ha intervenido (se ha mezclado) la φύσις (de otro modo no podría ser). El alma, el darse el ente a la presencia en tanto que *ser en de-cadencia* [ser con un tiempo de vida], lo da la φύσις. Ésta, en cambio, ni es ni está *animada* (pues es ella la que todo lo anima), no vive la vida del ente (*ser en decadencia*) sino que es la muerte de éste (*el-no-ser-ente-el-nte*), **es no-ser**, ausencia, nada. Ser-animado sólo puede serlo el ente, nunca la φύσις.

Con esto se aclara la idea de lo animado como algo propio de todo, de la totalidad de lo que es. Pero todavía tenemos ante nosotros el problema de cómo nombrar esta totalidad. Si bien se ha explicado que ésta no puede ser llamada τὸ ὅλος, como lo hace Aristóteles, estamos ante la duda de por qué razón los otros

⁸¹ Se trata del testimonio doxográfico recogido como 11 A 22a DK.

⁸² La traducción es de C. Eggers Lan en *Los filósofos presocráticos*, § 26, p. 70.

testimonios hablan de κόσμος (11 A 3 DK) o de τὸ δὲ πᾶν (11 A 23). ¿Cómo puede el κόσμος abarcar a la totalidad (τὸ πᾶν) sin cerrarse como una esfera? ¿En qué medida y en qué sentido podemos adjudicar a Tales la idea de un κόσμος? ¿Se trata de una interpretación estoica -y no más- o tiene esto algo que ver con el asunto mismo de que se ocupó Tales, la φύσις?

¿Qué es pues el κόσμος? Ya se ha señalado antes (n. 50) que el lugar en el que se hace manifiesto y brilla en su presencia el ente bien puede ser llamado *mundo*, debemos ahora preguntarnos qué tan bien traduce esta palabra latina la griega κόσμος, ¿es lo mismo el *cosmos* que el *mundo*? ¿qué es, pues, a fin de cuentas, el κόσμος de que nos hablaría Tales en la sentencia citada?

Precisamente los textos atribuidos a Tales de Mileto relativos al *cosmos* (aquellos en que expresamente se habla de éste), son comentados por Julia Kerschensteiner en su obra *Kosmos*.⁸³ Su comentario es bastante escéptico pues, no solamente rechaza el lenguaje de que se sirven los testimonios, encuentra además el contenido de las sentencias mismas influido por la terminología posidonia (estoica)⁸⁴. Así, nos comenta del testimonio que dice «Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλήρη» (DK 11 A 23):

- i) La terminología muestra provenir de una fuente posidonia,
- ii) La expresión «τὸ δὲ πᾶν» corresponde al panvitalismo de Posidonio. El original debió ser, más bien, «πάντα» –como aparece en Platón (*Leyes*, 899b) y Aristóteles (*de an.*, 411a 8),

⁸³ Kerschensteiner, J. *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1962; esp. las pp. 26 a 28.

⁸⁴ De Posidonio de Apamea (135 al 51 a. C.), discípulo de Panecio de Rodas (180-109), propiamente de orientación estoica, no estrictamente estoico; si bien es un autor de amplísima influencia en la Estoa grecoromana (Séneca, Virgilio, Cicerón, Varrón, Filón, Nemesio, etc.). Puede verse una breve pero sustancial noticia biográfica de este filósofo en Eleuterio Elorduy, *El Estoicismo*. Gredos, Madrid, 1972; vol I, pp. 89-95.

iii) La primera parte del testimonio, en la que parece comprenderse a la divinidad como »νοῦς τοῦ κόσμου«, sólo es comprensible por el contexto en que aparece: el capítulo del libro de Aecio, en el que se trata de responder a la pregunta τίς ὁ θεός; [¿qué es dios –lo divino?],

iv) La imagen posidonia de la divinidad como »πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες« [»soplo inteligente y de naturaleza ardiente«] domina el curso de la indagación y es por ello que se trataría de asimilar la divinidad (δαμόνως) con "el que sabe" (δαίμονος), lo divino (τὸ θεόν) con la inteligencia (νόος) divina.

Esto reduciría el testimonio a lo siguiente: "πάντα δαμόνων πλήρη": "todo lleno de dioses". Δαίμων puede, sin embargo, significar no solamente "dios" o "los dioses", significa también "divinidad" y "poder divino". En todo caso, el comentario de Kerschensteiner no responde (ni siquiera es eso lo que pretende) a la pregunta τίς ὁ θεός, que es el linde en el que se inscribe el comentario. Dejemos esto por el momento sin aclarar. Del siguiente testimonio en el que la palabra κόσμος aparece:

κάλλιστον κόσμος, ποίημα γὰρ θεοῦ.⁸⁵

El mismo autor nos dice que su traducción sería:

El orden más bello, pues es creación divina.

Como es natural, al no haber semejante representación del origen del mundo en la tradición griega antigua, se la rechaza sin más,⁸⁶ lo cual es, hasta cierto

⁸⁵ Cfr. DK 11 A 1 (Diógenes Laercio I 35). (Es extraño que la sentencia aparezca como uno de los apotegmas de Tales de Mileto recogido únicamente en Diógenes Laercio.)

⁸⁶ "In dem begründenden Zusatz ποίημα γὰρ θεοῦ ist κόσμος ohne weiteres als 'Welt' verstanden: 'sie ist eine Schöpfung Gottes'. Eine solche Vorstellung liegt völlig außerhalb der Denkmöglichkeiten der frühen griechischen Philosophie; einen Schöpfergott, der die Welt aus dem Nichts hervorbringt,

punto, correcto. Lo que quizá sea equivocado es hacer esta traducción (interpretación) tan a la ligera. Es necesario que nos esforcemos antes en comprenderla según el contexto en que debía aparecer, si al hacer esto descubrimos que realmente se habla de lo que parece hablar, entonces la rechazaremos, pero no antes. La primera parte de la sentencia parece ser más clara que la segunda; aquélla dice: κάλλιστον κόσμος, "el mundo más bello"; ésta dice: ποίημα γὰρ θεοῦ, "pues [es] creación divina". ¿Cómo se da esta traducción de κόσμος por "mundo" y esta interpretación de "mundo" como "mundo de objetos" (objetos que serían creados a partir de la carencia total de objetos -materia-) ? Aún más, ¿qué implicaría atender a la primera parte como si nos dijera "el mundo más bello", pensando en este mundo-de-objetos (objetivo, objetual y objético), si no que "hay " (hubo o habrá) *otros que no lo sean tanto*"? Esto resulta extraño no solamente a los griegos sino incluso a toda la tradición filosófica hasta antes de Leibniz, por lo que ni aun los doxógrafos podrían referirse a algo así. Ello nos da pie para pensar que tal vez sea posible alcanzar algo de claridad con respecto a esta sentencia si primero nos deshacemos de las interpretaciones triviales y apresuradas con las cuales se han rechazado no solamente éste sino seguramente la gran mayoría de los demás testimonios relativos a los Siete Sabios (a menos que la razón sea sencillamente que no es posible saber "con exactitud" quién dijo tal o cual sentencia).

El mismo Kerschesteiner lleva a cabo, al comienzo de su obra *Kosmos*, una investigación arqueológica sobre los usos antiguos de la palabra κόσμος; la primera sección del primer capítulo ("*Kosmos im griechischen Sprachgebrauch*") está dedicada a la tradición épica, desde Homero y hasta la lírica griega arcaica. Es precisamente en la lírica griega que nos encontramos con el llamado κόσμος ἐπέων ο κόσμος ἀιοδῆς. Este κόσμος en particular es, nos dice Kerschesteiner,

kennt die Griechen nicht." Kerschesteiner, J., *op. cit.*, p. 28. Precisamente porque es imposible verter κόσμος por "Welt" (mundo) y ποίημα por "Schöpfung" (creación) es que requerimos de una interpretación menos simplista de la sentencia, si es que aceptamos que Tales pudo haber dicho algo parecido.

resultado del entrecruzamiento o imbricación de dos diferentes significados de la misma palabra. Por un lado, en sentido homérico, κόσμος es entendido como "adornar" (en infinitivo, κοσμεῖν) y "adorno" (en el sustantivo κόσμος), no refiriéndose con ello meramente a los objetos con que algo se adorna sino al hecho de hacer *de* algo un adorno, un modo de conducirse y mostrarse que conlleva adorno, decoro, ornato, embellecimiento, algo que no está sólo en los objetos con los que algo o alguien se adorna, sino también en el modo de portarlos:

[En Homero, *Ilíada*] Δ 145 se dice del freno adornado del arnés del caballo: κόσμος δ' ἵππῳ ἐλατήρι τε κῦδος –para el caballo un adorno, gloria para el guía. Κόσμος no tiene aquí, como ya lo muestra la coordinación con κῦδος, el significado material de "joya" [«*Schmückstück*»]: pieza de adorno], quiere decir, más bien, "decoro, ornato".⁸⁷

En segundo lugar, κόσμος tiene también el sentido de un *Nomen actionis*: un cierto modo de hacer (de hacer aparecer y mostrar) una cosa, de decir en una "ensambladura", en ensamble o con-textura ("*mit Gefüge*", dice la versión en alemán). Como nos lo hace notar al comentar un texto de Herodoto:

cuenta él [Herodoto] de la construcción de una balsa sobre el Helesponto: han ensamblado maderos ἴσους τῆς σχεδίας τῷ εὐρέι κόσμῳ –en extensión iguales al espacioso κόσμος de la balsa. Aquí κόσμος sólo puede significar la ensambladura (estructura) que resulta del ordenamiento en fila, uno junto a otro, de los maderos. De ahí que, [hablando del caballo de Troya] el κόσμος ἵππου δουρατέου serían los maderos ensamblados en la construcción del caballo de madera.⁸⁸

La *ensambladura*, en alemán *Gefüge*, traduce el griego σχεδία, de σχεδία: construcción ligera (para navegar) o andamiaje (en un barco); se trata pues de una *estructura-en-ensamble*. Que la estructura se dé como ensamble no es mera redundancia, señala el hecho de que no queda ninguna fisura entre las partes

⁸⁷ *Id.* p. 7. (La trad. es mía.)

⁸⁸ *Id.*, p. 8. (La trad. es mía.)

sino que éstas forman una contextura: un modo de estar dispuestas las piezas que conforma una unidad, una cosa una.

El resultado de esta imbricación de dos sentidos diferentes de la palabra κοσμος lo podemos examinar en uno de los varios textos que Kerschensteiner cita a propósito del κόσμος ἐπέων. En Solón, encontramos los siguientes versos:

Αὐτὸς κήρυξ ἦλθον ἀφ' ἡμερτῆς Σαλαμῖνος
κόσμον ἐπέων ὠιδῆν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος.⁸⁹

Citemos dos distintas versiones de estos versos en dos diferentes idiomas: la traducción al español que hace Juan Ferraté dice:

Yo, como heraldo de Salamina añorada, he venido
trayendo un cantar, no una arenga, arreo de palabras.⁹⁰

En segundo lugar podemos citar la versión al alemán que nos dan Zoltan Fanyó y Peter Gan:

Selber als Herold komm' ich von Salamis' lieblicher Küste,
Statt einer Rede am Markt bring' ich ein kunstvolles Lied.

Como heraldo mismo vengo yo de la amada costa de Salamina
y, en lugar de un discurso de mercader, traigo yo un cantar
lleno de arte (ingenioso, artístico).⁹¹

Por su parte, Kerschensteiner traduce el segundo verso como sigue: "*die Fügung der Worte als Lied statt als Prosarede hinstellend*": "colocando la construcción de las palabras como una canción en lugar de un discurso prosaico".

⁸⁹ Σολῶν, Σαλαμῖς, 2. (2 D) 23.

⁹⁰ Ferraté, J., *Líricos griegos arcaicos*. Tr. de J. Ferraté. Seix Barral, Barcelona, 1968; p. 71.

⁹¹ *Frühgriechische Lyriker. Erster Teil, Die frühen Elegiker*. Deutsch von Z. Fanyó y P. Gan. Griechischer Text bearbeitet von Bruno Snell. Erleuterungen besorgt von Herwig Maehler. Akademie Verlag (Schriften und Quellen der Alten Welt, Band 24, 1), Berlin, (2., unveränderte Auflage) 1981; Solon 2,1. (La trad. es mla.)

Traducción muy acertada por lo que respecta a los términos que aquí más importan: κόσμος, que el autor traduce por *Fügung* ("juntura, disposición, orden"; [gram.:] "construcción"), y su contraparte, ἀγορῆς, como *Prosarede* (discurso prosaico). La contraposición entre poesía y prosa resulta aquí bastante evidente y parece no significar más que la diferencia entre escribir versos y escribir prosa; en realidad se trata de marcar una diferencia esencial. Ἀγορῆς proviene de ἀγορή, que a su vez es derivado, como nombre verbal, de ἀγείρω;⁹² ¿qué significa, entonces, ἀγείρω? Etimológicamente, es derivado de ἄγω: "llevar, guiar, conducir"; "acarrear, llevar, transportar"; etc. Ἀγείρω significa, en este horizonte, "juntar, reunir".⁹³ Este modo de *reunir* carece, empero, de "buen orden" (εὖ-κοσμος), por cuanto mienta el mero hecho de *estar reunido* en *masa* (en alemán: *Menge*, "mezclado y confuso"; en latín: *grex*, *greg-is*, "rebaño, multitud"), esto es, como mera aglomeración en tropel, como un ovillo, una *madeja*, una maraña (en alemán: *Knäuel*).⁹⁴ Es importante que conservemos estas imágenes, nos servirán para hacer más clara la diferencia con el κόσμος). De aquí se deriva el nombre del lugar donde este hecho acontece, el ἀγορά: el lugar destinado para las asambleas populares. Que por extensión se llame ἀγορή al modo de expresarse que ahí se practica es signo claro de que en el discurrir de quienes ahí se reúnen no miran éstos por el decoro (otra de las acepciones de κόσμος), no ponen demasiada

⁹² *Lexikon des frühgriechischen Epos*. Begründet von Bruno Snell, vorbereitet und herausgegeben von «Thesaurus Linguae Graecae» (B. Snell, H. Erbse, U. Fleischer und W. Bühler), Vanderhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1955; Band 1 (A). *Sub voce*: ἀγορή: Verbalnomen zu ἀγείρω.

1. ἀγορή= die Menschenmenge; Leute die den Platz füllen.

2. das Reden.

3. ἀ. und θέμις; Recht, Unrecht.

4. Redegefecht: a) Streit; b) das Sich-Hervortun, Sich-Auszeichnen.

5. Hauptbetätigung des Mannes neben πόλεμος.

6. ἀ. γίνεται. 7. ἀ. ποιῆσθαι. 8. εἰς ἀ. καλεῖν. 9. εἰς ἀ. ἀγείρεσθαι. 10. εἰς ἀ. ἵέναι.

11. ἐν ἀ. ἵζάνει. 12. Das Lokal: a) wo liegt das ἀ.?, b) Beschreibung des Lokals.

13. vom Lokal: εἰς ἀ., ἐν ἀ., ἐξ ἀ.

⁹³ Véase el *Diccionario Griego Español*, de Florencio I. Sebastián Yarsa (Ed. Ramón Sopena, Barcelona, 1984; 941 pp.), *sub verbum*: ἄγω y ἀγείρω.

⁹⁴ *Lexikon des frühgriechischen Epos*, ed. cit., s. v., ἀγείρω: "Menge, Haufe, Truppe; Dorf". *lat. grex, greg-is*, *lit. grugulys*: "Knäuel, Haufe". En cuanto al análisis del significado, leemos en la misma obra lo siguiente: "Junto al uso antiguo [como ἄγω] está el uso arcaizante de la mera constatación del

atención en si lo dicho está bien dicho. No es pues suficiente el hecho de querer decir algo para que se hable según el κόσμος ἐπέων; el discurso puede tener sentido, pero sin duda no será suficientemente persuasivo (πείθω) si no es dicho con elegancia y con hermosas palabras, no se dará crédito a lo dicho, ni se lo tendrá por seguro, en pocas palabras, no será digno de fe (πίστον),⁹⁵ pues no hay un buen vínculo entre las palabras.

Ahora bien, ¿qué se supone que es entonces el κόσμος ἐπέων, si es lo opuesto al ἀγορή? Ya se ha esbozado una respuesta: es un modo de reunir que busca convencer con buenas y hermosas palabras, un modo de recoger las palabras en *ensamble* o *contextura* (*mit Gefüge*). Las palabras están dispuestas encantadoramente, de manera que no haya fisuras, de modo tal que pueden ser totalmente dignas de fe. En este sentido, las palabras (ἔπεα: las palabras, a la vez lo que se dice, el relato, y las partes mismas de éste) fluyen de manera natural, van surgiendo κατά κόσμον: según el κόσμος que les es más propio, de acuerdo al modo de darse que les pertenece, según el κόσμος de la cosa misma. Kerschesteiner señala, en este contexto, que «κατὰ κόσμον» "es [igual] también a la fórmula conocida [que dice]: 'según el orden que le pertenece [a la cosa]', [esto es:] κατὰ μοῖραν".⁹⁶ Κατὰ μοῖραν significa "según la porción o la parte asignada (por el destino, la Μοῖρα) a cada cosa". De ahí que se trate del *orden adecuado a la cosa*, del *arreglo* que le pertenece, del modo de ser según el cual la cosa aparece *en el momento que le corresponde y en el lugar que le toca*: en este cosmos se dan las cosas justamente y con arreglo a lo que mejor (le) conviene (a ello). Esto lo podemos ver más de cerca cuando leemos en Solón que

πλοῦτον δ'ὄν μὲν δῶσι θεοί, παραγίγνεται ἀνδρὶ
ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφήν

[hecho ue] "congregar-se", "reunir-se": "ellos se congregaban"; no en el transcurso del fenómeno visto, sino como *factum absoluto*." (La trad. es mía.)

⁹⁵ Πίστον y πείθω son de la misma raíz (según leo en el DGE, s.v. πίστος): Πίθ: 'ligar, vincular, persuadir'.

⁹⁶ Kerschesteiner, J. *op. cit.*, p. 8, n. 1. (La trad. es mía.)

ὄν δ' ἄνδρες μετίωσιν ὑφ' ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον
ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκοισ' ἔργμασι πειθόμενος
οὐκ ἐθέλων ἔπεται, ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτη.

Los bienes que donan los dioses se quedan al lado del hombre
firmes desde la última raíz a la copa;
pero aquellos que el hombre persigue abusando, no vienen
con orden; ceden a injustos manejos e indóciles
siguen, pero no tarda en ponerse en medio el desastre.⁹⁷

El poeta nos dice aquí que sólo aquello que acontece por voluntad de los dioses es un bien permanente para los hombres y que acontecen 'con orden' o 'según orden', lo que quiere decir: lo que acontece justamente permanece, lo que llega a ser (a conseguirse) con abuso no tarda en mostrar su injusticia. El bien que se recibe o se obtiene no *según el arreglo divino* sino cometiendo agravio (ἀδίκοισ' ἔργμασιν) es un bien que, con el tiempo, habrá de mostrar que se funda en una injusticia. Lo que, en cambio, se llega a dar (como un *don* y, a la vez, como un *llegar a ser*) según el arreglo previo que han hecho los dioses (específicamente, la *Μοῖρα*), se da con justicia (es justo que se dé), es bello y confiable, capaz de soportar el paso (y el peso) del tiempo; esto es, se muestra como lo que es con el tiempo y perdura en el tiempo. Esto nos lleva a pensar que hay modos de decir y hacer que, siendo contrarios al cosmos (al arreglo que a cada cosa le corresponde y según el cual todo debe suceder), engañan y parecen convencer pero, tarde o temprano, el engaño sale a la luz. De hecho, no debiera decirse ni siquiera "tarde o temprano" sino *justo a tiempo*, en el tiempo justo en que se muestra el abuso (ὕβρις). En cuanto a lo que aquí nos interesa más: el modo como son dispuestas (reunidas, ensambladas, ligadas) las palabras, no cabe duda que, si es un κόσμον ἐπέων, debe ser bello y acontecer (proceder, desarrollarse) bella y justamente. Este modo de escribir no es, empero, tan fácil de conseguir (para el que escribe) ni tan fácil de encontrar (para quien lee) pues, como el mismo Solón dice, "πολλά ψεύδονται ἀοιδοί": "mucho falsean los poetas";

⁹⁷ Solón, "Elegías", 1 (1 D) 22 9-13 *apud* J. Ferraté, *Líricos griegos arcaicos*. Seix Barral, Barcelona, 1968; pp. 66-67.

esto es, muchas veces los poetas convencen en sus cantares con mentiras, son hábiles en engañar. Muchas veces su canto (ἀοιδή) es engañoso (ψευδής) y, sin embargo, bello –de no ser así no podría en modo alguno convencer. ¿Cómo o dónde se da este engaño que, a pesar de ello, es bello? Como es el caso que todo poeta comienza sus cantos con una invocación a las musas, este engaño proviene, lo más probable, de ellas mismas, como nos lo hace saber Hesíodo en sus famosísimos versos de la *Teogonía*, 26-28:

ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα⁹⁸
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι

Pastores agrestes, tristes oprobios, vientres tan sólo,
sabemos decir muchas mentiras a verdad parecidas,
mas sabemos también, si queremos, cantar la verdad.⁹⁹

¿Cómo puede haber parecido entre lo falso y lo verdadero? ¿Es que no es lo uno opuesto a lo otro? ¿En qué radica el parecido? Píndaro parece ser quien mejor responde a estas dudas. En su oda *Olimpica* I, encontramos los siguientes versos:

ἦ θαύματα πολλά, καὶ πού τι καὶ βροτῶν
φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον [45
δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις
ἔξαιτῶντι μῦθιο.

⁹⁸ Este mismo verso se encuentra, casi idéntico, en la *Ilíada*, T (XIX) 203: "ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν". Odiseo está engañando a su propia esposa, Penélope, a fin de que no se malogre el plan que tiene de dar muerte a los pretendientes de aquella, ahora que él ha regresado de Ítaca. Que su relato se asemeje (ὅμοιος: 'semejante, de la misma naturaleza') o tenga la misma fuerza o el mismo valor que la verdad misma (ἔτυμος: 'verdadero, real') sólo puede ocurrir porque Odiseo conoce la verdad, sólo que no quiere declararla *todavía*: no es el momento oportuno. En tanto que su relato se adapta en parte a la verdad, no dice puras mentiras ni es del todo falso lo que dice, sólo parcialmente; por ello es convincente –pronto se verá, empero, lo que en él habla de falso: cuando deje los harapos con que se ha disfrazado de mendigo y vista su verdadera apariencia bajo las armas de guerrero–.

⁹⁹ Hesíodo, *Teogonía*. Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianelo de Córdoba. U. N. A. M. (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana), México, 1978; vs. 26-28; p. 1.

Χάρης δ' ἄπερ ἅπαντα τεύχει τα μείλιχα θνατῶς,
ἐπιφέροισα τιμὰν καὶ ἄπιστον ἐμήσατο πιστόν [50]
ἔμμεναι τὸ πολλάκις.
ἄμέραι δ' ἐπίλοιποι
μάρτυρες σοφώτατοι.
ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν ἔοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλὰ.
μείων γὰρ αἰτία.

Maravillas hay muchas, y, a menudo,
las leyendas humanas
rebasan la verdad. Bien adornadas
con dispares ficciones
las fábulas engañan.

Pero el Arte, que la existencia toda [30]
del hombre dulcifica,
embellece los hechos, y, a menudo,
convierte en verosímil lo increíble.
Los días, con su paso,
son, empero, los testigos más veraces.
Bueno es que el hombre cuente de los dioses [35]
sólo lo bello; así es menor su culpa.¹⁰⁰

El texto griego de este poema resulta imprescindible, ya que es ahí donde se ve claramente que Píndaro se dirige directamente contra Hesíodo (aunque quizá no únicamente contra él). En efecto, en el relato de la generación de los dioses que éste hace en la *Teogonía*, las palabras que las musas dirigen a Hesíodo (vs. 26-28) van precedidas de lo siguiente:

τόνδε δέ με πρώτησα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς ἀγιόχοιο.

Y estas palabras, primero, hacia mí dirigieron las diosas,
las Musas olímpicas, hijas de Zeus que la égida lleva.¹⁰¹

¹⁰⁰ Píndaro, *Epinicios*. Tr. de J. Alcina Clota. Promociones y Publicaciones Universitarias (Exemplaria Graeca, Serie A (Poesía), 1), Barcelona, 1988; pp. 64-67. (En adelante: *Epinicios*.)

¹⁰¹ Hesíodo, *op. cit.*, vs. 24 y 25. (El subrayado en negritas es mío.)

Lo que nos importa aquí, naturalmente, es el "πρὸς μῦθον ἔειπον": "cantaron [o recitaron] delante de mí esta historia [estas palabras]; ya que, según hemos leído en Píndaro, precisamente en los μῦθοι trabajados con arte las mentiras bien adornadas y variadas pueden conformar una historia (μῦθος) engañosa capaz de hacer que lo in-vero-símil (ἄ-πιστον: lo que menos se asemeja a la verdad) se tenga por cierto y seguro. Pero también hemos leído, tanto en Píndaro como en Solón, que el tiempo muestra la injusticia (el abuso) que significa actuar de esta manera (convenciendo con engaños). De aquí podemos deducir (lo cual no es ninguna novedad) una firme creencia entre los griegos de que las cosas se muestran *tal como son siempre en el momento oportuno*, que no es, empero, el momento en que se dice algo falso para persuadir, sino el momento en que lo dicho acontece *de veras*, tal como es (y no como lo muestra quien busca engañar). Así, pues, lo que acontece κατὰ κόσμον viene a ser justo a tiempo, se presenta con εὐκόσμια: **cuando el ser le corresponde**. De ahí que sea el tiempo (el transcurrir de los días) el que trae a la presencia las cosas como son. A este acontecer κατὰ κόσμον le corresponde el κόσμος ἐπέων, pues las palabras se dan conforme las cosas ocurren y de la mejor manera posible: siendo *una sola cosa* la que acontece: el acaecer tal cual es.

Tenemos entonces que el κάλλιστον κόσμος, el *arreglo* (el *engarce*: como las joyas de un abalorio) en el cual se dan los acontecimientos de la mejor y más justa manera, es el modo como proceden los acontecimientos según lo que a cada cosa le corresponde (el ser), atendiendo al *arreglo*, al destino, a la Μοῖρα. Este κάλλιστον κόσμος es, qué duda cabe, un verdadero **poema** (ποίημα), un canto en el que lo que es se muestra como un κόσμος ἐπέων. *El engarce más bello* (el modo de *disponer* que *engarza con un hilo piezas bellas*) es un acontecer que muestra a las cosas en una articulación, en una ensambladura, en una juntura en la que cosas bellas (todo lo que acaece *en el mejor momento*) son puestas unas al lado de otras, cada una en su lugar y cada una a su tiempo;

mostrando con ello a lo ente en su acontecer dentro de un κόσμος, de acuerdo con el *destino destinado* a cada cosa que es.¹⁰² Y esto no puede ser de otra manera, pues nada de lo que ocurre acontece *fuera* de este *cosmos*, todo lo que es tiene (un) lugar según este arreglo –incluso lo que acontece “cometiendo agravio” (ἀδίκιος ἔργμασι) sólo parece escapar al destino, pero en realidad no escapa nunca: es ineludible que, en cuanto acontecer, se muestre como lo que es, como engaño, como abuso, como exceso.

Con ello hemos dado el primer paso en la interpretación del fragmento que comenta Kerschensteiner (11 A 23: [Aët. I 7, 11 (D. 301)] “Θ. νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμονῶν πλήρης”).¹⁰³ Ya he señalado antes que el estar “animado” bien puede significar simplemente que, en cuanto vivo, este κόσμος se agita, se mueve (pues ψυχή es principio de vida en cuanto movimiento).¹⁰⁴ Lo cual resulta perfectamente comprensible puesto que lo esencial de este κόσμος es el acontecer (este κόσμος es *lo que es* por que en él *acontece todo* lo que es), es acontecer que genera, que *anima* a las cosas a la presencia, que trae a lo ente desde la oscuridad de la no-presencia (esto es, desde la *ausencia*, desde el ser en tanto que *infundamento*) hasta su aparecer y mostrarse (esto es, hasta el *ser* –que no es otra cosa que *ser-en-decadencia*). Supuesto que el texto arriba citado no se considera como el más confiable, sino

¹⁰² Puede verse en Parménides la estrecha relación que hay entre un decir que respeta el orden según el cual se da todo lo que es, el ser (κατὰ κόσμον; frag. 4, 3 DK), en contraposición a un orden engañoso (para un discurso engañoso) según el cual las cosas se dan en la (su) mera apariencia (frag. 8, 51 ss.):

...δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἑμῶν ἐπέων ἀπατελὸν ἀκούων.

Para la interpretación de estos versos en el sentido en que aquí sugiero se interpreten puede verse la obra de Karl Bormann *Parménides. Untersuchungen zu den Fragmenten* (Felix Meiner, Hamburg, 1971; 263 pp.); esp. las pp. 85-86 y la nota 2 a la pág. 86 consignada en la pág. 207 de la misma obra.

¹⁰³ Testimonio que, de hecho, deriva (junto con este otro: “[11 A 3 Schol. Platonis *in remp.* 600 A (aus Hesych)] ἀρχὴν δὲ τῶν στοιχείων τὸ ὕδωρ. τὸν δὲ κόσμον ἔμψυχον ἔφη καὶ δαιμόνων πλήρη) de Aristóteles, ya que es éste la fuente más antigua [DK 11 A 22; que más adelante cito].

¹⁰⁴ Por el contrario, *inanimado* será el lugar (τόπος) en el que nada acontece, en el que *nada sucede*, donde nada *se mueve*.

como interpretación estoica, la meditación debe corregir el rumbo (para tratar de comprender mejor cómo se pudo dar esta interpretación) en dirección al testimonio más autorizado; esto es, hacia Aristóteles. Se trata del ya citado texto 11 A 22 DK; será bueno que lo recordemos aquí:

καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν [sc.: τὴν ψυχὴν] μεμειχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θ. ὠιήθηεν πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.¹⁰⁵

Dada la dirección que ha tomado aquí la investigación, interpretaciones como la de *Kirk & Raven*¹⁰⁶ o W. K. C. Guthrie¹⁰⁷ resultan realmente de muy poca utilidad. Podemos tomar en cuenta aquí, no obstante, lo que *Kirk & Raven* nos dicen respecto de la frase "todo está lleno de dioses". Según ellos

A priori parece, tal vez, más probable que Tales quisiera decir que todas las cosas en conjunto (más bien que cada cosa en sí) estaban completamente penetradas por cierto principio de vida, aunque hubiera

¹⁰⁵ *Kirk & Raven*, § 93; donde aparece la siguiente traducción: "Y algunos afirman que (el alma) está mezclada con el todo (universo), por lo que tal vez Tales creyó también que todas las cosas están llenas de dioses."

¹⁰⁶ *Kirk & Raven*, pp. 140-143. Según estos autores "Los principales rasgos de los dioses es [sic. del trad.] su inmortalidad, su disfrute de la vida perpetua y la ilimitación de su poder (de su fuerza vital, por así decirlo) que se proyecta sobre el mundo animado y el inanimado. Es posible, por tanto, que la afirmación "todas las cosas están llenas de dioses" quiera decir que (puesto que los seres, incluso los aparentemente muertos como las piedras, pueden poseer cierta especie de alma) el mundo como un todo manifiesta un poder de cambio y de movimiento que en verdad no es humano ni aun de modo preferente, y que tanto por su permanencia como por su magnitud y variaciones debe ser considerado como divino, como debido a la inherencia de cierta forma de ψυχή inmortal." (pp. 140-141). Esta interpretación no estaría tan errada si no fuera porque atribuye un "hiloísmo" a Tales que nada tiene que ver con la filosofía (que los mismos autores llaman "cosmogonía filosófica"). Para Tales que, por ejemplo, una piedra esté *animada* es lo mismo que decir simplemente *que es*, pues a ésta *le acontece* el ser, es algo manifiesto, algo que *está siendo*, que *deviene* del ser al no ser; pero no es eterna, no perdura por siempre a través de los años sino que, tarde o temprano (a su tiempo) habrá de acaecerle *otra cosa*: el no ser; de ahí que pueda decirse que *vive*.

¹⁰⁷ Según señala este autor, en su *Historia de la filosofía griega* (W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*. Trad. de Alberto Medina G. Gredos, Madrid, 1984; p. 73), "Puede considerarse sin dificultad como una reliquia del animismo no erradicado, o animatismo, de los griegos..." Ni *Kirk & Raven* ni Guthrie explican qué quiere decir "vivo" sino que dan por hecho que esto es comprensible tratándose de materia, extendiéndose simplemente la idea de lo vivo de animales y plantas a la totalidad de la materia. Como se ve, muy próximos al sentido aristotélico de ψυχή.

muchas clases de seres que carecieran de este principio vital y de su poder cinético.¹⁰⁸

A diferencia de esto autores, aquí no podemos pensar que Tales hubiese imaginado o creído que "algunos seres" pudieran escapar al "principio vital" dado que, según se ha expuesto, todo lo que es ha llegado a ser porque ha sido animado a ser por aquello que he llamado *acontecer de la pro-cedencia*; por este acontecer (o, según este acontecer) *proceden* las cosas, hay un *pro-ceder* que *mueve* a las cosas, que las hace *proceder* según esta su *pro-cedencia*. Que *todo* (πάντα) *esté lleno* (πλήρης: 'lleno, penetrado completamente, completo') *de dioses* (θεῶν: 'la divinidad, lo divino, los dioses'), significa pues aquí algo muy distinto. Lo que a *Kirk & Raven* les parece lo más probable, que el πάντα se refiera a *todas las cosas en conjunto y no a cada cosa en sí*, es aquí bastante dudoso. En cierto modo, lo que aquí se propone es justo lo contrario: *extender a la totalidad de lo que es* (de lo que ha sido, de lo que es, y de lo que será; esto es, todo aquello de lo que de alguna manera se predica el ser) el hecho del acontecer: *nada* acontece si no acontece justo aquí y justo como debe acontecer, pues sólo así *puede ser*. Por otro lado, en tanto que esto que se contempla es un acontecimiento sublime, un acontecimiento que ilumina y sorprende, que asusta y atrae, no puede tratarse sino de algo divino. El testimonio de Aristóteles da cuenta de ello con el término «θεῶν»; los otros dos testimonios básicos, ya citados (el de Hesiquio [en escolio a Platón] y el de Aecio [que por cierto es citado en el capítulo titulado «τίς ἐστὶν ὁ θεός;»¹⁰⁹]), dicen en lugar de θεός, δαίμωνος. Si por un momento pudiera resultar extraña esta glosa, esta identificación de θεός con δαίμωνος, en realidad no lo es tanto. Ya hemos leído unas líneas más arriba lo que Píndaro opina sería lo mejor para un poema (o, mejor dicho, para un canto, para una oda):

ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν εἰκότος ἄμφι

¹⁰⁸ *Kirk & Raven*, p. 142.

¹⁰⁹ *Plutarchi Epit. I 7 apud Aëtii Plac. I 7 1, 2 (A) ζ (G, 35) en Doxographi Graeci. Collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels. Apud Walter de Gruyter et sc. (Opus Accademiae Litterarum Regiae Borussicae), Berolini, 1965; pp. 301ss.*

δαιμόνων καλὰ· μείων γὰρ αἰτία.¹¹⁰

El poeta da este consejo en vista de que algunos poetas se han atrevido a cantar cosas asombrosas (θαύματα) a las cuales difícilmente se puede dar fe¹¹¹ y recomienda que, tocante a los dioses (ἀμφὶ δαιμόνων), el hombre sólo cuente (φάμεν: [1a. pers. plur. de φεμί] 'decir, contar; afirmar, sostener, declarar') cosas bellas (καλὰ). Píndaro mismo parece, pues, identificar a los dioses (θεοί) con lo divino (δαιμόνος). Si vemos, junto a estos versos, estos otros de la *Olimpica VIII*:

ἀλλα δ'ἐπ'άλλον ἔβαν
ἀγαθῶν, πολλὰὶ δ'όδοί
σὺν θεοῖς εὐπραγίας.

Son distintos, sin duda,
los goces que visitan a los hombres
Con la ayuda divina
múltiples son, empero,
las rutas de la dicha.¹¹²

El autor se refiere aquí al goce o la dicha que consiguen quienes triunfan en la palestra y al hecho de que éstos no se consiguen si no es con el favor y la asistencia de los dioses; en esta Oda en especial, quien recibe el premio, quien

¹¹⁰ "Bello es que el hombre cuente de los dioses sólo lo bello; así es menor su culpa."

(Es la traducción de los *Epinicios* ya citada arriba; *vid. supra* nota 73.) Otra trad. igualmente valiosa es la de Emilio Suares de la Torre (Píndaro, *Obra completa*. Ed. de E. Suares de la T. Cátedra (Letras Universales, 114), Madrid, 1988; pp. 57-58):

"Decoroso es que el hombre sólo tenga palabras hermosas acerca de los dioses, pues así será menor su culpa."

¹¹¹ "Alude Píndaro a la conocida fábula que supone que Tántalo sirvió a los dioses en horrendo banquete los miembros de su hijo Pélope. La Parca Cloto volvió a formar el cuerpo del niño en la caldera que el poeta llama *pura*, en contraposición a la *impia* en que lo coció el padre inhumano; pero Ceres, más ambrienta que las otras deidades, habla ya devorado un hombro de Pélope, y fue preciso hacérselo de marfil." En: Píndaro, *Odas*. Trad. y notas de Ipanandro Acaigo. Pról. de Carlos Montemayor. Consejo Nacional de Fomento Educativo (Colec. 100 del Mundo), México, 1984; nota 7 a la "Oda Olimpica I", p. 264.

¹¹² Píndaro, *Epinicios*, "Olimpica VIII", 16 ss.

obtiene el triunfo, es Alcídamente (un niño), pero no lo ha hecho solo sino »ὄς τύχα μὲν δαίμονος«: «con el favor de los dioses» (vs. 67). Por tanto, esta ayuda divina (σὺν θεοῖς) es un favor de los dioses (δαίμονος). Τύχα es el término dórico para lo que en jónico se llama τύχη: τύχη representa dos cosas a la vez: "lo que se alcanza por decisión de los dioses" ['la fortuna, la suerte'], así como el *acontecer* de esta decisión (tanto si es buena como si es mala). Entonces, al parecer, el δαίμων es el encargado de llevar esta decisión a aquel (a *aquello* –todavía no hemos dicho si es algo que afecta únicamente al hombre o a algo más) a quien *corresponde*, a aquel a quien *toca en suerte* tal o cual acontecimiento, tal o cual desenlace de su destino. Que esta visión no es solamente pindárica lo podemos comprobar refiriéndonos a un texto que es por lo menos trescientos o trescientos cincuenta años anterior; me refiero, claro, a la *Ilíada*, canto VIII, 166. El punto en concreto se da en medio del fragor de la batalla, cuando Héctor se jacta de estar causando estragos en las huestes aqueas y, dirigiéndose a Diomedes –quien en ese momento encabezaba la batalla por parte de los griegos–, le amenaza con la siguiente arenga:

En hora mala vete, vil muñeca,
toda vez que, no habiendo yo cedido,
no has de poner tus pies en nuestras torres
ni a las mujeres nuestras en tus naves
contigo has de llevarte, que, antes de ello,
*he de darte un espíritu maligno.*¹¹³

El traductor escribe: "he de darte un espíritu maligno" para el verso que en griego dice: "πάρος δὲ τοι δαίμονα δώσω".¹¹⁴ Lo que el poeta narra es cómo Héctor se pavonea de poder hacer con Diomedes lo que ya ha hecho con muchos otros griegos: darle muerte, entregarle a su destino. Podríamos parafrasear esto que dice Héctor a Diomedes valiéndonos de una frase que en español es bastante

¹¹³ Homero, *Ilíada*, VIII, 164-167. (El subrayado es mío.)

¹¹⁴ Homère, *Ilíade*. Chant VIII, 166. La traducción al francés dice: "je t'aurai d'abord donné ton destin".

mejor conocida y usada que la versión del traductor: *te daré tu merecido*. "Darle a alguien su merecido" tiene, en este caso, un tono amenazador: se habrá de entregar a alguien lo que le corresponde, pero esto que corresponde dar es un mal; sin embargo, esta expresión no tiene, en sentido estricto, coloración negativa sino más bien neutra: es un modo de dar a cada quien lo que se merece, lo que con justicia se ha ganado y esto que se gana bien puede ser o bueno o malo. En el caso de los versos homéricos arriba citados, lo que podemos ver es que Héctor quiere dar a Diomedes *lo que le toca en suerte* al enfrentarlo, su destino está dado por su atrevimiento. Héctor parece estar "distribuyendo"¹¹⁵ (con el favor de los dioses, siempre) el destino que a cada aqueo le corresponde al enfrentarse con él. Así, cuando el Miliesio nos dice »πάντα πληρη θεῶν εἶναι« está hablando de que todo ente (todo lo que ha sido, todo lo que es y todo lo que será) está *completo* cuando le ha alcanzado su destino, cuando le ha sido entregado aquello que, con el consentimiento de los dioses, le corresponde. A todo lo ente le corresponde un δαίμων (y no solamente al hombre), pues cada cosa tiene su propio destino asignado, está inundada, penetrada por su destino. A cada llegar a ser ente le corresponde un dejar de ser ente que solamente le puede acontecer a él mismo, nunca a otro; a cada (*omnia* = πάντα = todo) ser corresponde (le toca, en su límite) el no ser. Sólo entonces, *cuando el no ser toca al ser en correspondencia*, cuando el ser del ente llega a su límite [al límite del ser], el no ser, sólo entonces el ente está *completo*: su destino es ya *cumplido*. Por ello sería tal vez más justo traducir δαίμονως (y δαίμων) por *numen*,¹¹⁶ pues que este δαίμων le corresponda a cada cosa no quiere sino decir que se cumplía la voluntad de los dioses para tal ser; esto es, que este δαίμων permite (*accede a*

¹¹⁵ Cfr.: Liddell-Scott; s. v.: δαίμων. Los autores señalan aquí que la ruta más probable (acerca de la etimología) para δαίμων es δαίω: 'distribuir destinos'.

¹¹⁶ Vid.: Varron, *De Lingua Latina*. Trad. de Manuel-A. Marcos Casquero. Anthropos, Barcelona, 1990; VII, 85; p. 271:

"En Accio leemos:

Invocando numerosas veces vuestro nombre y vuestro *numen*.

Dicen que *numen* significa "poder" (*imperium*): deriva de *nutus* (gesto afirmativo que se hace con la cabeza), porque todas las cosas dependen del gesto afirmativo de aquel que parece tener el poder supremo."

que) se cumpla el destino propio de cada ente. Este *numen* es, en consecuencia, el gesto divino (θεός) por el cual cada cosa *alcanza* su destino. A cada cosa la acompaña pues algo divino (σὺν θεοῖς): su destino. En efecto, éste es un dios (algo divino) en tanto que es lo más digno de respeto, lo más poderoso y lo que todo gobierna y todo lo abarca. El destino de cada (*omnia* = πάντα) ente es la φύσις, la φύσις es la que *con-cede* ser al ente y *accede* a que éste alcance su destino, y su destino es la φυσικῶς. De ahí que lo único que pueda esperar lo ente, una vez que ha llegado **al ser**, es el **no ser**. Todo lo ente vive siempre *tan sólo en el límite*, "más allá" lo que hay es ausencia pura, una *ausencia diferente y nada más*.

Consideraciones Finales.

Hasta cierto punto, ésta no ha resultado ser sino una investigación monográfica en torno a la figura del primer filósofo en la historia de la filosofía, Tales de Mileto. Sin embargo, esta meditación pretendía y pretende mucho más que sólo esto. De hecho, la pregunta esencial que motivó y motiva la indagación –no *arqueológica* sino *genealógica*; esto es, no de principios sino de orígenes–; la pregunta que estaba y está todavía en el fondo de estas mis preocupaciones (razón por la cual esta investigación es, en cierto modo, inconclusa), la pregunta por el ser del hombre (pregunta que me gustaría formular heideggerianamente del siguiente modo: “¿qué es esto, ser hombre?”), no ha sido aquí ni siquiera barruntada como pregunta sino que, más bien, ha quedado, como se dice en el argot literario, en el tintero. Ni qué decir de una respuesta a la pregunta. Esta investigación está aún muy lejos de dar no ya la respuesta sino incluso el marco de la pregunta misma en cuanto tal. De tal forma que la meditación se ha visto restringida no ya a la génesis de la pregunta por el ser del hombre (no alcanza a tocar el fondo de la cuestión, ni se acerca siquiera al límite en el cual se abisma la duda), sino al análisis del emplazamiento de la pregunta por el ser; esto es, que esta meditación tan sólo gira en torno a la pregunta por el ser, la circunda, le traza y le da un lugar para ser planteada como pregunta –desde mis propias concepciones. Y esto no sin razón, ya que la pregunta por el ser del hombre *presupone* al menos una *precomprensión* de la pregunta por el ser (en general) de un ente (cualquiera) – aun cuando el ser del hombre bien pudiera no ser un ente cualquiera sino uno muy especial y complejo. Esta *precomprensión* de la pregunta por el ser como pregunta por la φύσις (en tanto que *acontecer de la pro-cedencia*, *metáfora in absentia*, *infundamento*, etc.) es la que se ha intentado esclarecer.

Es por ello que la investigación se remontó al punto cero de la filosofía, al instante en el que ésta surge. En esta vuelta atrás en la historia encontramos como fundamento del preguntar por el ser a esa fuerza que impera en el devenir, encontramos como oscura y oculta raíz de todo lo que es (de todo ente) a la φύσις. Asistimos aquí a la consistencia del ente en su ser; asistimos al no-ser-ente del ente. Empero, este no-ser radicado en el ente o, mejor dicho, este no-ser (ente) en que radica el ente, este abismo en el cual habita el ente permanece en cuanto tal alejado de la luz, se mantiene en la oscuridad del ente. En tanto que acontecer de la pro-cedencia, la φύσις pone ante la luz y presta asistencia al ente en su hacerse (de un) presente, quedando ella en tinieblas. La φύσις, hemos dicho, sostiene al ente *no desde el fondo* sino **en el fondo** de su ser (no soporta al ente "desde abajo", *le sostiene abajo*: le sostiene arrojado, caído, cadente), sostiene al ente en su estado de cadente al regalar al ente un presente –y se lo niega a sí misma. Ella misma no está nunca en decadencia; de ahí la persistencia de la pregunta.

Es este precisamente el acontecimiento original que funda (da fondo –un abismo– y fundamento) al ente. En el ofrecerse el don de la φύσις al ente éste se hace (de un) presente, (su ser) ente. Esto hace a la φύσις **diferente** de todo ente y, por tanto, metafórica; de ahí que en un principio se señalase que lo esencial en la exégesis de la pregunta por la φύσις de todo ente no tiene el carácter de lo ontológico (pues no habla del ser del ente sino del *no-ser-ente* del ente; esto es, de su consistencia), ni el de lo metafísico (en tanto que no va más allá del ente –no hay otro lugar a donde ir que no sea ente– y no lo trasciende). Lo esencial en la pregunta por la φύσις τῶν ὄντων es, en todo caso, lo **metafórico**, debido a que pretende meditar cómo *lleva* la φύσις al ente a la presencia, sin llegar ella a lugar alguno (sin hacerse presente), sin ser (*onto*-logía) ni trascender (*meta*-física).

En este sentido, la exégesis del giro poético de la φύσις en Homero permitió comprender a ésta como metáfora del transcurrir del tiempo y dio pie para la interpretación de los testimonios doxográficos en torno a las opiniones que se suelen atribuir a Tales de Mileto en torno a la φύσις para quien, según se intentó mostrar, ésta sería metáfora in absentia. Esta diferencia; la manera de nombrar a la φύσις por parte del poeta y el modo como lo hace el filósofo más antiguo que conoce la historia de la filosofía no implica ninguna crítica de éste a aquél ni menos aún contradicción alguna entre una opinión y otra. Lo que esta diferencia (**diferancia**) significa y marca es un **cambio** en la interpretación del acontecimiento fundamental que da lugar a todo ser (-ente), la diferencia marca (es señal y hace seña como) un **giro**, un **tropo** en la comprensión del *acontecer de la pro-cedencia*. Este *tropo* marca a su vez un nuevo *giro* en la meditación *en torno a* la pro-cedencia del ente: el pensar que busca comprender la consistencia del ente *qua* origen se aleja cada vez y siempre (cada vez que se da un nuevo giro -nombre- a la φύσις; cada vez que salta a la vista lo tropológico del ente, cada vez que una nueva palabra -un tropo- pretende nombrar lo innombrable, el infundamento del ente) del origen, de lo originario, de lo original, del tropo.

La filosofía es, en efecto, tropo del tropo, metáfora de la metáfora. La filosofía es el pensar que pretende revertir el giro por el cual el ente sale a la luz; pero este giro inverso, de lo tropológico a lo original, es imposible, dado que lo original es el tropo. El origen no es «lo que es», en la pregunta por el ser, *fuera* del tropo –el afuera no existe– ; lo original, lo originario, lo originante es el tropo, es esencialmente tropológico, es metafórico, es lo que lleva y permite llevar al ente de un lugar a otro (del no ser al ser). Lo original es el salto de lo diferente a lo diferido. Lo originario no puede entonces ser visto, ser comprendido como fenómeno, no es algo aparente; lo originario –el origen– no está en el origen (la φύσις no radica en la φύσις sino en el ente, **es raíz del ente**), el origen se da en un horizonte completamente diferente, no es ni está en lugar alguno en el cual se le

pueda encontrar (como) presente. La pregunta por la φύσις pregunta pues por el tropo que se esconde como ausencia, como ausente en el ente, inquiere por el giro que hace salir al ente, indaga la metáfora que da (y hace) lugar al ente, investiga en torno a aquello que transporta al ente del no ser al ser al no ser. Este tropo es el linde del horizonte.

De suerte tal que el incesante intento de la filosofía (desde su origen) por alcanzar el origen (una especie de sentido no-tropical del tropo φύσις) esté, en cierto modo, destinada al fracaso. El origen, lo original no tiene lugar ni cabida en el presente, en la presencia, no se lo puede *mostrar*, no puede *ser traído* a la claridad de la luz (no es posible *alcanzar el horizonte*): nada es más lejano que ello, nada sobrepasa ni puede ir más allá de la φύσις, de la metáfora, de la ausencia, del abismo; nada está más cerca del ente que la nada ("nada" es aquí, otra vez, metáfora de ese oscuro abismo que todo lo difiere). El origen no es, por tanto, "el origen", el origen es **diferente**, es tropo, es metáfora. Lo originario no es "lo que es", el ser (el ente); lo originario no es: una metáfora, un decir que no es ello mismo "lo que es" sino que difiere (de) todo ser, aquello que está más cerca del ente marca el ocaso de éste y le trae a la luz cada día, con cada giro.

Bibliografía¹

Libros:

- Adorno, Theodor W., *Actualidad de la filosofía*. Trad. de José L. Arantegui. Paidós (Pensamiento Contemporáneo, 18), Barcelona, 1991; 204 pp.*
- Adrados, F. R., *Líricos Griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*. (Siglos VII-V a. C.) Eds. Alma Mater, Barcelona, 1959; 2 vols.
- *Nueva sintaxis del griego antiguo*. Gredos, Madrid, 1990; 839 pp.
- *Orígenes de la Lírica Griega*. Ed. Coloquio, Madrid, 1986; 286 pp.*
- Aristóteles, *Acerca del alma*. Traducción, introducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 14), Madrid, 1983; 262 pp.
- *Ética Nicomaquea*. Trad. de Antonio Gómez Robledo. U.N.A.M. (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana), México, 1983; CXXVIII, 265 pp.
- *Metafísica*. Edición trilingüe de Agustín García Yebra. Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía), Madrid, 1990; LIII, 830 pp.
- *Opera (Aristotelis Opera)*. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Editio altera quam curavit Olof Gigon. Walther de Gruyter (Academia Regia Borussicae), Berlín, 1960.
- *Physik. Vorlesungen über Natur*. Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von Hans Günter Zekl. Felix Meiner, Hamburg, 1987; 2 vols.

¹ Las obras señaladas con * han sido utilizadas en la elaboración de versiones previas de esta tesis y son parte fundamental del camino que ha guiado al autor en la comprensión de los temas de que se ocupa; si bien **no han sido citados** en esta última versión en razón de la delimitación del campo de acción a que la investigación se ha visto conducida.

- Poética*. Ed. trilingüe por Valentin García Yebra. Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, IV; Textos, 8), Madrid, 1990; 542 pp.*
- Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. de Vidal Peña. Taurus (Colec. Humanidades/Filosofía), Madrid, 1987; 532 pp.
- Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*. Tr. de José M. Muñoz. Taurus, Madrid, 1990; 244 pp.*
- Bormann, Karl, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*. Felix Meiner, Hamburg, 1971; 263 pp.
- Burnet, John, *Early Greek Philosophy*. Adam & Charles Black, London, 1959; 375 pp.
- Celan, Paul, *Hebras de sol*. Trad. de Ela María Fernández Palacios y Jaime Siles. Colección Visor de Poesía (núm. ccxvi), Madrid, 1989; 236 pp.
- Cicerón (Marco Tulio), *De la adivinación*. Trad. de Julio Pimentel Álvarez. U.N.A.M. (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana), México, 1988; CL, 149 pp.
- Cornford, Francis M., *De la religión a la filosofía*. Trad. de Antonio Pérez R. Ariel Filosofía, Barcelona, 1984; 303 pp. *
- Derrida, Jaques, *La escritura y la diferencia*. Trad. de Patricio Peñalver. Anthropos (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, 38), Barcelona, 1989; 413 pp.
- *Márgenes de la filosofía*. Trad. de Carmen González Marín. Cátedra (Colección Teorema/Serie Mayor), Madrid, 1989; 372 pp.
- Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Prefacio de Pierre Vidal Naquet. Trad. de Juan J. Herrera. Taurus (Ensayistas, 197), Madrid, 1981; 159 pp.*
- Diels, Hermann, *Doxographii Graeci*. Collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels. Walther de Gruyter (Opus Academiae Litterarum Regiae Borussicae), Berlin, 1965; 854 pp.

- *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch.* Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlín-Charlottenburg, 1954; 3 vols.
- Diógenes Laercio, *Los cínicos. Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Libro IV.* Edición didáctica y traducción de Rafael Sartorio. Alhambra (Clásicos del Pensamiento, 10), Madrid, 1986; 178 pp.
- Echeverría, Javier, *Análisis de la identidad.* J. Granica Eds. (Colección Plural/Filosofía), Barcelona, 1987; 315 pp.
- Eggers Lan, Conrado y Victoria E. Juliá, *Los filósofos presocráticos.* Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, núm. 12, 24 y 28), Madrid, 1986; 3 vols.
- *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón.* U. N. A. M. (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 19), México, 1984; 222 pp. *
- Elorduy, Eleuterio, *El Estoicismo.* Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 75 y 76), Madrid, 1972; 2 vols.
- Ferraté, José, *Líricos griegos arcaicos.* Seix Barral, Barcelona, 1968; 363 pp.
- Fränkel, Hermann, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts.* C. H. Beck (Beck'sche Sonderausgabe), München, 1976; 636 pp.*
- *Wege und Formen frühgriechischen Denkens.* C. H. Beck, München, 1968; 376 pp.*
- Frühgriechische Elegiker. Erster Teil, Die frühen Elegiker.* Deutsch von Zoltan Fanyó und Peter Gan. Griechischer Text bearbeitet von Bruno Snell. Erleuterungen besorgt von Herwig Maehler. Akademie Verlag (Schriften und Quellen der alten Welt, Band 24, 1), Berlín, (2. unveränderte Auflage) 1981; 110 pp.
- Gadamer, Hans-Georg, *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker.* Herausgegeben von H.-G. Gadamer. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, Band IX), Darmstadt, 1983; 544 pp.*

- *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Eds. Sígueme (Hermeneia, 7), Salamanca, 1984; 687 pp.
- Gernet, Louis, *Antropología de la Grecia antigua*. Trad. de Bernardo Moreno C. Con un "Prólogo" de Jean Pierre Vernant. Taurus (Ensayistas, 195), Madrid, 1981; 399 pp.*
- Guthrie, William Keith Chambers, *Historia de la filosofía Griega*. Trad. de Abelardo Medina G. Gredos, Madrid, 1984; 5 vols.
- Heidegger, Martín, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Estudio preliminar, trad. y notas de Ramón Rodríguez. Tecnos (Colec. Clásicos del Pensamiento, 61), Madrid, 1989; XLIX, 83 pp.*
- *Conceptos fundamentales. (Curso del semestre de verano, 1941)*. Introducción, trad. y notas de Manuel E. Vázquez García. Edición de Petra Jaeger. Alianza Universidad (núm. 576), Madrid, 1989; 182 pp.*
- *Introducción a la Metafísica*. Trad. de Angela Ackermann Pilári. Gedisa, Barcelona, 1993; 189 pp.
- *Grundbegriffe. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941*. Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944; Band 51), Frankfurt am Main, 1981; IX, 126 pp.*
- *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1963; 343 pp.*
- *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Ed., trad., comentarios y prólogo de Juan David García Bacca. Anthropos (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, 46), Barcelona, 1989; 87 pp.*
- *La proposición del fundamento*. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Eds. del Serbal (Colec. Odós, 3), Barcelona, 1991; 200 pp.*
- *Sein und Zeit*. Unveränderte Nachdruck der fünfzehnten, an der Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage mit den Randbemerkungen aus

- dem Handexemplar des Autors im Anhang. Max Niemeyer, Tübingen, 1993; 445 pp.
- *Sendas perdidas. Holzwege*. Trad. de José Rovira Armengol. Ed. Losada, Buenos Aires, 1969; (2a. ed.) 311 pp.*
- *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. F.C.E., México, 1987; 478 pp.
- Hesíodo, *Teogonía*. Estudio gral., introd., versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba. U.N.A.M. (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana), México, 1978; CDXVII, 34 pp.
- Homero, *La Odisea*. U.N.A.M., México, 1921; 452 pp. (Sin dato de traductor.)
- *La Ilíada*. Ed. de Antonio López Eire. Cátedra (Letras Universales, 101), Madrid, 1991, 1034 pp.
- Homère, *L'Illiade*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1946; 4 vols.
- Jaeger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roses. F.C.E., México, 1974; 1151 pp.
- *La teología de los primeros filósofos griegos*. Tr. de José Gaos. F. C. E., México, 1980; 265 pp.*
- Kerschensteiner, Jula, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (**Zetemata**. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 30. Herausgegeben von Erich Bruck und Hans Diller.), München, 1962; 245 pp.
- Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Edición crítica con selección de textos*. Trad. de Jesús García F. Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 63), Madrid, 1981; 686 pp.
- Kolakowski, Leszek, *Horror Metaphysicus*. Tr. de José M. Esteban C. Tecnos (Colección Cuadernos de filosofía y ensayo), Madrid, 1990; 139 pp.*
- *La presencia del mito*. Tr. de Gerardo Bolado. Cátedra (Colec. Teorema, Serie Mayor), Madrid, 1990; 135 pp.*

- Longino, *De lo sublime*. Trad. del griego, prólogo y notas de Francisco de P. Samaranch. Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 119), Buenos Aires, 1972; 157 pp.
- Manrique, Jorge, *Obras*. Edición, estudio y notas de Antonio Serrano de Haro. Alhambra, Madrid, 1985; 307 pp.
- Martínez Dueñas, José Luis, *La metáfora*. Octaedro (Lenguaje y Comunicación, 4), Barcelona, 1993; 105 pp.
- Nietzsche, Friedrich y Hans Vaihinger, *Sobre verdad y mentira*. F. Nietzsche: «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral»; H. Vaihinger: «La voluntad de ilusión en Nietzsche». Trad. de Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña. Tecnos (Cuadernos de Filosofía y Ensayo), Madrid, 1990; 91 pp.*
- L'Odissee. «Poésie Homérique»*. Texte établi et traduit par Victor Berard. Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1924; 3 vols.
- Omero, *Odissea*. A cura di Alfred Huebeck. Traduzione di G. Aurelio Privitera. Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Vicenza, 1988; 6 vols.
- Píndaro, *Epinicios*. Trad. de J. Alcina Clota. Promociones y Publicaciones Universitarias (Exemplaria Graeca, Serie A (Poesía), 1), Barcelona, 1988; 675 pp.
- *Obra completa*. Edición de Emilio Suárez de la Torre. Cátedra (Letras Universales, 114), Madrid, 1988; 444 pp.
- *Odas*. Trad. y notas de Ipanandro Acaico. Prólogo de Carlos Montemayor. S.E.P. (Consejo Editorial de Fomento Educativo/Colección 100 del Mundo), México, 1984; 290 pp.
- Platón, *Cratilo*. Trad. de Ute Schmidt Osmanczik. U.N.A.M. (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana), México, 1988; CXLVII, 90 pp.
- *Fedón*. Trad., introd. y notas de Conrado Eggert Lan. EUDEBA (Ediciones Críticas), Buenos Aires, 1983; 234 pp.

- *Protágoras en Platón, Obras Completas*. Trads., preámbulos y notas de Ma. Araujo, F. García, Luis Gil et al. Aguilar (Colec. Obras Eternas), Madrid, 1990; 1715 pp.
- *Teeteto en Platón, Diálogos, V*. Trads. de A. Vallejo Campos, Ma. Isabel Santa Cruz et al. Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 117), Madrid, 1988; 617 pp.
- *Opera (Platonis Opera)*. Recognivit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii et typographeo Clarendoniano. 5 vols. Reinhardt, Karl, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1959; 268 pp.*
- *Sófocles*. Trad. de Marta Fernández-Villanueva. Destino (Colec. Ensayos, 4) Barcelona, 1991; 377 pp.*
- Rovatti, Pier Aldo, *Como luz tenue. Metáfora y saber*. Trad. de Carlos Catropi. Gedisa (Serie CLA DE MA/Filosofía), Barcelona, 1990; 177 pp.
- Sagrada Biblia*. Versión directa de las lenguas originales por Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1976; 1642 pp.
- Schadewaldt, Wolfgang, *Die Anfänge der Philosophie bei der Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen, Band I*. Surkamp (Wissenschaft, 218), Frankfurt am Main, 1978; 521 pp.
- Scheller, Max, *La idea del hombre y la historia*. Trad. de Juan J. Oliveira. Eds. Siglo XX, Buenos Aires, 1969; 83 pp.*
- *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1949; 96 pp.*
- Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Edición y trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Introducción de A. Leyte y Volker Rühle. Anthropos (Textos y Documentos Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias, 3), Barcelona, 1989; 326 pp.

- Snell, Bruno, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*. Griechische und lateinische Quellen erläutert und übertragen. Heimeran Verlag, München, (3. vermehrte Auflage) 1952; 184 pp.
- Varrón (Marco Terencio), *De lingua Latina*. Trad., introd. y notas de Manuel Antonio Marcos Casquero. Anthropos (Textos y Documentos/Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias, 6), Barcelona, 1990; 527 pp.
- Vernant, Jean Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Trad. de Juan D. López B. Ariel (Colec. Zetein/Estudios y Ensayos, 29), Barcelona, 1973; 384 pp.
- *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Trad. de Mauro Armiño. Taurus (Colec. Ensayistas, 276), Madrid, 1987; 2 vols.*
- *Los orígenes del pensamiento griego*. Trad. de Mariano Ayerra. EUDEBA, Buenos Aires, (4a. ed.) 1976; 107 pp.*
- *Los orígenes del pensamiento griego*. Trad. de Mariano Ayerra (Trad. de la nueva ed.: Carlos Gómez G), Paidós (Studio, 88), Buenos Aires, 1992; 145 pp.*
- Vernant, J. P. y Marcel Detienne, *Las artimañas de la inteligencia. La Metis en la Grecia antigua*. Tr. de Antonio Piñero. Taurus (Colec. Ensayistas, 285), Madrid, 1988; 303 pp.*
- Vernant, J. P., Ph. Borgeaud, G. Cambiano et al., *El hombre griego*. Ed. por J. P. Vernant. Traducciones de P. Bádenas, A. Bravo y José A. Ochoa. Alianza (Serie El hombre Europeo), Madrid, 1993; 340 pp.*
- Wilpinger, Fridolin, *Physis und Logos. Zur Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*. Karl Alber/Herder Verlage, Freiburg-München-Wien, 1971; 552 pp.
- Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. (Drei Teile, jeder Teil in zwei Abteilungen). Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1963.*

Artículos:

Pierre Aubenque, «Aristoteles und das Problem der Metaphysik» en *Zeitschrift für Phänomenologische Forschung*, München; Band XV, Heft 3; julio-septiembre de 1961; pp. 321-333.*

Félix Duque, «El tiempo del fundamento», en *Er, Revista de Filosofía*. Sevilla. Año VIII, [volumen doble] 12/13, 1994; pp. 189-205.

Martin Heidegger, «La proveniencia del arte y la determinación del pensamiento» en *Er, Revista de Filosofía*, Sevilla. Año VIII, núm. 15, 1993; pp. 171-187.

Arturo Leyte Coello, «Por una "mitología de la razón"», en *Er, Revista de Filosofía*. Sevilla. Año VIII, núm. 15, 1993; pp. 117-148.*

Diccionarios:

Corominas, J. y José A. Pascual, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Gredos (Biblioteca Románica Hispánica V., Diccionarios, 7), Madrid, 1989; 7 vols.

Ernout, A. y A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*. Librairie C. Klincksieck, París, (Quatrième Édition) 1967; 827 pp.

Gómez da Silva, G. *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. El Colegio de México/F. C. E., México, 1988; 736 pp.

Lexikon des frühgriechischen Epos. Begründet von B. Snell, vorbereitet und herausgegeben von «Thesaurus Linguae Graecae». Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1955.

Liddell, Henry George y Robert Scott, *A Greek-English Lexikon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Johnes. With a Supplement. Oxford, Clarendon Press, 1968; xlv, 2042 + xi, 153 pp.