



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

Enigma y sabiduría en Grecia

T E S I N A

que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía

P R E S E N T A

Balan David Sánchez Rico

Asesora Dra. Ana María Martínez de la Escalera



CIUDAD UNIVERSITARIA MÉXICO D.F., Octubre 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

El presente trabajo se realizó gracias a la beca otorgada por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM dentro del proyecto *Diccionario para el debate: Alteridad y Exclusiones* coordinado por la doctora Ana María Martínez de la Escalera en el PAPIIT IN400309.

Solo quisiera expresar mi agradecimiento a la *Doc.* Ana María Martínez de la Escalera por su confianza y paciencia en la dirección de este ejercicio.

También extendemos nuestra gratitud a la Dra. Leticia Flores Farfán y a la Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera por ser parte de esta aventura.

A la Dra. Erika Lindig Cisneros y al Dr. Armando Villegas Contreras también están en nuestra consideración por todas sus atenciones hacia mi persona, pero sobre todo por su amistad.

Con cariño para Erick S.R.

Enigma y sabiduría en Grecia

Índice



	Introducción	15
I	El Lenguaje	19
1.1	Πειθώ, un concepto del lenguaje	26
1.2	Aportes sobre el surgimiento de la retórica	31
1.3	Gorgias de Leontino y la soberanía del lenguaje	35
1.4	Platón y el λόγου δύναμις	40
1.5	Dos repercusiones de la retórica	49
1.6	El uso agonístico del lenguaje	51
II	Ἀγωνία: Hacia una historia de la sabiduría	61
2.1	El concepto de ἀγωνία en los griegos	69
2.2	Guerreros y oradores	79
2.3	Tomar la palabra, dirigir en el ágora	88
2.4	Igualdad entre contrincantes	92
III	Αἴνιγμα: el lenguaje de los sabios	99
3.1	Ulises, un sabio como nadie	110
3.2	Homero, maestro de sabios	123
3.3	Tales de Mileto σοφός	131
3.4	Solón de Atenas y las incógnitas de la política	136
3.5	Cleobulina de Lindos, αἰνιγμάτων ποιητής	145
3.6	Esquilo de Eleusis y el sabio trágico	150
3.7	Píndaro de Tebas y la sabiduría de Πειθώ	156
3.8	Sófocles de Colono y el enigma de la verdad	163
3.9	Heráclito de Éfeso, la sabiduría ama ser enigmática	172
3.10	Parménides de Elea y el enigma del Ser	179
3.11	Gorgias de Leontino, el enigma de las pasiones	194
IV	Sócrates y el enigma de ser sabio	203
4.1	El lenguaje de un δεινός	207
4.2	Enigma y agonismo	212
4.3	Sócrates σοφός	220
4.4	El filósofo y la sabiduría	226
V	Conclusiones	239
VI	Bibliografía	247

¿Es acaso un πάθος filosófico la atracción por el enigma?

Quien intenta interpretar el mundo como un enigma se mueve según un instinto serio, férreo, profundo, violento, casi con el presentimiento de que en el fondo de las cosas hay un hilo conductor, descubierto, con el cual será posible trazar el plan para salir del laberinto de la vida; y, además, actúa también según un instinto lúdico, leve, ávido de imprevistos, en la ebriedad de quien levanta con meditada calma los velos de lo desconocido.

Giorgio Colli, Filosofía de la expresión

Introducción

No podemos entender el surgimiento del pensamiento racional en los griegos como si se tratara de un milagro. Nuestra vocación por establecer conceptos y argumentos es ajena a este tipo de posición. Habría que ser optimistas y a pesar de que las fuentes con las que contamos son posteriores a los griegos presocráticos del siglo V a.C., debemos abordar el acontecimiento a través de otro lenguaje que se separe de las interpretaciones de corte religioso o místico que opacan en mucho el concepto que tenemos de la razón. Hay un lenguaje de la cultura de los griegos que puede deslindarse, si no de tajo, sí claramente, que puede ayudarnos en nuestra tentativa. Si bien este lenguaje, el griego, está inmerso aún en nociones mitológicas, eso no significa que los griegos las confundieran fácilmente con otras de un orden distinto. Las palabras de estos hombres a pesar de tener una ambigüedad y una polisemia irrefutables, también entendían claramente su sentido, reconocían lo estrictas que eran, y las perfilaban con un uso específico. Los griegos aprendieron a darle a sus preocupaciones su debido lugar e importancia, y el lenguaje que les acompañaba no podía desviarlos.

Con su texto *El nacimiento de la filosofía*, Giorgio Colli nos ha señalado un camino por el cual es posible hacer una lectura de los griegos antiguos y poder observar la emergencia del pensamiento racional. Lo que Colli nos propone a lo largo de su trabajo consiste en hacer una revisión de los diversos ejercicios del lenguaje con los que ha estado ligada la sabiduría de los griegos. Siguiendo las indicaciones de Colli, nuestra intención en este trabajo ha sido la de contar una historia de la sabiduría que le ofrezca unos límites a las prácticas religiosas y pueda reducir el alcance de las narraciones mitológicas. La sabiduría griega no ha

llegado a sus logros tan solo por una ilustración espontánea, o por un milagro sin precedentes.

El pensamiento que llamamos *sabiduría* ha surgido del ánimo agonístico existente entre los griegos. Antes de fundar un saber, los griegos se confrontaban, debatían alternativas ante sus problemas, sean guerras, el papel de los gobernantes en las *polis*, el orden y las fuerzas que rigen el mundo, el acecho que padecían de las divinidades. Los griegos discutían entre ellos porque tuvieron una experiencia profunda de la ignorancia. Muy lentamente y a tropezones pudieron acercarse a lo que mucho tiempo después se llamará con Aristóteles «ciencia». Para nuestros ojos es mucho más nítido el comienzo. Antes de postular un saber, los griegos, acorralados entre contrariedades, se debatían entre enigmas. Suponemos, con Colli, que la inquietud por resolver enigmas ha llevado a los griegos a exigirse la alternativa de la sabiduría. Los primeros sabios eran esos griegos que podían vislumbrar las claves que descifran los más profundos y puntillosos duelos.

La noción de «agonismo», sin embargo, es muy amplia entre los griegos. El agonismo abarca tanto los enfrentamientos de los griegos con sus adversarios, como las discusiones por el liderazgo de los ejércitos en plena guerra, se extiende a las competencias de los atletas tanto en los juegos funerarios como en las olimpiadas, alcanza a los certámenes artísticos entre poetas, pasará a las pruebas de los ritos de iniciación militar de los efebos, y a las pruebas que se tienen que superar para establecer los contratos nupciales, llegará incluso a la educación de los niños en los gimnasios públicos, se enraizará en los litigios judiciales, orales y por escrito, del ágora, y tomará sus más excelsos suspiros en la celebración de los simposios filosóficos. En todas estas posibilidades, los griegos disputan sus fuerzas al mostrar su astucia para la sabiduría. Para los griegos, librar una pugna, desenredar un dilema entre dos posturas contrarias a través de las acciones o la fuerza de las palabras, significa resolver un enigma.

En este trabajo intentamos exponer una pluralidad de experiencias claramente agonísticas con las que se pondrán en juego diversas formas de sabiduría. Estas experiencias, estos ejercicios sucederán en un período histórico muy largo, se abrirán paso desde la caída de civilización micénica a mediados del siglo VIII a.C., pasarán por el surgimiento de los sabios clásicos del siglo VII,

llegarán a los poetas trágicos y corales, así como a los filósofos presocráticos del siglo VI y V, y tendrán su expresión más notoria en Sócrates al inicio del siglo IV. La sabiduría podrá surgir ahí en medio de enfrentamientos atravesados por fuerzas desafiantes, por la irrupción de un enredo enigmático. Es la solución a un enigma lo que propiamente puede llamarse para los griegos «sabiduría». Solo quién resulta vencedor en las competencias del saber se le puede llamar «sabio».

Pensamos que estas experiencias agonísticas son las que nos ofrecen una mejor lectura del surgimiento de la razón y su lenguaje, ya que en ningún momento es un acontecimiento con una causa única y determinante que se desenvuelva de manera homogénea y continua. Por el contrario, este devenir se nos ha presentado como un proceso atravesado con cambios disruptivos y divergentes, con muchos reacomodos forzosos y con significados abruptos, radicales y desgarradores, en un vocabulario sumamente hostil presto tanto para la mentira como para la verdad. La búsqueda de la sabiduría entre los griegos tuvo como motivo el triunfo, la gloria, el honor, o simplemente la superioridad del vencedor. A la larga, si nuestro trabajo tiene las intuiciones mejor acotadas y documentadas, nos negaríamos a asumir que la singularidad del pensamiento racional solo puede ser abordada tomando como excusa la imprecisa noción del “milagro”, mismo que los griegos desconocieron.

I. El lenguaje

El lenguaje. Debemos ser cautelosos en nuestra empresa, y de ser necesario debemos darnos una pausa al meditar sobre nuestro objeto. La noción de «lenguaje» puede ser la más general de todas. Habría que ver en qué momento se relaciona y en qué aspectos se distingue de nociones muy cercanas a ella como la de *palabra* y la de *lengua*.

La palabra. La palabra es una voz, una señal, un *signo*, una imagen acústica. La palabra es un gesto compuesto de fonema y morfema, está asociada al sonido y le corresponde un trazo gráfico que se le asocia de manera arbitraria y simbólica. Una voz no puede ser un ruido. Una palabra está relacionada a otras palabras, es decir con uno o varios significados; pero esta relación se sostiene con reglas específicas para entender cómo sucede esta unión y para saber cómo distinguirlas de aquellas de las que se les separa.

En el *Curso de lingüística general*, Ferdinand de Saussure entiende a la palabra como la manifestación lingüística del individuo, es decir la facultad de hablar a través de los vocablos de forma oral y escrita. No hay manera de ponderar una forma por arriba de otra, pero seguramente la palabra oral nos resulta más inmediata. La palabra escrita requiere de nosotros compromiso, humildad, paciencia, vocación, y el proceso que nos lleva a su ejercicio se prolonga a lo largo de nuestra educación.

La palabra [*parole*] -nos dice Saussure- es el acto individual de voluntad y de inteligencia, en el cual conviene distinguir: 1º Las combinaciones en que el sujeto

hablante utiliza el código de la lengua para expresar su pensamiento personal; y 2º El mecanismo psicofísico que le permite exteriorizar estas combinaciones¹.

Agregamos que un signo aparece en la combinación de esta imagen acústica con un *concepto*², sobre todo en su escritura. Cuando una palabra se entiende como *símbolo* es un significante que siempre está enlazado a un significado (otra palabra). También esta relación entre significante y significado es el signo. Lo cual deja en consecuencia –según la apreciación de Saussure– que el significante es una imagen acústica, y el significado surge en combinación con un concepto. Ambas relaciones serían paralelas y equidistantes. Pero, para el desarrollo del *Curso* de Saussure, se remplazará la primera combinación para solo quedarse con el par significado/significante, mismo par que tendría nociones más precisas en la ciencia del lenguaje. El plano de la expresión estaría del lado del significante, y el fundamento de los contenidos quedaría establecido en el significado.

Habría que dejar una advertencia. Para nuestro trabajo no es una noción menor. Atento al trabajo de Saussure, Ronald Barthes nos recuerda continuamente en su trabajo semiológico que: “No olvidemos que la palabra es un poder, e incluso un poder político”³. Como el ejercicio de poder, la palabra es una manera de influir

¹ Saussure, *Curso de lingüística general*, Fontamara, Pág. 40-41.

² Saussure, *Op. Cit.*, Pág. 85, 102.

³ Ronald Barthes, «La retórica antigua», en *La aventura semiológica*, Paidós, Pág. 115. Debemos redondear esta noción de Ronald Barthes sobre el por qué la palabra es un poder, un poder político. El texto de Barthes está dedicado a la retórica, y en uno de los conceptos manejados la entiende como una *práctica social* en donde las clases dirigentes pueden asegurarse la propiedad de la palabra. Entendemos el poder de la palabra como un poder de persuasión. Recordamos a Barthes: “Como el lenguaje es un poder se han sancionado reglas selectivas de acceso a ese poder, constituyéndolo en una pseudociencia, cerrada a los que no saben hablar, tributaria de una iniciación costosa: nacida hace 2500 años en los litigios por la propiedad” (Barthes, «La retórica antigua», Pág. 87). En estas reglas de acceso es donde podemos encontrar el ejercicio del poder de la palabra.

Con ello, entendemos el poder a la manera de Foucault. El poder pone en juego relaciones entre individuos, atravesadas éstas por ejercicios de fuerza entre ellos. El poder es una forma de comunicación que busca actuar sobre el comportamiento de los otros, es una forma de influencia (desde luego de manera persuasiva). “En cuanto a las relaciones de poder mismas –dice Foucault–, en una parte fundamental se ejercen mediante la producción y el intercambio de signos; difícilmente se les puede disociar de actividades determinadas ya sean las que permiten ejercer el poder (como las técnicas de entrenamiento, los procesos de dominación, los medios con los cuales se obtiene la obediencia) o las que recurren las relaciones de poder con el fin de desarrollar su potencial (la división del trabajo y la jerarquía de tareas)” (Foucault, «El sujeto y el poder», en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Mas allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Pág. 236).

en la conducta de los otros, un modo de persuadir sin recurrir a la obviedad de la violencia. La palabra es juego, duelo, lucha, agonía, resistencia.

A los ojos de Saussure existiría una mutua interdependencia entre la palabra y la lengua. La lengua, en tanto código, vuelve inteligible la palabra para que pueda producir todos sus efectos. A su vez, la palabra vuelve a la lengua un sistema muy dinámico: “la palabra es lo que hace evolucionar la lengua: son las impresiones recibidas oyendo a los demás las que modifican nuestro hábitos lingüísticos”⁴. Si se nos permite esta imagen, con base en esta afirmación de Saussure podemos sugerir que la palabra es el motor de la lengua, ésta es el instrumento y el producto de la primera⁵; en esto se diferencia de ella, no se debería confundirlas. Profundicemos un poco más sobre la lengua.

La lengua. Hagamos otra pausa para distinguir la lengua de la palabra. La primera indicación que debemos tener de la lengua es que se trata de un músculo de nuestro cuerpo envuelto por la garganta que en conjunción con la laringe tiene la capacidad de hacer sonar las palabras. Pero también la lengua es el código que permite ordenar y sistematizar a la palabra. Como si se tratara de una fórmula matemática nos dice Saussure: “La lengua es para nosotros el lenguaje menos la palabra”⁶.

La lengua es un conjunto organizado de signos lingüísticos que puede separarse claramente de la manifestación lingüística del individuo, se trata de una función social registrada pasivamente y sus leyes actúan de modo inconsciente en éste. La lengua es a la vez una institución social y un sistema de valores. Siendo un producto histórico, no fácilmente se pueden substituir los innumerables signos con los que se organiza, de tal modo que -nos advierte Saussure- estos son arbitrarios y dominantes.

Las posibilidades de cambiar la lengua son limitadas porque ésta obedece a reglas y normas consentidas a través de grupos específicos y de tradiciones que

⁴ Saussure, *Op. Cit.*, Pág. 46.

⁵ *Idem.*

⁶ Saussure, *Op. Cit.*, Pág. 116.

estabilizan cualquier forma de ejercicio; de hecho Saussure argumenta que existe la resistencia a toda innovación lingüística, de tal modo que es imposible una revolución radical en ella⁷. Los cambios solo pueden acontecer una vez comprendidos estos procesos, sabiéndolos manejar y repetir hasta que finalmente las sociedades los terminan por adoptar.

La lengua constituida a través de los signos es al mismo tiempo mutable e inmutable, la formulación de Saussure es al menos paradójica. La lengua por ser histórica es movida por fuerzas creativas y aleatorias que la vuelven un sistema de signos muy dinámico, susceptible de transformaciones, aunque sean limitadas, sobre todo porque no deja de tener estabilidad. Pensemos tan solo en las lenguas que han sido gestadas a raíz del latín, hasta que éste finalmente dejó de ser una lengua dominante. La lengua es sumamente paradójica, en ella emergen signos que luchan con fuerzas en pugna, unas forjan un poco la posibilidad de la alteración, otras a favor quieren fijar su persistencia: “El tiempo lo altera todo –dice Saussure–; no hay razón para que la lengua escape a esta ley universal”⁸. Situación que hace de la lengua un objeto incompleto, e inconcluso, pero sumamente dinámico.

Saussure define la lengua como “un conjunto de hábitos lingüísticos que permiten a un sujeto comprender y hacerse comprender”⁹. Se pueden entender al menos dos especies de lenguas, 1) las lenguas históricas que son las lenguas habladas por comunidades específicas, también les llamamos idiomas, y 2) las lenguas artificiales o técnicas, son aquellas que grupos relacionados bajo pautas de comportamiento se entrenan en su uso para ser competentes en ellas. El griego, el latín, el italiano, el español serían ejemplos de las primeras. Las matemáticas, las ecuaciones de la física, las fórmulas de la química, el sistema musical, la teoría de la pintura, el diseño arquitectónico, la terminología jurídica, el lenguaje de los sordo-mudos, la clave Morse entre otras, serían ejemplos de las segundas.

La lengua es un fenómeno semiológico en todo caso. Habría que dejar sentado que el objeto del *Curso* de Saussure es la lengua, y solo se relaciona con el

⁷ Véase, *Ibidem*, Pág. 109-117.

⁸ *Ibidem*, Pág. 116.

⁹ *Ibidem*, Pág. 116.

lenguaje en el ejercicio de la palabra, del habla [*parole*]. Incluso Ronald Barthes leyendo a Saussure asegura que: “la lengua no es posible sino a partir de la palabra”¹⁰.

El lenguaje. El lenguaje tiene una noción más general, se trata de un objeto más heterogéneo e inestable para un estudio científico –dentro de la perspectiva de Saussure- a diferencia de la lengua. Debemos avanzar con calma. Saussure nos dice que el estudio –en cualquier disciplina que se trate- del lenguaje abarca dos partes: el estudio de la lengua que es social e independiente del individuo; y otra que es la palabra, secundaria para un análisis más profundo, científico, y que solo tiene por objeto el ejercicio individual del lenguaje, es solo el habla. Pero en este trabajo suponemos que este tipo de estudio es prioritario dado que la evolución del lenguaje y de la lengua, dependen en gran medida de la palabra, de las fuerzas presentes en el acto de hablar.

Para profundizar en la noción de «lenguaje», también Saussure nos ofrece una distinción entre lengua y lenguaje, pero ambos pueden acontecer con una cercana interacción. La lengua -nos dice- es adquirida y convencional, homogénea y estable. Habría que notar la diferencia de la lengua con respecto al lenguaje:

La lengua es un producto social de la facultad del lenguaje, y al mismo tiempo un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esta facultad entre los individuos. Tomado en su conjunto, el lenguaje es multiforme y heteróclito; relacionado con dominios diferentes, el físico, el fisiológico, el psíquico; pertenece también al dominio individual y al dominio social, no se deja clasificar en categoría alguna de los hechos humanos porque no se sabe cómo determinar la unidad¹¹.

El lenguaje -si seguimos esta orientación de formulas matemáticas-, sería la lengua más la palabra; se trata de la relación entre el código y el conjunto de convenciones sociales unidos a la facultad que tienen los individuos para hablar.

Más adelante Saussure agregará que el lenguaje es “la facultad de constituir una lengua, es decir, un sistema de signos distintos que corresponden a ideas

¹⁰ Ronald Barthes, «Elementos de semiología», en *La aventura semiológica*, Pág. 23.

¹¹ Saussure, *Op. Cit.*, Pág. 35.

distintas”¹², y en el momento en el que este proceso se concreta “es la lengua la que hace la unidad del lenguaje”¹³, misma unidad que surge con la asociación, coordinación y organización de los signos lingüísticos en un sistema¹⁴. Pero, aún así con estas acotaciones es difícil clasificar al lenguaje, simplemente porque no tiene un compañero o un conjunto de fenómenos semejantes frente a los cuales establecerles un lugar, un *topos* para esa clasificación. No hay otra cosa ante la cual hacer comparaciones con el lenguaje. Una clasificación sobre el lenguaje es inútil, mejor intentemos una definición.

El lenguaje puede definirse como «el *uso* intersubjetivo de la lengua, de los signos lingüísticos». Por *uso*, se entiende la posibilidad de elección de estos signos en el acto de decir, sea de manera oral o escrita, y la posibilidad de combinación de estos signos en modos limitados y repetibles bajo reglas generales. Con base en esta noción amplia tenemos al menos dos conceptos del «lenguaje», uno orientado hacia los signos, otro perfilaría su carácter intersubjetivo.

El primer concepto comprende al lenguaje como un sistema de significación. Saussure entiende a la significación como una relación entre el significado y el significante que se da al interior del signo lingüístico, la relación hace que ambos lados del signo sean inseparables e interdependientes, y constituyen el valor y el sentido de cada signo para distinguirlo de otros.

El segundo concepto postula al lenguaje, como “un conjunto de sistemas de comunicación de gran complejidad estructural debido a que concierne a lo social”¹⁵, nos dice Helena Beristaín, acercándose al trabajo de Saussure. A los ojos de Beristaín, la lengua solo es uno de esos sistemas de comunicación, no tendría menos relevancia, pero compartiría su importancia con otros sistemas de comunicación. La comunicación se entiende aquí como el intercambio intersubjetivo de información, en donde las personas son copartícipes de sus saberes.

¹² *Ibidem*, Pág. 36.

¹³ *Ibidem*, Pág. 37.

¹⁴ Véase, *Ibidem*, Pág. 39.

¹⁵ Helena Beristaín, *Diccionario de retórica*, Pág. 127. Beristaín también está siguiendo el trabajo de Saussure.

Existiría un tercer concepto del lenguaje que surge a medio camino de los dos previos, mismo que estaría relacionado directamente a la noción de *uso* del código de la lengua que señalábamos previamente. Este concepto entiende al lenguaje como una facultad de representación, también presente en Saussure. Foucault, desde su texto *Las palabras y las cosas*, puede apoyarnos con este tercer concepto del lenguaje:

La existencia del lenguaje es –nos dice Foucault–, a la vez soberana y discreta.

Soberana dado que sobre las palabras ha recaído la tarea y el poder de “representar el pensamiento”. [...] Representar es oír en el sentido estricto: el lenguaje representa el pensamiento, como este se representa a sí mismo. Para constituir el lenguaje o para animarlo desde el interior, no hay un acto esencial y primitivo de significación, sino sólo, en el núcleo de la representación, este poder que le pertenece de representarse así misma, es decir de analizarse, yuxtaponiéndose a sí mismo en un sustituto que la prolonga. [...] Las representaciones no se enraízan en un mundo del que tomarían su sentido; se abren por sí mismas sobre un espacio propio, cuya nervadura interna da lugar al sentido. Y el lenguaje está ahí en este rodeo que la representación establece con respecto a sí misma¹⁶.

Decimos que este concepto está a medio camino entre los dos primeros porque si bien el lenguaje hace posible la comunicación del pensamiento y de las representaciones que suceden con este, también es cierto esta comunicación depende en gran medida de los procesos de significación que ocurren en el mismo lenguaje. Pero, como advierte Foucault esta significación no es posible pensarla como esencial –para este concepto–, los modos que tenemos para relacionar a las palabras con sus significados son históricos, hoy se piensa que unos vocablos son los más precisos para entender un significado, mañana pueden surgir otros *más representativos*¹⁷.

1.1 Πειθώ, *un concepto del lenguaje*

¹⁶ Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Pág. 83.

¹⁷ Para Foucault, la arqueología del saber sería el proceso de recuperación de una significación dentro de una problematización histórica precisa, así mismo trata de indicar el evento que la establece y la discontinuidad que la rige.

El lenguaje. Un cuarto concepto debemos poner a discusión: el lenguaje como una organización de figuras de pensamiento y tropos de significados. De hecho este concepto será el concepto rector de nuestro trabajo. Esta cuarta orientación puede entenderse como «concepto del lenguaje retórico». Este concepto tiene al menos tres ejes principales: 1) se pone de manifiesto que el lenguaje es una fuerza persuasiva, es decir un modo de influenciar a los otros; 2) el lenguaje interviene directamente en el arte de la elaboración de los discursos –incluso de manera escrita- para provocar una opinión y para establecer las formulaciones de un saber; y 3) también debe entenderse dentro de este concepto el conjunto de normas y orientaciones con las cuales ejercer esta fuerza y constituir la organización de todo discurso. Dentro de estas reglas sobre el lenguaje aparecería, por ejemplo, la gramática, la sintaxis, entre otras. Este concepto ha estado presente dentro de la civilización occidental, pero remitimos sobre todo a los pensadores griegos.

Según Jean-Pierre Vernant dos acontecimientos estrechamente relacionados rigen el paso del fin de la Grecia micénica al mundo homérico: el surgimiento de la *polis* y una nueva forma de razón¹⁸. La manera de relacionarlos para Vernant radica en un modo de ejercer el lenguaje al interior del ágora. El lenguaje –indica Vernant- es el instrumento de un conjunto de transformaciones sociales que recorren del siglo VIII al VI a.C. que llevarán a edificar la Grecia clásica, y dejará para Occidente una forma nueva de pensamiento, una nueva imagen del mundo.

El sistema de la *polis* implica, ante todo –nos dice-, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los instrumentos del poder. Llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás. Este poder de la palabra –del cual los griegos harán una divinidad: *Peithô*, –la fuerza de persuasión- recuerda la eficacia de las expresiones y las fórmulas en ciertos rituales religiosos o el valor atribuido a los «dichos» del rey cuando soberanamente pronuncia la *Themis*; sin embargo, en realidad se trata de algo totalmente distinto. La palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Supone un público al cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre las dos decisiones que se le presenta; es ésta elección puramente humana lo que mida la fuerza de persuasión respectiva de

¹⁸ Véase, Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, Págs. 16 y 143.

los dos discursos, asegurando a uno de los oradores la victoria sobre su adversario¹⁹.

Vernant no tarda en señalar que los diversos asuntos del Estado que se fundan en la soberanía de la *Polis* y que definen el campo de la *Arkhé* están atravesados por el arte de la oratoria, y deben tratarse con los términos propios de un debate, se le debe pensar en la forma de los discursos, plasmarlos en demostraciones antitéticas y argumentaciones opuestas, en un lenguaje persuasivo.

La noción del lenguaje retórico se establece con la palabra *πειθῶ*, se traducirá al latín como *Suadam*. En un sentido muy laxo esta noción tiene el significado de persuasión, convencimiento, obediencia. En griego, el verbo *πειθω* significa persuadir, convencer, pero también engañar, seducir, sorprender, aconsejar, estimular, excitar, sobornar, obedecer, someterse a, sucumbir ante, confiar en. Hay verbos derivados de la raíz *πειθω* como *παραπειθω* que significa persuadir poco a poco, hacer cambiar de parecer, aquietar, calmar, sosegar. *ἐπιπειθομαι*, a su vez, se entiende como dejarse persuadir por, obedecer, aceptar, estar convencido de, ser condescendiente ante alguien. *ἀναπειθω* es persuadir, tanto tratar de persuadir, como dejarse persuadir.

También existe el verbo *εὔπειθος* que significa facilidad para persuadir, convencer eficazmente, hacer creíble algo, volver dócil la postura de alguien, orientar para establecer una obediencia, finalmente imponerse de la mejor manera. Existe el verbo contrario *κακοπειθω* que significa confundir, persuadir sin objeto, desviar la discusión, meter ruido en el debate, no llegar a ser eficaz al explicarse, aunque también significa la persuasión de los malos, el engaño de los enemigos. Dentro de la dicotomía *λόγος-ἔργον*, palabra-acción, la *Peithô* tiene que ser

¹⁹ Vernant, *Op. Cit.*, Págs. 60-61. También Pierre Vidal-Naquet nos remite a la importancia de la persuasión del lenguaje en las ciudades de la Grecia arcaica, nos dice "En la ciudad, la palabra, la persuasión (*peitho*) se convierte, así, en instrumento político fundamental. Es verdad que la palabra puede ser *la astucia y la mentira*, pero ya no es la palabra ritual. El oráculo mismo no es de ya una orden, sino una palabra particularmente solemne cuya ambigüedad es fundamental" (Pierre Vidal-Naquet, «La razón griega y la ciudad», en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Península, Pág. 299). Pierre Vidal-Naquet destaca la importancia de la persuasión de la palabra sobre todo en su relación con las actividades políticas de la ciudad, separada radicalmente de cualquier actividad religiosa, y asegura que la civilización griega es una civilización de la palabra. "La razón griega -nos dice- es literalmente un apéndice del ideal del ciudadano libre" (*Ibid.* Pág. 302).

comprendida como la acción del *lógos*, como Platón insiste -y no con mucho gusto- su *πράξις*, *Praxis* (Platón, *Gorgias* 450b).

Lo que enfatiza la noción *Peithô* es la potencia del lenguaje en su ejercicio con el otro, se trata de una forma de seducción, de magia, tal como el otro tiene una experiencia de ella, y ante la cual termina por someterse. Tal como insiste Vernant, la *Peithô* se trata de la fuerza de la persuasión, de la eficacia de las expresiones, una forma de irrumpir en el debate, de argumentar para ganar, que en conjunto con la *ἔρις* se mantiene el deseo de ganar sobre el adversario²⁰. Tiene por objetivo la *πιθανότης*, la verosimilitud, lo convincente. Y pone de manifiesto el *πιθανός*, la acción de establecer la autoridad, un modo de credibilidad, de crédito, de cierta sinceridad, de fidelidad, de agrado por medios persuasivos, seductores. Y, habría que agregar que la noción de *πιθανολογία*, que significa «ciencia de la verosimilitud» también es otra manera de llamar en griego al arte de convencer.

Marcel Detienne ha documentado en su texto *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* la relación que tiene la *Peithô* con la noción de verdad, *ἀλήθεια*, ambas van de la mano y es inútil separar una de la otra. La palabra de la verdad tiene como aspecto necesario la persuasión, es decir hacernos pensar que algo es verdad o que la hay, convencernos de su razón de ser, someternos ante su evidencia. Lo contrario de la *peithô*, la *ἀπειθεια* significa desobediencia, incredulidad, infidelidad, rebeldía, pero también insensibilidad, testarudez (en el sentido de que no se es atento de lo que el otro dicta).

Para el entorno cultural de los griegos, *Peithô* se trata de una divinidad, esposa de Hermes, una diosa todo poderosa que -según una imprecisión de Esquilo- “solo la muerte se le puede resistir” (Fr. 279A)²¹. Es una diosa que se erige con un poder de encantamiento, con una mágica dulzura. Suele acompañar a Afrodita volviéndose la causa de una irresistible persuasión. “*Peithô* corresponde, en el panteón griego -nos dice Detienne-, al poder que la palabra ejerce sobre el otro; traduce en el plano mítico el encanto de la voz, la seducción, la magia de las palabras. Los verbos *θέλειν* (encantar, hechizar), *τέρπειν* (deleitar, regocijar), las palabras *θελκτήριον* (encanto, hechizo), *φίλτρον* (seducción, medio para hacerse

²⁰ Vernant, *Op. Cit.* Pág. 74. Literalmente: “*Eris*, el deseo de triunfar sobre el adversario”.

²¹ Vease también, Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Pág. 69.

amar, instrumento de afecto), φάρμακον (fármaco, remedio, medicina, droga, veneno, brebaje mágico, poción) la definen en el plano del vocabulario²².

πειθῶ acepta como sinónimos a las palabras πάρφασις, ῥητορείας, y ἀγορητύος (literalmente se entiende el vocablo como «expresarse en el ágora», en el espacio público); estas tres nociones significan elocuencia. πάρφασις a su vez también significa persuasión, consejo, consuelo, invitación, exhortación. Peithô suele asociarse a términos como μῦθος y ψεῦδος, o ψευδής. μῦθος se entiende al castellano como mito, pero también significa palabra, dicho, mensaje, noticia, reflexión, opinión, propuesta, rumor, leyenda, fábula, cuento, asunto, historia, y el que suele aparecer en los textos homéricos «discurso público», «razón a discutir». ψευδής más que mentira, falsedad o error; se trata de ficción, engaño, embuste, trampa, treta, fraude, es una forma de acción disimulada.

Junto a la Peithô aparece también el vocablo πίστις. Pistis se trata específicamente de un medio de persuasión, es decir un modo de hacer que alguien crea en algo, se trata de cómo establecer una creencia, incluso en el sentido epistemológico más analítico. Puede ser comprendida como una forma de credibilidad, de confianza, garantía, fe, sinceridad, honradez, compromiso, pacto, contrato, demostración para alcanzar una verdad, un instrumento para establecer algo fidedigno. Aunque los griegos no la consideraban un argumento, puesto que apela a las emociones y no a razonamientos deductivos. Gorgias nos da una idea de la importancia de la Pistis en Grecia cuando asegura que “βίος δὲ οὐ βιωτὸς πίστεως ἐστερημένοι [la vida no es vida para quien está privado de confianza]”²³.

El establecimiento de una creencia se lleva a través de una Pistis, de una prueba (σημεῖα²⁴). La Pistis traduce una conducta psicológica de los hombres, se trata de la fe en la eficacia de la palabra, un acuerdo para el uso del lenguaje en una práctica discursiva, consiste en establecer un pacto necesario para sustentar una verdad desde el lenguaje. Detienne, lo dice con mejores palabras “Pistis se revela antes bien como el acuerdo necesario y apremiante, asentimiento requerido por la potencia de Alétheia, como lo requiere toda palabra eficaz. Tiende, pues, a

²² Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Pág. 70.

²³ Gorgias, «La defensa de Palamedes», § 21, en *Fragmentos*, México, UNAM-BSGRM, Pág. 21.

²⁴ En Aristóteles aparece la idea del cuerpo de la creencia, de la persuasión σῶμα τῆς πίστεως (*Ret.* 1354a15). En la *Retórica* se hace una clasificación de estas formas de prueba sobre todo en el libro III.

relacionarse con *Peithô* que es, sin vacilación, la potencia de la palabra tal como se ejerce sobre el otro, su magia, su seducción, tal y como el otro la experimenta”²⁵.

También Vernant profundiza en la noción de *Pistis* y en la de *Peithô*:

Es preciso, reconocer -nos dice- entre *Peithô*, condenada, y *Pistis*, recomendada, una diferencia de valor y de plano. Poder ambiguo, que puede volverse tanto en un sentido como en el otro. *Peithô*, asociada a *Hedoné* y a *Pothos*, simboliza la seducción del placer, especialmente sin duda el placer físico. *Pistis* representa una confianza de otro tipo, la fe en una divinidad superior de la que es preciso que el hombre acepte las revelaciones y siga las enseñanzas.²⁶

Vernant ubica la diferencia entre *Peithô* y *Pistis* en el modo en que una y otra corresponden a partes diferentes del alma, y con las cuales interactúa el *mythos*, el discurso, pero también el lenguaje. *Peithô* es dirigida directamente al alma y actúa en el cuerpo como placer. Y *Pistis* refiere al lado formal de un aprendizaje, es una forma de depuración de lo que se cree dentro de esos *mythos* que impactan el alma. Una es seducción, la otra su credibilidad; puesto que de no ser así, se podría incurrir en la *ἀπιστία*. La *apistía* es falta de fe, incredulidad, duda, desconfianza, sospecha. Se trata de una actitud sobre el desconcierto que genera la infidelidad, la traición de lo verosímil, lo insostenible, lo exagerado. Es una rebeldía, pero también una falta de compromiso hacia lo que se dice en el lenguaje, un desajuste a lo que vale la pena creer, una clara desobediencia a lo que no puede ser admitido. De hecho, la *pistis* no se le concede a cualquiera en el entorno del pensamiento griego antiguo, pero siempre es posible donarla por medio de una persuasión con pruebas de fiabilidad *πιστῶματα*²⁷. Una vez concedida la *pistis*, el iniciado deberá guardar para sí las enseñanzas otorgadas, retenerlas, sin revelarlas, este afortunado no debe traicionar la confianza que finalmente se ha ganado.

²⁵ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Pág. 69.

²⁶ Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Pág. 127.

²⁷ Véase, Esquilo, *Las eumenides* verso 214.

1.2 Aportes sobre el surgimiento de la retórica

Ahora revisemos las nociones de quienes se han interesado por esta noción del lenguaje.

Pausanias en su *Descripción de Grecia* (II, 31, 3-4) puede indicarnos al menos el primer momento en el que aparece la práctica de la retórica. Según Pausanias el rey Pittheo no solo se encarga de gobernar su ciudad, también es el encargado de la impartición de justicia y es la autoridad en materia de oráculos. Pittheo es tanto legislador, regidor de los tribunales de justicia, como adivino ya que gobierna el templo dedicado a las musas, es el fundador del altar dedicado a las *Themides*, es decir las deidades de los griegos que se encargan de comunicar las sentencias en materia de justicia. Marcel Detienne sostendrá muy enérgicamente que dentro de los griegos “para toda una tradición mítica, el ejercicio de justicia es solidario de la práctica de determinadas formas de adivinación, en particular de las consultas incubatorias”²⁸. Detienne asegurará que Pittheo reclama para sí la impartición de justicia ya que detenta la figura soberana del *Anax*, del nuevo rey, del *basileus*. También reconocerá la relación que existe entre esos mensajes oraculares y esas sentencias de justicia con la verdad, ya que ninguno de los dominios del rey puede separarse.

Eurípides en su obra *Medea*, como una acotación de pasada, nos comenta que Pittheo es en efecto el rey de Trezén (Πιτθεύς... ἄναξ Τροζηνίας, *Medea* 683), y lo caracteriza como un hombre sabio, experto tanto en oráculos como en materia de justicia (σοφὸς γὰρ ἀνὴρ καὶ τριβὼν τὰ τοιάδε, *Medea* 686). Detienne se apresura ante ésta indicación de Eurípides, y sostiene que por este conocimiento adivinatorio Pittheo es un cresmólogo, un perito en oráculos²⁹. En su tragedia *Hipólito*, Eurípides retrata a Pittheo como un santo educador (ἀγνοῦ Πιτθέως παιδεύματα, *Hipp.* 11) del mismo protagonista y dice que ambos provienen de la tierra de Trezén. Detienne será más preciso y nos dirá, con base en su lectura de Pausanias, cuál es la importancia de Pittheo como rey vidente:

²⁸ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Pág. 52

²⁹ *Ídem*.

Pittheo es ese rey de justicia al que la imaginación mítica representa en el ejercicio de su función judicial y que pasa por gozar de un gran saber mántico, si bien está también estrechamente asociado a las Musas en cuyo templo –se dice– ha enseñado el «arte de las palabras» (λόγων τέχνην); es el inventor de la «retórica», el arte de la persuasión, el arte de decir «palabras engañosas, semejantes a la realidad»³⁰.

El rey Pittheo bien puede ser un solo ejemplo en donde un sabio entra en contacto directo con la fuerza del lenguaje en su dimensión claramente retórica. Pero no es el único.

Un sabio clásico, Bías de Priene (Βίαντα σοφόν, según la escritura de Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos Ilustres*, I 82) también tendrá que recurrir a la fuerza del lenguaje ya que se destaca como orador, abogado y, posteriormente tuvo que desarrollar el oficio de juez. También se reporta que fue un poeta que escribió un poema de unos 2000 versos sobre cómo Jonia podría ser feliz, próspera (ἐποίησε δὲ περὶ Ἰωνίας, τίνα μάλιστα ἂν τρόπον εὐδαιμονοίη, *VFI I*, 85).

No tenemos ejemplos sobre alguna de las actuaciones de Bías en el tribunal, pero el perfil de su trabajo exigía un profundo sentido de la justicia. De hecho Diógenes Laercio cuenta que Bías murió después de terminar su discurso (καταπαῦσαι τὸν λόγον, I 84) en un caso donde litigaba, simplemente su vida acabó cuando inclinó la cabeza sobre su nieto. Posteriormente, el orador con el que rivalizaba y los jueces, al darse cuenta del deceso, depositaron su voto a favor del cliente defendido por el sabio (ὕπὸ τοῦ Βίαντος βοηθουμένῳ, *VFI I*, 84), como último reconocimiento. Pero, lo más importante que aparece en la compilación de Laercio es que Bías aún siendo un orador muy hábil para los juicios, usaba «la fuerza del lenguaje» para hacer el bien (λέγεται δὲ καὶ δίκας δεινότατος γεγονέναι εἰπεῖν. ἐπ’ ἀγαθῷ μέντοι τῇ τῶν λόγων ἰσχυρῷ προσεχρήτο, *VFI I*, 84). Diodoro en su *Biblioteca histórica* ratifica ésta impresión y tiene una idea muy similar: “Bías fue habilísimo y entre los griegos de su tiempo destacaba por su lenguaje (lógos). Pero utilizaba la potencia de sus discursos en un sentido contrario a la mayoría. No para lograr una buena remuneración, ni por las ganancias que ofrecen los casos, sino que actuaba para socorrer a los que padecían injusticias” (Diodoro, *BH*, IX, 13, 3). Lo que deja patente que no todos los que ejercen la oratoria se dedican a enriquecerse.

³⁰ *Ibidem*, Pág. 78.

Bías está al tanto de que el poder del discurso necesita de la dirección que le imprime la inteligencia. Laercio recupera que Bías solía decir “τὸ μὲν ἰσχυρὸν γενέσθαι τῆς φύσεως ἔργον· τὸ δὲ λέγειν δύνασθαι τὰ συμφέροντα τῇ πατρίδι ψυχῆς ἴδιον καὶ φρονήσεως [el ser fuerte depende de la acción de la naturaleza, pero el poder de decir lo conveniente a la patria es propio del alma y de la inteligencia]” (VFI, I 86). Laercio recordará que para Bías era más fácil litigar en un conflicto entre enemigos que entre amigos, ya que sería visto como enemigo por los amigos, y los enemigos los considerarían un amigo (VFI, I 87). Y, a pesar de que es difícil mediar en estos casos también pugnó porque existiera la concordia entre los griegos.

Bías tenía proverbios específicos para el uso de este lenguaje, nos dice “μὴ ταχὺ λάλει· μανίαν γὰρ ἐμφαίνει [no hay que hablar con prisas, ya que demuestra perturbación]”, “φρόνησιν ἀγάπα [aprecia la sensatez]”, “πείσας λαβέ, μὴ βιασάμενος [Obtén lo que esperas a través de la persuasión, sin hacer violencia]”, “ἐφόδιον ἀπὸ νεότητος εἰς γῆρας ἀναλάμβανε σοφίαν· βεβαιότερον γὰρ τοῦτο τῶν ἄλλων κτημάτων [Como provisión de tu viaje de la juventud a la vejez, lleva contigo la sabiduría, pues es la más segura de las adquisiciones]”. Y, Estobeo recupera dos consejos de Bías, provenientes de la mano de Demetrio de Falero, y nos resultan pertinentes, ya que según él, Bías aconsejaba “Hay que escuchar siempre con atención”, y “Hay que hablar de lo oportuno” (3, 1, 172). Plutarco en su texto *Sobre cómo se debe escuchar* cuenta por su parte que Bías después de ser forzado por Amasis a darle la mejor parte de un sacrificio, le mandó la lengua de la víctima, para hacerle notar que “Hablar puede producir los mayores daños así como los mayores provechos” (38b)³¹.

Al menos dentro de la historia de la filosofía podemos mencionar a Heráclito de Éfeso que reconoce el poder del lenguaje, y lo hace a través de la noción que ha defendido él mismo Bías, según Diógenes Laercio el desdeñoso Heráclito lo ha elogiado al decir que “ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων [en Priene vivió Bías, el hijo de Téutamio, cuyo *lógos* es superior al de cualquier otro]” (VFI I, 88). Pero las impresiones de Heráclito sobre el lenguaje no se quedan ahí. En *Las refutaciones sobre los herejes* (IX, 9) de Hipólito se

³¹ Plutarco, «Sobre cómo se debe escuchar», en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Tomo I, Gredos, Pág. 167.

retoma el fragmento según el cual Heráclito afirma: “ὄνκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν, σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶδέναι ὁ Ἡράκλειτός φησι³² [Cuando se escucha no a mí sino a la razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una, según Heráclito]” (DK22B50)³³. La advertencia de Heráclito es muy clara lo que hay que hacer es escuchar la razón contenida dentro del lenguaje, tiene su propia fuerza que debe ser atendida por sí misma y no por lo que dice individuo alguno: “No habría que escucharme a mí, sino al λόγος”. El lenguaje, el λόγος aquí no solo tendría el carácter de palabra, o de discurso, sino también el de razón, el de ley, el de norma, es decir un principio para regir el comportamiento, no sólo el de Heráclito, sino el de todo escucha del λόγος. Incluso el universo obedece los designios del λόγος. Como nota histórica dejamos el testimonio retomado de *Las misceláneas* de Clemente de Alejandría, según el cual “Heráclito, hijo de Blóson, persuadió al tirano de Meláncoma a dejar el gobierno” (DK 22A3a)³⁴. Heráclito no desconocía el poder persuasivo del lenguaje que es capaz de sacar del gobierno a los tiranos.

Un momento decisivo de esta noción radica en el pensamiento de Demócrito, ésta aparece de manera más directa y contundente: “A menudo la palabra tiene mayor poder de persuasión que el oro” (DK 68B51)³⁵, nos dice Demócrito. «A menudo» aquí tendría que entenderse como *siempre*, dado que el lenguaje solo rivaliza en el ejercicio de la persuasión con el oro, no hay algo otro

³² T.M. Robinson, *Heraclitus of Ephesus, Fragments*, University of Toronto Press, Pág. 36. *Los filósofos presocráticos I*, Editorial Gredos, Pág. 353, 386. También, Mondolfo, *Heráclito, Textos y problemas sobre su interpretación*, Pág. 36. Y Giorgio Colli, *La sabiduría griega III*, Madrid, Trota, 2010, Pág. 18-19. Para Colli se trata del fragmento A3. Aunque la forma que a nuestro oído debe ser traducido el fragmento es de esta manera: “No debería de escucharse del mismo modo lo que yo sostengo (ὄνκ... ὁμολογεῖν) que lo que dice el logos (λόγος [en el sentido de razón y en el de lenguaje]). Heráclito ya sostiene que es de sabios entender la unidad de todas las cosas”.

³³ José Ferrater Mora, en su *Diccionario de filosofía* asegura que la noción de λόγος es traducida al castellano por palabra, lenguaje, expresión, pensamiento, concepto, discurso, habla, verbo, razón, inteligencia, agrega la de ley, principio, norma. Y afirma que por logos se debe entender el principio inteligible de todo decir, la ley que gobierna todas las cosas, su razón universal. (Véase, José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Tomo II K-P, Págs. 2202-2205).

³⁴ *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Pág. 320.

³⁵ *Los filósofos presocráticos III*, Gredos, Pág. 355 y 393. Alberto Bernabé en su compilación *De Tales a Demócrito, Fragmentos presocráticos*, traduce el fragmento de manera distinta: “Para persuadir resulta muchas veces más poderosa la palabra que el oro” (Alberto Bernabé, *De tales a Demócrito*, Alianza, Pág. 289.). La traducción no altera la impresión de Demócrito según la cual la palabra tiene un poder claramente persuasivo.

con qué hacer un contraste. Es tal el impacto que siente Demócrito sobre el lenguaje retórico que afirma: “Muchos son los que actuando de la manera más despreciable, hacen gala de los más bellos discursos” (DK 68B53a)³⁶.

1.3 *Gorgias de Leontino y la soberanía del lenguaje*

Podría pensarse que el primer defensor de este concepto es el retórico Gorgias que veía al lenguaje evidentemente como una fuerza genuina (λόγου δύναμις³⁷), pero también lo ve de un modo más radical como una actividad (πράξις), una soberanía, (κύρωσις³⁸), que es requerida en las disputas por la reivindicación de la propiedad. La palabra en Gorgias siempre es persuasiva (πειθοῦς), es un modo de acción sobre los otros, capaz de hacer disminuir el dolor, hacer surgir el placer y deja como efecto el encanto, la fascinación. Lo propio de la palabra (y de la razón) consiste en persuadir el alma (λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας)³⁹, junto con ello tiene como objeto el

³⁶ *Los filósofos presocráticos III*, Pág. 393.

³⁷ En el *Encomio a Elena* aparece la noción de fuerza, δύναμις en sus diversas expresiones, por ejemplo, δύναμιν, entre otras. Pero, la formulación como λόγου δύναμις (fuerza de la palabra) aparece claramente en el fragmento 14 del mismo *Encomio* (Véase, Gorgias, *Fragmentos*, UNAM-BSGRM, Pág. 14).

³⁸ El concepto de *kurôsis* es recuperado por Platón en el diálogo que lleva el nombre del sofista, *Gorgias* (450b-e). En general, el término es traducido como «eficacia». Ute Schmidt Osmanczik traduce el término de esa manera (Véase, Platón, *Gorgias*, UNAM-BSGRM, Pág. 6). También Julio Calonge Ruiz traduce el término así (Véase, Platón, «Gorgias», en *Diálogos II*, Gredos, Pág. 29). La misma traducción la mantiene José Barrio Gutiérrez para Editorial Aguilar (Véase, Gorgias, *Fragmentos y testimonios*, Aguilar, Pág. 70). Platón ve el término como un barbarismo del retórico. Hay que hacer notar que Platón se lo atribuye al retórico y este sigue siendo una fuente para el establecimiento de los mismos *Fragmentos*. Ronald Barthes hace referencia varias veces a este concepto de *kurôsis* entendiéndolo como soberanía del lenguaje desde el mismo Gorgias dentro de su texto «La retórica antigua», también la llama «señorialidad» (Véase, Barthes, «La retórica antigua», en *La aventura semiológica*, Págs. 88-89, 90-92, y 145). Lo que hay que hacer notar es que la *kurôsis* se entiende como eficacia precisamente al establecer esa soberanía, un dominio que funciona directamente en el alma, la persuasión.

³⁹ Gorgias, *Fragmentos*, UNAM-BSGRM, Pág. 18.

establecer un gobierno (ἀνάγκη)⁴⁰, una obligación (ἀναγκάσας), una disposición de ella (ψυχῆς τάξιν)⁴¹.

Este maestro de la cultura, Gorgias, como se les llamaba a los sofistas, es el introductor de las figuras y los tropos retóricos⁴² en Atenas, exalta el poder del estilo y de la expresión en discursos (ῥητορικῆς δύναμιν). Su innovación más reconocida dentro de la retórica es la oratoria epidíctica que consiste en la elaboración de discursos con fines políticos que procede a través de alabanzas y elogio, o censura y vituperio. En términos de la estructura del discurso la oratoria epidíctica busca la descripción de un hecho histórico cometido por un hombre público, un político, en la forma de una *evidencia* y mostrar sus posibles consecuencias. Básicamente lo que hace es establecer un argumento ofreciendo pruebas a través de un testimonio histórico.

En Gorgias la palabra tiene por objeto la verosimilitud al dirigirse a la audiencia a través del discurso, convoca de manera general, y ofrece orden a la ciudad, a la *polis* (κόσμος πόλει⁴³). Este modo de persuadir a través de la palabra es

⁴⁰ En Gorgias podemos notar el carácter agonístico del lenguaje precisamente en este tipo de nociones como la de gobierno y obligación que están emparentadas al termino griego ἀγών, agón. Giorgio Colli, en su texto *El nacimiento de la filosofía* también se da cuenta del carácter agonístico, dialéctico y violento del lenguaje en el terreno de la retórica de Gorgias. Nos dice Colli: “En la retórica se lucha por una sabiduría dirigida al poder” (Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Pág. 106; pero véase sobre todo el capítulo «Agonismo y retórica»).

⁴¹ Las nociones aquí expuestas las pueden encontrar en el mismo *Encomio a Elena*, en los fragmentos del 12 al 14. Véase, Gorgias, *Fragmentos*, Págs. 13-14.

⁴² Dentro de la figuras de pensamiento podemos hablar claramente de la *inventio* (στάσις que significa «querrela», «disputa»), la *dispositio* (τάξις), la *elocutio* (φράσις, es decir la «expresión lingüística en el discurso»), y la *probatio* o *argumentatio* (ἀγῶνες, es decir, la demostración de los datos de una causa con el objeto de provocar ciertos efectos de poder). Dentro de los tropos, la metáfora, la metonimia, la paradosis, entre otras, son las que enseña Gorgias. Giorgio Colli asegura que a Gorgias le debemos el procedimiento que llamamos reducción al absurdo, *Probatio ad absurdum* como una forma de demostración de los razonamientos (Véase, *El nacimiento de la filosofía*, Pág. 107).

⁴³ κόσμος πόλει; Se trata de la primer noción del «Encomio a Elena» (Véase, Gorgias, *Fragmentos*, UNAM-BSGRM, Pág. 10). Platón argumenta en el *Gorgias* (463b, 465a), que el discurso retórico solo persigue fines de orden estilístico y cosmético, como si se tratara tan solo del simple ornato sin motivo u objeto alguno. Platón tacha esta cosmética de la retórica (κομωτικέ), junto a la gimnástica, de perjudicial, nociva (κακοῦργός), falsa, engañosa (ἀπατηλή), innoble, vil (ἀγεννής), servil, grosera (ἀνελεύθερος), engaña con apariencias, mediante formas, etc. Con ello traza una franja entre sofística (σοφιστική) y retórica (ῥητορική) por un lado, por el otro está la legislación (νομοθετική) y la justicia (δικαιοσύνη), *difieren entre sí* a los ojos de Platón, sin posibilidad de relación alguna.

Pero la noción con la que se relaciona a la retórica con la cosmética para los griegos implica embellecimiento, armonía y orden es κόσμος. Orden que Gorgias sabía que la retórica le podría

un recurso poético, que tiene claramente una finalidad política, se trata del elogio, el encomio, ἐγκώμιον:

λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ τοῖς ὤματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔγρα ἀποτελεῖ δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι... λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἦν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις... ὅτι δ' ἡ πειθῶ προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο... τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν.

La palabra es una gran dominadora -nos asegura Gorgias-, que con un pequeñísimo y sumamente invisible cuerpo, cumple obras divinísimas, pues puede hacer cesar el temor y quitar los dolores, infundir la alegría e inspirar la piedad... pues el discurso, persuadiendo al alma, la constriñe, convencida, a tener fe en las palabras y a consentir en los hechos... *La persuasión unida a la palabra, impresiona el alma como ella quiere...* La misma relación tiene el poder del discurso con respecto a la disposición del alma, que la disposición de los remedios respecto a la naturaleza del cuerpo (Gorgias, *Elogio de Elena*, 8, 12-14)⁴⁴.

La locución griega λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν se traduce como «la palabra es una gran dominadora». El termino δυνάστης está emparentado a la noción de δύναμις, y se refiere a un «gran dominio», a una «dominación efectiva» (que goza de cierta eficacia), también se entiende como una «potencia», una «soberanía»⁴⁵ de

proveer a la ciudad-Estado ateniense. El mismo Platón sostiene esta misma idea en *República* (430d) donde retoma la noción de *kosmos* en relación a la σοφροσύνη: “La *sōphrosyné* es un tipo de ordenamiento (κόσμος) y de control de los placeres y apetitos, como cuando se dice que hay que ser dueño de sí mismo” (Platón, *Diálogos IV República*, Gredos, Pág. 219). *Sōphrosyné* puede ser comprendida en castellano como moderación, templanza, buen sentido, prudencia, cordura, modestia, sencillez, decencia, recato. Aquí la noción de *kosmos*, remite a la ética del individuo, pero tiene un alcance político porque el objetivo es que la ciudad sea también dueña de sí misma, para Platón el *kosmos* (en el sentido de orden) del individuo se extiende al de la ciudad (*Rep.* 431b y ss.). ¿Se trata de una cosmética? ¿El Platón de *República* -aún cuando su tema principal es la justicia, el del orden político- se desdice del de *Gorgias*? (Para profundizar en la noción de *kosmos*, véase Vernant, «La organización del cosmos humano», en *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, 97-113 pp).

⁴⁴ Mondolfo, *El pensamiento antiguo I*, Editorial Losada, Pág. 151-152. Las cursivas son nuestras. También con una traducción diferente véase; Gorgias, *Fragments*, UNAM-BSGRM, Págs. 12, 13. El texto que retomamos es el citado de Mondolfo que nos parece recupera mejor las nociones de Gorgias. Pero, este párrafo se trata de un extracto de cuatro partes. La primera corresponde al fragmento 8 (en la edición de los *Fragments* de la UNAM-BSGRM tiene la pagina 12), el segundo al 12 (Pág. 13), y el tercero se trata del 13 (Pág. 13) y el último al 14 (Pág. 14).

⁴⁵ José Barrio Gutiérrez traduce δυνάστης μέγας como «poderoso soberano» (Gorgias, *Fragments y testimonios*, Aguilar, Pág. 88). δυνάστης en griego también significa señor, príncipe, hombre de Estado, jefe, gobernador. Antonio Melero Bellido, traduce el término de esta misma manera, de

la que difícilmente alguien se puede desentender. Lo que Gorgias pone de manifiesto consiste en que es tal la fuerza del lenguaje que «el ser» (el concepto ontológico) no puede traducirse en la palabra, pues este –bajo el concepto de Parménides⁴⁶– subsiste fuera de nosotros y también fuera del lenguaje.

Siguiendo al filósofo eleata, Gorgias señalaría que el lenguaje es una convención, por ello no puede representar algún objeto externo, como el del ser: “οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μὴνύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερος ἐστὶ τῶν ὑποκειμένων [No expresamos lo que son los seres reales a nuestro prójimo, sino que expresamos palabras que son distintas a la realidad subsistente]”⁴⁷, nos dice. La tesis que sustenta Gorgias con este argumento consiste en afirmar que si el conocimiento de lo existente fuese concebible, aún así no sería comunicable, ni explicable «ὄτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμίνευτον τῶι πέλας»⁴⁸. Pero, ¿Qué hace el lenguaje? En parte ya sabemos la respuesta: lo que hace la palabra es impresionar el alma y obligarla a hacer lo que esta quiere, a través del poder del discurso. Por ejemplo hacernos creer que nosotros hablamos del «ser» de manera cristalina y transparente, y hacernos creer que lo llegamos a conocer. Las cosas no las conocemos, lo que conocemos es lo que las palabras nos dicen en directo al alma. El planteamiento de Gorgias es claramente una psicología que impacta en todas las prácticas humanas. Lo que llegamos a saber no lo sabemos por un designio científico, sino por una actitud psicológica que tenemos respecto de las cosas y que

hecho cuenta con una muy buena nota aclaratoria (Véase, *Sofistas, Fragmentos y testimonios*, Gredos, Pág. 205).

⁴⁶ Uno de los conceptos fundamentales de la filosofía del lenguaje es precisamente el que lo presenta como convención, la noción es sumamente vieja, pero todavía tiene sus defensores contemporáneos como Wittgenstein, o Carnap. El verso del poema de Parménides al que hace referencia Gorgias, es el fragmento DK 28B19/1-3 retomado del *De Caelo* de Simplicio que dice: “οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφην τάδε καὶ νῦν ἔασι / καὶ μετέπειτ’ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα / τοῖς δ’ ὄνομι ἄνθρωποι κατέθεντ’ ἐπίσημον ἐκάστω [Así nacieron estas cosas, según la opinión, y aún son ahora, / Y después, creciendo desde allí, llegaran a su fin; / y para ellas los hombres les han impuesto un nombre, / un nombre distintivo, para cada una” (*Filósofos presocráticos I*, Gredos, Pág. 483; y, Marcel Conché, *Parménides, Le poème: Fragments*, Presses Universitaires de France, Pág. 265). Lo que Parménides asegura es que el modo en el que el nombre distintivo se relaciona a las cosas radica en una convención, entiéndase una imposición de los hombres. Gorgias y Protágoras sacaran partido desde la retórica de esta noción para discutir el conocimiento y las acciones políticas a las que lleva este tipo de comprensión del lenguaje, son los hombres los que imponen el lenguaje y no las cosas o el ser.

⁴⁷ Gorgias, *Fragmentos*, UNAM-BSGRM, Pág. 5. Mondolfo, *El pensamiento antiguo I*, Pág. 160.

⁴⁸ Gorgias, *Fragmentos*, UNAM-BSGRM, Pág. 1.

se funda en el lenguaje. Platón en el diálogo con el nombre de *Fedro* recuperara esta misma tesis gorgiana, aunque no le dé ningún crédito.

Expliquemos la otra parte de la respuesta. Gorgias agregará que la palabra es una manera de organizar las impresiones que tenemos de los objetos: “ὅ γε μὴν λόγος, φησὶν, ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται, τουτέστι τῶν αἰσθητῶν; ἐκ γὰρ τῆς ποιότητος ἐκφερόμενος λόγος, καὶ ἐκ τῆς τοῦ χρώματος ὑποπτώσεως ὁ κατὰ τοῦ χρώματος. εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται [En la palabra, en efecto -dice él- se organiza por las impresiones de los objetos exteriores sobre nosotros, es decir, por las sensaciones, pues de la acción del sabor, surge en nosotros la palabra que expresa tal cualidad, y de la impresión del color, la palabra del color. Si esto es verdad, no es la palabra representativa del objeto externo, sino que el objeto externo es revelador de la palabra]”⁴⁹. Y reitera Gorgias: “ὅτι γὰρ μηνύομεν, ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα [La palabra es con lo que declaramos, pero la palabra no es substancias y seres]”⁵⁰.

Como decíamos, es la palabra la que nos hace pensar que hay tal objeto externo, nos lo dice en directo al alma. Para darnos la percepción del objeto en una impresión, la palabra nos lo expresa en la representación del objeto en el alma. Primero escuchamos la palabra, luego con ella referimos al objeto de la percepción. El lenguaje lo que hace es producir impresiones y organizarlas. Pero, es con el objeto que podemos señalar o dar por sentado lo que se dice en la palabra. Lo que sucede con Gorgias es que presenta un reordenamiento en el modo de relacionarnos con los objetos de los que tenemos percepciones, ya que coloca al lenguaje en el inicio de todo el proceso, aunque lo hace de manera hiperbólica.

Finalmente, la palabra ofrece -con todos estos ingredientes- la verdad (λόγῳ δὲ ἀλήθειᾳ)⁵¹. Se trata de la verdad que adopta, tiene y defiende el alma. Pero el objeto externo del que esperamos conocer una verdad, desde su representación por ejemplo, puede írsenos de las manos si estas palabras no nos provocaran tales impresiones. El momento clave de Gorgias es cuando afirma “ἐκτὸς τοῦ λόγου

⁴⁹ Gorgias, *Fragmentos*, Pág. 5. Y Mondolfo, *Op. Cit.*, Pág. 161.

⁵⁰ Gorgias, *Fragmentos*, Pág. 5.

⁵¹ Gorgias, *Fragmentos*, Pág. 10. El fragmento en el que se relaciona la verdad con la palabra es el primero del mismo *Elogio*.

μηνυτικὸν γίνεται [lo que está afuera se torna significativo desde la palabra]”, porque le imprime a su tesis una inversión que no puede registrar cualquier lector, es una inversión que tiene un severo impacto. El planteamiento parece un poco más claro. En el caso de que algo sea cognoscible no se puede comunicar, la razón de ello es sencilla. No somos nosotros los que comunicamos lo comprendido: es el lenguaje el que lo comunica y el que lo hace comprensible y cognoscible, agregamos que eso le sucede a toda alma. Hay que colocar la fuerza del lenguaje al inicio para poder invertir las tres tesis de Gorgias. Y hay que hacerlo porque Gorgias no está diciendo que el lenguaje no sirva para nada⁵². El escepticismo de Gorgias es relativo, y solo puede superarse con el conocimiento psicológico del lenguaje.

Esta tesis –según la cual el lenguaje es una fuerza soberana- será retomada por Aristóteles en su *Retórica* y en su *Poética*, sin darle crédito a Gorgias ya que es posible que la persuasión del lenguaje sea un fenómeno aceptado para su época. Y

⁵² Las tres tesis de Gorgias están recogidas del texto de Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* II, 65 (Véase, *Sofistas, Fragmentos y Testimonios*, Gredos, Pág. 175-176). Según Sexto Empírico, Gorgias sostiene que 1) Nada existe, 2) en el caso de que algo exista es inaprehensible para el hombre, y 3) aún cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado, ni explicado a otros. Pensamos que la tesis crucial es la tercera, ya que quien afirma la fuerza del lenguaje no está diciendo que no exista la comunicación. Lo que Gorgias está afirmando es que el hombre tiene límites en el conocimiento, y aquello que toma por sentado en el fondo está orientado por una persuasión del lenguaje. Esto ha llevado a pensar que en Gorgias lo que hay es un escepticismo puesto que lo que se sabe o no, es una imposición del lenguaje. El conocimiento efectivo no existiría, pero la eficacia del lenguaje seguiría ahí en el discurso.

En realidad de lo que se preocupa Gorgias es de esta fuerza del lenguaje y su impacto en el alma. Se trata de una psicología desde la que se estaría planteando los límites del conocimiento en el lenguaje. Cierta conocimiento es posible, como el conocimiento del alma, y del impacto del lenguaje en ella. Pero el conocimiento de “todo” es realmente imposible desde una posición como la de Gorgias. El conocimiento de Gorgias es relativo en el sentido de que depende del lenguaje y de las acciones persuasivas que está ejerciendo. Tampoco es un escepticismo radical como el pirrónico. Estaríamos hablando del conocimiento propio de un estratega del discurso y de su contexto político. Como afirma Platón, con cierto desdén: el conocimiento de la retórica es el corresponde a cierta parte de la política.

Cicerón, refiriéndose a Gorgias, acepta que la retórica es una *civilis scientiae partem*, una parte de la ciencia civil, habría que recalcar mejor que se trata de un ejercicio de ciencia política (Véase, Cicerón, *De la invención retórica*, I, 6, UNAM-BSGRM, Pág. 5). Recuerda que ya Gorgias afirmaba, en el latín de Cicerón, que *Omnibus de rebus oratorem optime posse dicere existimavit* [El orador podía decir óptimamente a todas las proposiciones en las que se establecen los asuntos públicos] (Cicerón, *Op. Cit.*, I, 7, Pág. 6.)

reaparecerá la noción en Nietzsche, en su *Curso de retórica*, en donde “el lenguaje no quiere instruir, sino transmitir a otro una impresión y una emoción subjetivas”⁵³.

1.4 Platón y el λόγου δύναμις

En contrapartida, en Platón, siempre aparece esta noción en sus consideraciones, aunque el desarrollo de esta noción del lenguaje –a los ojos de Platón– no se dirige hacia la búsqueda de la verdad. La primera impresión que se debería de tener de la postura de Platón es adversa puesto que para este concepto desde el lenguaje no se busca la verdad, pero el lenguaje ya tiene un uso político indicado por el mismo Platón. En su diálogo con el nombre de *Gorgias* o *de la retórica* sigue las indicaciones que ha dejado el retórico y al mismo tiempo trata de poner una distancia. Platón reconoce que la palabra es un gran poder, y con ello acepta que la retórica ha procurado una pedagogía con la cual guiar su ejercicio. Aunque la locución de este concepto es un poco distinta, Platón habla de μέγα δύνασθαι (véase *Gorgias* 466e, 470a, 513b) que es una noción análoga a la δυνάστης μέγας de Gorgias. Al menos, Platón reconoce que este gran poder es un bien (ἀγαθόν) para quien lo posee (*Gor.* 466e-467a) y reorienta su discusión para que dentro de la filosofía se pueda retomar en beneficio del orden civil y no de los tiranos.

En el diálogo *Gorgias*, Platón trata de ver la potencia de la palabra al dirimir conflictos sobre lo justo y lo injusto, dice Platón: “τυγχάνει μὲν γὰρ δὴ ἡ ῥητορικὴ οὐσα τῶν λόγων τὰ πάντα διαπραττομένων τε καὶ κυρουμένων τινῶν [La retórica es una de las artes que realizan toda su obra y son eficaces por medio de la palabra]” (*Gor.* 451d)⁵⁴. Y lanza el concepto según el cual “πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορικὴ [La retórica es el artífice de la persuasión] (*Gor.* 453a)”⁵⁵. Incluso más adelante escribe Platón “δικαίως καὶ τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι, ὥσπερ καὶ τῇ ἀγωνίᾳ [La retórica, como los demás medios de lucha, se debe emplear también con justicia] (*Gor.* 457b)”. Aquí el

⁵³ Nietzsche, *Curso de retórica*, Trotta, Pág. 91.

⁵⁴ Véase también, Platón, *Gorgias*, 451a, 452e, 453a, 455d, 456a-d.

⁵⁵ El término δημιουργός, es de difícil apreciación cuando se le traduce por artífice, también acepta la noción de creador, de maestro, de productor, de artesano, de obrero, trabajador, se trata de un profesional de los asuntos públicos, de un servidor del pueblo, en tal sentido puede remitir tanto a un adivino como a un médico, un heraldo. Nietzsche recuerda que entre los dorios se les llamaba así a las personas de mayor autoridad (*Curso de retórica*, Pág. 83). También δημιουργός se le suele llamar al creador del Universo.

poder persuasivo de la palabra ya debe tener una utilidad, utilidad presente también en los sofistas, sobre los temas jurídicos⁵⁶, el lenguaje tiene la facultad de persuasión para influir en estos temas. De hecho Platón apela a cierta moral que se requiere para la retórica en el momento de dirigirse a los temas judiciales, por muy agónicos que sean, al menos así es su posición filosófica en este texto. Como poder, la retórica y el lenguaje son un medio de lucha más entre otros, entran en ἀγωνία. “¿No es preciso que el orador sea justo y que el justo desee obrar con justicia? (Gor. 460c)” Pregunta Sócrates. ¿No es clara la respuesta de Platón?

En un segundo diálogo, en *Eutidemo*, Platón también hace referencia a esta fuerza del lenguaje, donde la palabra es vista claramente como un arma para saber defenderse en las disputas jurídicas de los tribunales, a la manera de la lucha corporal como en el gimnasio, el pancrancio y la guerra (*Eutidemo* 271d-272b), se trata de una noción λόγοις μάχεσθαι en la que el combate se hace también a través de las palabras (*Eut.* 272a-b). En este texto de Platón, la concepción del lenguaje es claramente erística en el sentido de que aún no buscando la verdad, claramente persigue el triunfo verbal sobre el adversario, al refutar cualquier tipo de tesis sea falsa o verdadera (*Eut.* 272a), donde el objetivo consiste en no ser víctima de alguna injusticia, ἀδικῆ (*Eut.* 273c/d). Ciertamente Platón no es el máximo defensor de esta concepción del lenguaje, dado el tono exasperante y contradictorio de los juicios erísticos.

El objetivo del texto de *Eutidemo* consiste en *persuadir* al joven Clinias para que se dedique a filosofar y se ocupe de la virtud (ἀρετῆς). Pero ello, Platón insiste en que para acceder al ejercicio de la filosofía (φιλοσοφίαν) se requiere de medios retóricos, entendiéndose la persuasión, porque la filosofía no lo puede proveer de manera directa. El imperativo de Platón es muy claro “τουτονὶ τὸν νεανίσκον πείσατον ὡς χρῆ φιλοσοφεῖν καὶ ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, καὶ χαριεῖσθον ἐμίο τε καὶ τουτοισὶ πᾶσιν [Persuadid al joven que está aquí de que es necesario filosofar y se ocupe de

⁵⁶ De hecho la retórica judicial, forense lo que hace es emplear el poder de la palabra en los conflictos jurídicos sobre todo en los concernientes a la propiedad de la tierra, de esclavos, de riquezas, etc. El tema de pensar una ciudad justa mas allá de estas querellas no existirá sino hasta que Platón escriba la *República*. Pero, ya en el diálogo *Gorgias* aparece con la retórica, la necesidad del orden político. El discurso de Pericles sobre la democracia sigue siendo de orden retórico, a los ojos de Platón.

la virtud, con lo que me complaceréis tanto a mí como a todos los presentes]” (*Eut.* 275a).

El texto de *Eutidemo* tiene muchas posiciones contradictorias, entre ellas esta: el joven en cuestión Clinias no llega a la filosofía por una orientación de índole simplemente filosófica, sino por una seducción retórica, sofística. La alternativa del texto consiste en orientarlo hacia la virtud, la felicidad ya sea por la vía de la filosofía o por la vía erística. Platón recomienda la vía de la filosofía, pero no parece ser la más eficaz, o la más estable, puesto que la filosofía será sometida a prueba erística en el diálogo, puede incluso que la filosofía no sea la vía más conveniente. En ambas orientaciones claramente aparece la necesidad del trabajo persuasivo (αὐτῆς τέχνης ἔργον πείσαι). El ejercicio del lenguaje retórico sigue presente incluso cuando Platón pretende alejarse de manera radical de la sofística.

En el diálogo platónico, Sócrates sale derrotado; es llevado a contradicción es decir a sostener dos posiciones mutuamente excluyentes. En sentido estricto, a un filósofo no debería de sucederle esto, pero Platón muestra el poder de los erísticos así. Parte del problema es que la eficacia en el discurso se obtiene en temas tan banales, entiéndase el tratar como propiedad tanto animales como a los dioses olímpicos, en el texto (*Eut.* 303a). Pero, la otra parte del problema es que el mismo Sócrates es llevado a contradicción en esta banalidad. ¿No estaba obligado Platón a mostrar una argumentación más poderosa para llevar a Sócrates a pique?

Al final Platón aconseja el perseguir y ejercer la filosofía con ánimo (*Eut.* 307b) y no caer en posiciones jocosas como a las que llegan los erísticos. Lo importante del texto es que Platón se da cuenta del poder de lenguaje necesario para las disputas, ya que pueden sacar de curso a la filosofía, al menos la que él discute. Por supuesto Platón no recomienda dedicarse a la erística dado que estos sofistas hacen la mayoría de las veces el ridículo en sus formulaciones (*Eut.* 307b), pero es la erística la que ha llevado a contradicción al mismo Sócrates.

En un tercer texto, el que lleva el nombre de *Crátilo*, considerado por Ute Schmidt Osmanzik como el primer tratado de semántica en la historia de la filosofía, Platón nos menciona el concepto λόγου δύναμιν, fuerza del lenguaje, como una fuerza en la que se puede engañar a través del discurso (*Crátilo* 408a). Aquí Platón asegura εἶρειν λόγου χρεία ἐστί. Schmidt Osmanzik traduce esta afirmación

como “«εἶπειν» (hablar) es el uso del discurso”. Aquí «hablar» se trata de la palabra en acto (en el mismo sentido en el que lo indica Saussure). *χρεία* es una noción sumamente reveladora porque por un lado significa «uso», pero también tiene la acepción de empleo, de utilidad, de cargo, ventaja, provecho, servicio, de «fin» en el sentido de demanda, de exigencia, de negocio, y -sin perder importancia alguna- también tiene el significado de «función».

En el *Crátilo*, la noción «fuerza del lenguaje» gira en torno al esposo de *Peithô*, hablamos de Ἑρμῆς, Hermes. Para Platón, Hermes, al menos el significado del nombre, está ligado al discurso, *περὶ λόγον*. Y comprende a Hermes, tanto al nombre como al dios, como ἑρμηνεία, *hermēneia*, en latín *hermeneus*, significa sencillamente «intérprete», pero Platón agrega la noción de ἄγγελον (es decir mensajero, enviado, nuncio, incluso ángel), de κλονικόν (se traduce como ladrón, malhechor, truhán, es un ser furtivo), de ἀπατηλόν (significa mentiroso, es alguien que engaña en el momento de hablar, [ἐν λόγοις]) y se indica también la idea de ἀγοραστικόν. ἀγοραστικόν liga el nombre de Hermes directamente con la noción de comerciante, de mercader, pero es evidente que la noción incluye la de ágora. Hermes es el intérprete, el mensajero, el mercader de lo que se dice en el espacio público, se trate este de la asamblea, del mercado, del muro de piedra en el que se colocan las propuestas políticas y los juicios a discutir, pero también es el ingrediente activo del engaño de lo que se está exponiendo.

Viene al caso, aunque Platón no lo mencione, pero el ἑρμηνεία, del que habla, está ligado al vocablo ἑρμηνεία que significa palabra, habla, don de la palabra, interpretación, explicación, mensaje, correo. El *hermēneia* es el escucha, el dedicado de velar, de vigilar, de comerciar, de arengar esta ἑρμηνεία. Platón reconoce que Hermes es el inventor del λέγειν (el hablar, la palabra) y del λόγον (el lenguaje, el discurso). Así mismo desentraña esta noción de *inventor* en dos sentidos distintos, pero confluyentes, 1) como inventor ἐμήσατο, *emesato*, entendiéndolo en el sentido del verbo μηχανήσασθαι, “maquinar” que recupera de Homero, y 2) como legislador del lenguaje, νομοθέτης, *nomothetes* de los nombres. Si Hermes es el inventor del lenguaje lo que se entiende es que también lo legisla, lo norma. Finalmente, Platón descubre el significado del nombre *Hermes* a través de la noción de *eirein* y de *emesato*, a la manera de una palabra compuesta. Hermes es *eirein*

emesato, es decir Εἰρέμης, *Eiremes*, el inventor del hablar, y para volver más elegante el vocablo le llaman Hermes. Según el Sócrates del *Crátilo*, ésta es la etimología del nombre de Hermógenes con quien discute en el diálogo, y Platón asegura que todo este ejercicio (πραγματεία) se da en virtud de la fuerza del discurso, λόγου δύναμιν.

Para Platón, la «fuerza del lenguaje» radica en su invención y en su uso, concepto que a la mayoría de los lectores del *Crátilo* suele olvidárseles y no parece ser menor. Este uso tiene una discusión más amplia en el texto y nos parece pertinente remitir al menos a dos pasajes donde se puede percibir claramente el manejo del lenguaje. Una vez que se pone en suspenso, la noción de lenguaje, Platón busca establecer el modo en el que se relacionan los nombres, le pregunta Sócrates a Hermógenes en el pasaje 385b: “καλεῖς τι ἀληθῆ λέγειν καὶ ψευδῆ [¿Hay algo a lo que llamas «hablar con verdad» y «hablar con falsedad»?]”. Hermógenes contesta que sí. Sócrates luego deduce, pero con tono interrogativo: “οὐκοῦν εἴη ἂν λόγος ἀληθῆς, ὁ δὲ ψευδῆς [¿Luego existiría un discurso verdadero y otro falso?]. Hermógenes asiente que desde luego. Sócrates se siente impulsado a seguir preguntando pero ya con ganas de alcanzar una afirmación “ἄρ οὖν οὗτος ὅς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθῆς, ὅς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδῆς [¿Acaso, pues será verdadero el que designa a los seres como son y falso el que los designa como no son?].” Como es costumbre en Platón, Hermógenes contesta afirmativamente. Finalmente Sócrates deduce ahora bien una afirmación, pero esta es también interrogativa “ἔστιν ἄρα τοῦτο, λόγῳ λέγειν τὰ ὄντα τε καὶ μὴ [¿Entonces, es posible designar mediante el discurso lo que es y lo que no es?].”⁵⁷. Esta última cuestión llevará a Platón y al Sócrates cratílico a otras discusiones sobre el lenguaje. Los llevarán a pensar si el nombre es cierto instrumento y las tesis que se suelen aceptar al respecto. Las interrogaciones no se detienen en el texto.

Pero, después del pasaje dedicado a Hermes donde se reconoce la fuerza del lenguaje se afirma su duplicidad. Este segundo pasaje nos resulta crucial porque Platón se está preguntado desde el principio sobre la rectitud de todas las denominaciones realizadas con el lenguaje (ὀνομάτων ὀρθότητος), sobre todo en cada una de las cosas (ὀνομάτων ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων, 383a). Se trata de

⁵⁷ Platón, «Crátilo», en *Diálogos II*, Gredos, Pág. 366, 367. O, Platón, *Crátilo*, BSGRM-UNAM, Pág. 3

una rectitud que pertenece a la λόγου δύναμιν. Pero al mismo tiempo pone en duda el proyecto epistémico al que llegaría Platón por vía del lenguaje. Este segundo pasaje es claramente una tesis. La afirmación parece responder las interrogantes del pasaje previo, y tomado en serio remite a un contenido muy exigente. En 408c sostiene Platón “ὅτι ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ, ἀεὶ καὶ ἔστι διπλοῦς, ἀληθῆς τε καὶ ψευδῆς [El lenguaje circunscribe la totalidad de los significados, incluso en sus variaciones, actúa siempre en un doble sentido tanto para afirmar la verdad como la mentira]”⁵⁸. El lenguaje es doble para Platón.

En Platón la fuerza del lenguaje funciona, si Deleuze nos permite usar su concepto, al modo de un *pliege*, de un doblez entre verdad y falsedad, entre certeza y mentira. El λόγου δύναμιν y la rectitud del lenguaje a la que se puede aspirar en su uso siempre tiene un juego de sus sentidos en una doble dirección, en la totalidad de sus significaciones (τὸ πᾶν σημαίνει)⁵⁹. Por un lado -dice Platón- el carácter verdadero (ἀληθές) del lenguaje es suave y plácido (λεῖον), divino (θεῖον), y habita en el cielo con los dioses (ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς). Mientras que, por el otro, el carácter mentiroso (ψεῦδος) es bajo como la muchedumbre (ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων), cruel y escabroso (τραχὺ), pero también trágico (τραγικόν). Es interesante que Platón ubique en el lado mentiroso el sentido trágico de la vida (τραγικὸν βίον), y del lenguaje, ahí también ubica la mayoría de los mitos (πλεῖστοι οἱ μῦθοι) y las falsedades (ψεύδη). Por supuesto esta división del lenguaje solo es circunstancial, puesto que ya previamente Platón ha afirmado que las posibilidades de la verdad y la mentira se encuentran en el doble juego de la fuerza del lenguaje. Las

⁵⁸ Para esta ocasión las traducciones no nos resultan satisfactorias. La responsabilidad del fragmento en castellano es nuestra.

⁵⁹ La noción griega τὸ πᾶν σημαίνει es realmente una generalización de largo alcance en Platón. De hecho es claramente una totalización, tiene un efecto de cerradura: τὸ πᾶν. A su vez, aunque la noción está colocada en el texto del *Crátilo* como si se trata de un verbo σημαίνει, su elucubración es muy amplia, se entiende también como señalar, indicar, apuntar, es también declarar, ordenar, mandar, referir, sospechar y conjeturar, es marcar y sellar, identificar y reconocer, explicar e interpretar. En la retórica judicial de los tiempos de Platón, la noción incluso implicaría un proceso de prueba a través del discurso que no escapa al alcance de la tesis. Tememos que la noción de «totalidad de las significaciones» no atrape la universalización que está en juego en la tesis de Platón. Es posible que su δύναμις pueda escapársenos de las manos. La noción es consecuente con la etimología de Hermes. Platón mismo relaciona la noción πᾶν con el dios Pan (πᾶν), hijo de Hermes y obedece a la doble naturaleza del padre, divino y mundano, liso y áspero, cruel y placido, (*Crát.* 408d). Y Platón asegura que Pan es bien el discurso (λόγος) o un doble del lenguaje (λόγου ἀδελφός).

significaciones que constituye el lenguaje quedan englobadas en su fuerza retórica. Pero, no estaría demás preguntar si esta duplicidad, ¿Sucedo como ironía? ¿Se tratará de un enigma?

En el diálogo con el nombre de *Fedro*, un cuarto texto, Platón se dará cuenta de los alcances que tendría la filosofía, si recurriera al uso del lenguaje persuasivo: “ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων [la retórica sería el arte de conducir las almas por medio de palabras]”⁶⁰ (*Fedro* 261b). Estos alcances ya estarían contemplados en el modo en el que Gorgias reconoce el poder de la *palabra* puesto que se dirige a persuadir el alma, tal como se quiere. Platón sostiene que 1) la misma retórica puede servir para guiar a los hombres porque se sustenta en un conocimiento del alma para orientarla como *psicagogia* (*Fed.* 261b, 270e, 276e-277a). Y 2) porque al lado de la dialéctica –ciencia y ejercicio- puede la retórica fundamentar lo dicho desde el lenguaje y los significados que tiene (*Fed.* 270c), aquí la postura es semiológica. Y, Platón se exige un criterio para este uso, “δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτόν αὐτοῦ, ὥσπε μῆτε ἀκέφαλον εἶναι μῆτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντ ἀλλήλοισ καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα [es necesario que todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga cuerpo y extremidades, y que al escribirlos, se combinen las partes entre sí y con el todo]” (*Fed.* 264c).

Para Platón, el pensamiento del *Rethor* deberá ser conocedor de la verdad (ἀληθεῖς), de aquello sobre lo que se va a hablar, de su conocimiento (ἐπιστήμη) y no desde una opinión (δόξα, *Fed.* 259e). Incluso el retórico debe procurar el conocimiento del alma puesto que se va a dirigir a ella. El ejemplo de este correcto uso de la retórica en el texto de *Fedro* es precisamente el ejercicio del discurso hecho por Pericles durante el régimen democrático ateniense (*Fed.* 269e), cosa inusual dada la desconfianza de Platón –sobre todo el Platón de la *República*- hacia la democracia.

⁶⁰ τέχνη ψυχαγωγία es una locución griega que debería traducirse como el arte de la psicagogía, en sentido estricto se trata de dos palabras y se deben trasladar así, pero como el término no es muy conocido fuera de las aulas de filosofía se suele traducir de manera más extensa. Pero lo realmente relevante es que Platón ve la ψυχαγωγία como un arte, una forma de poesía, dentro de la música, que la filosofía platónica aún está impulsando.

Platón termina por definir el uso de la retórica precisamente al medir el alcance de la fuerza del lenguaje: “λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὔσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχῇ ὅσα εἶδη ἔχει. ἐστὶν οὖν τόσα καὶ τόσα, καὶ τοῖα καὶ τοῖα. ὅθνε οἱ μὲν τοιοῖδε, οἱ δὲ τοιοῖδε γίνονται [el poder de las palabras – afirma- se encuentra en que son capaces de guiar las almas, el que pretenda ser retórico es necesario que desarrolle el saber, sobre todo el saber del alma, las formas que tiene, pues tantas y tantas hay, y de tales especies que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra]” (*Fed.* 271d). Y más adelante confirma: “μετ’ ἐπιστήμη γράφεται ἐν τῇ τοῦ μαθηάνοντος ψυχῇ, δυνατος μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ [Se escribe con ciencia en el alma del que aprende; capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quienes hablar y ante quienes callarse]” (*Fed.* 276a).

Para Platón, el discurso de la filosofía debe ser psicagógico, para ello tendrá que fomentar el conocimiento de la retórica, pero sobre todo el conocimiento del lenguaje persuasivo y seductor. Más adelante, ya para terminar el diálogo (*Fed.* 278a), Platón se da cuenta que discursos, textos, poemas hechos por rapsodas -los que realmente son educativos- tienen el carácter de fuerza persuasiva (διδάχης πειθοῦς) que no debe de ser desechada puesto que sus enseñanzas se escriben en el alma (γραφομένοις ἐν ψυχῇ)⁶¹: así debe actuar la filosofía y la escritura de sus discursos. Por supuesto, esta lectura de Platón –en *Fedro*- contrasta con la distancia que tiene hacia la retórica en otros diálogos. Lo importante consiste en que hemos detectado en Platón un modo de recuperar la noción retórica del lenguaje y este no pierde tiempo para acercarla hacia su propia postura de pensamiento. Esta lectura sería completamente apologética.

⁶¹ Basta recalcar ahora que el tipo de logografía que busca Platón ya no es como la de los sofistas que cincelan en el muro de piedra donde se ponen las propuestas políticas, sino la escritura que cincela en el alma las palabras, los conceptos de los filósofos.

1.5 Dos repercusiones de la retórica

Esta concepción del lenguaje aparece ya claramente en Aristóteles dentro su *Retórica* (I, 2) aunque no le llame de esa manera. En Aristóteles, la retórica –un arte (*Ret.* 1354a11)- ya tiene una visión completamente filosófica, y esta postura también se extiende al lenguaje, es decir una fuerza retórica (ῥητορικὴ δύναμις). Según Aristóteles “Ἐστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν [La retórica, sea por tanto, facultad de observar todos los medios adecuados de persuasión sobre cada caso]” (*Ret.* 1355b25)⁶². Dentro de estos medios aparece claramente la fuerza del lenguaje que –en su condición de persuasiva- “τῆς αὐτῆς τό τε πιθανόν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν [nos permite dirimir entre lo verosímil y lo en apariencia convincente]” (*Ret.* 1355b15). Aquí, la fuerza⁶³ de la retórica está encaminada a la capacidad de ejercer este arte.

Cabe aclarar que para Aristóteles existe una distinción entre posiciones retóricas: 1) se es retórico por facultad, en relación a la ciencia, es decir filósofo dialéctico, un teórico, alguien dedicado a la vida contemplativa (θεωρῆσαι); o 2) por intención, por interés más que nada, entiéndase un sofista. En consecuencia el lenguaje desde una concepción retórica para Aristóteles tiene una finalidad claramente teórico-filosófica (el sofista no tiene vocación por la verdad): el filósofo debe dirimir entre raciocinios retóricos, persuasivos con impacto político, y los raciocinios deductivos que se especifican en la *Lógica*. Basándose en esta distinción,

⁶² Quintín Racionero traduce para Gredos, el mismo texto como “Entendemos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer” (Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Pág. 173). Y, Arturo E. Ramírez Trejo traduce la misma idea como: “Sea, por tanto, la retórica, la facultad de hacer contemplar lo persuasivo, admitido respecto a cada particular” (Aristóteles, *Retórica*, México, UNAM-BSGRM, Pág. 5).

⁶³ En la *Retórica* posteriormente definirá Aristóteles a la δύναμις, como una facultad, como el poder, (ἰσχύς) de mover algo otro según la voluntad: ἰσχύς δ’ ἐστὶ μὲν δύναμις τοῦ κινεῖν ἕτερον ὡς βούλεται (Aristóteles, *Retórica*, UNAM-BSGRM, Pág. 22; y Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Pág. 211). Aunque la definición es un poco redundante porque ambos términos –δύναμις e ἰσχύς- significan fuerza, vigor, poder, fortaleza, solidez, potencia, facultad, ser firme, es un caso de sinonimia. Solo cabría agregar que la noción ἰσχύς también significa fuerza militar, fuerza armada, capacidad para el combate, resistencia en la lucha, la solidez de los batallones.

Nietzsche llega a definir la retórica de Aristóteles como “*El arte de la exactitud en el discurso y en el diálogo: ἡ εὖ λέγειν!*”⁶⁴.

Podemos decir que quien ha revivido este modo de interpretación del lenguaje es el mismo Nietzsche, y lo ha hecho de una manera muy decidida en su trabajo filológico. Nietzsche sienta las bases de esta noción así:

No hay ninguna «naturalidad» no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas. El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama «retórica», es al mismo tiempo la esencia del lenguaje: este, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la *esencia* de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (*übertragen*) a otro una emoción y una aprehensión subjetivas. *El lenguaje es retórico*, pues sólo puede transmitir una *δόξα*, y no una *ἐπιστήμη*.

Los artificios más importantes de la retórica son los tropos, las designaciones impropias. Pero todas las palabras son en sí y desde el principio, en cuanto a su significación, tropos. [...] *-In summa*: los tropos no se añaden ocasionalmente a las palabras, sino que constituyen su naturaleza más propia⁶⁵.

Es tal el poder del lenguaje que Nietzsche mismo nos advierte de la condición del: “Filósofo prisionero en la red del lenguaje”⁶⁶, de la persuasión del lenguaje para ser explícitos. El poder del lenguaje es infranqueable en Nietzsche, no se le puede evitar, ni controlar: el lenguaje habla en uno mismo. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche nos ofrece una idea del lenguaje muy clara, y por supuesto afin a nuestra lectura: “El poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira”⁶⁷. Es el lenguaje –en su soberanía– el que estipula lo que pensamos como verdad y mentira, significado y significante, cosa, ser, y el contenido significativo que les adjudicamos, entre otras. A veces se podría estar tentado a afirmar que Nietzsche está siguiendo a Gorgias,

⁶⁴ Nietzsche, *Curso de retórica*, Pág. 86.

⁶⁵ Nietzsche, *Op. Cit.*, Pág. 91-93.

⁶⁶ Nietzsche, *Fragmentos póstumos I*, §19[135], Tecnos, Pág. 353. También, Nietzsche, «El último filósofo. Consideraciones sobre el conflicto del arte y el conocimiento», §118, en *El libro del filósofo*, Taurus, Pág. 58.

⁶⁷ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Pág. 20.

sobre todo por esa capacidad que tiene el lenguaje de impresionar el alma⁶⁸. Pero la referencia hacia Aristóteles no parece carecer de importancia: es como si Nietzsche aspirara a una retórica, muy científica, incluso parece un concepto ontológico del lenguaje en donde la fuerza llega al estatuto de «esencia». No hay manera de distinguir entre lenguaje y tropos de significado, figuras de pensamiento, porque la misma palabra es tropo, el mismo lenguaje es figura. Esta es la naturaleza retórica del lenguaje.

Finalmente habría que anotar que en la historia de la filosofía se han trabajado cuatro conceptos sobre el lenguaje: 1) el lenguaje como convención, 2) el lenguaje como expresión de la naturaleza, 3) el lenguaje como instrumento, y 4) el lenguaje del azar. Todos estos conceptos son trabajados, por Platón -a su manera- en *Crátilo*. Los mencionamos porque han fincado escuelas de pensamiento. Nuestra intención -para con este trabajo- consiste en explicar el uso político del lenguaje, el modo en el que se ejerce su fuerza, las estrategias que la retórica ha discutido para entenderlo, y los juegos de poder que se generan en estos conflictos. A este ejercicio filosófico queremos llamarle uso agonístico del lenguaje.

1.6 *El uso agonístico del lenguaje*

Ahora podemos señalar que el lenguaje consiste en hacer un *uso* de los signos lingüísticos, de su fuerza, y este uso atraviesa la constitución de la lengua. Suponemos que todo uso del lenguaje está fundamentado en el poder persuasivo de éste, sea este todo ejercicio de la palabra, es decir de la facultad de hablar de

⁶⁸ En uno de los fragmentos, Nietzsche habla sobre cómo se da esta afección del lenguaje sobre el alma, citamos solo el principio que en el fondo es muy conmovedor: “Toda relación entre los hombres se basa sobre el hecho de que uno puede leer en el alma del otro; y el lenguaje común es la expresión en sonido de un alma común. Cuanto más íntima y más delicada es esa relación, tanto más rico se hace el lenguaje: como aquel que crece con esa alma general o se marchita. Hablar es, en el fondo, preguntar a otro hombre si él tiene la misma alma que yo; las frases más antiguas parecen frases interrogativas, y en el acento barrunto yo el eco de ese antiquísimo preguntar del alma a sí misma. ¿Te reconoces a ti mismo? – este sentimiento acompaña a cada frase del hablante; él intenta un monólogo y un diálogo consigo mismo” (Nietzsche, *Fragmentos póstumos I*, §37[6], Pág. 583). Lamentablemente este extracto, dado que no hay modo de pensar que Nietzsche lo había destinado a su publicación, solo lo hemos podido recuperar de manera póstuma. Aún lo es, así será. El tono parece gorgiano.

cada individuo. ¿Es posible pensar a la palabra como el motor de fuerza del lenguaje?

Habría que hablar desde el aspecto político del lenguaje, pero no queremos confundir nuestro análisis con discursos tales como los de la toma de posición de un funcionario de Estado, o el discurso de un candidato a un puesto de gobierno, no es ésta la dimensión política a la que en este trabajo haremos referencia. Por el contrario, lo que esperamos ofrecer es una investigación en torno al poder del lenguaje que esté orientado al modo en el que se establecen las discusiones en la sabiduría, suponemos que en el movimiento de una argumentación ocurren fuerzas no sólo para establecer tesis, nociones, conceptos, sino también que es un modo de rivalizar y desacreditar a los otros. A través de las discusiones entre sabios se hace un ejercicio de violencia, y para ello se requiere el poder de lenguaje. A esta forma de ejercicio le llamamos *uso agonístico del lenguaje*, en donde la fuerza del lenguaje tiene por misión desacreditar al adversario, sea este un individuo, una teoría, un vocabulario, una tendencia de pensamiento, una orientación filosófica, un orden de saber, con el fin de establecer un sometimiento, o un régimen de verdad, como lo llama Foucault⁶⁹.

Cuando intentamos ofrecer una explicación, cuando intentamos integrar un discurso, tenemos que recurrir a un vocabulario, a los significados de las palabras, a las formas lógicas que articulan un argumento; pero también requerimos de un grupo de figuras retóricas que van organizando la estructura de nuestra disertación. Las prácticas en las que se hace un uso del discurso –se trate de un contenido literario, científico, político o artístico– están relacionadas con los juegos

⁶⁹ Esta formulación del poder del lenguaje traería consigo lo que Foucault ha llamado *saberes sometidos*. Foucault entiende dos tipos de saberes sometidos: 1) saberes históricos sepultados de la erudición, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales, y 2) los saberes –no conceptuales– descalificados por la jerarquía de los conocimientos y las ciencias, saberes insuficientemente elaborados, ingenuos, inferiores al nivel exigido. De lo que se trata tanto en Foucault, y en cierto sentido en este trabajo, es de recuperar la memoria de las luchas, de los combates presentes en estos ejercicios del lenguaje que parecen ser enterrados por una tiranía de los saberes englobadores. El trabajo de la genealogía consiste *en establecer la constitución de un saber histórico de las luchas, de una memoria de los combates y la utilización de ese saber en las tácticas actuales* (Véase, Foucault, «Clase del 7 de enero de 1976», en *Defender la sociedad*, Págs. 21-23.). Nuestro trabajo podría ser llamado, pensamos que Foucault simpatizaría con nuestras intenciones, una genealogía erística que problematiza el uso agonístico del lenguaje que trae por efecto el triunfo en las discusiones, y en consecuencia saberes sometidos.

del lenguaje que llamamos -a veces de manera sumamente escueta- tropos de significación y figuras de pensamiento. Hacer un uso del lenguaje dentro de un discurso está asociado al uso de las figuras retóricas.

El lenguaje se organiza a través de un conjunto de tropos que nos permiten ir especificando los contenidos que esperamos exponer a un lector, a un auditorio, a un público. Simplemente al orientar a nuestro escucha en un tema, ya estamos haciendo un uso de las figuras retóricas. Decir que vamos a hablar de un tema ya requiere de la necesidad de *figurarlo* como tema. Puede suceder incluso que nuestro interlocutor considere que ese tema no sea importante. Pero, como nosotros estamos determinados a explicarlo, recurrimos a una serie de estrategias de persuasión⁷⁰ para convencerlo de que lo que estamos por decirle es de su más profundo interés. Cuando requerimos convencer⁷¹ a nuestro auditorio de la eficacia de nuestros argumentos, de la vitalidad de nuestros pensamientos, necesitamos que nuestra estrategia tenga las mejores formas de exposición argumental, y requerimos que esa exposición sea la manera más clara y sencilla de decir lo que pensamos. Ahí estamos haciendo un uso de la retórica, de sus recursos, de sus capacidades, es decir, de sus figuras y de sus tropos.

Ahora deberíamos de meditar sobre uso del lenguaje dentro de ciertos ejercicios filosóficos. La historia de la filosofía no ha sido tan clara con respecto a la retórica. A veces la retórica es aceptada y en otras ocasiones es rechazada al proveernos de las maneras más directas y eficaces en la persuasión de los públicos a los que se dirige. Las razones de esta ambigüedad son sumamente disímiles y varían dependiendo de cada filósofo. A la retórica a veces se le condena y en otras se le acepta, pero no en cualquier tema, incluso una posición al respecto depende de condiciones muy precisas. Sin duda esta situación es conflictiva, y no existe un conjunto de respuestas uniforme.

⁷⁰ Decimos persuadir para referirnos a esa fuerza patética del lenguaje para que el interlocutor se ponga en nuestro lugar.

⁷¹ Decimos convencer cuando se demuestra a nuestro lector nuestra propuesta. Por lo general, el convencimiento pertenece a los argumentos científicos y filosóficos y la persuasión -antes vista- a la literatura. Esta tesis insiste en que a veces no resulta fácil distinguir entre persuasión y convencimiento. Véase, Beristaín, «Retórica», en *Diccionario de retórica*, Pág. 426-443.

Las razones de la toma de distancia por parte de la filosofía respecto de la retórica son diferentes y vastas a lo largo de la historia. Pero en general ciertas posiciones filosóficas se alejan de la retórica al referirse a su carácter patético, es decir una suerte de “condición afectiva” presente en el lenguaje. Lo que no se han dado cuenta las diversas expresiones filosóficas que se distinguen de la retórica es precisamente que ellas mismas han hecho un uso de estas estrategias expositivas. Por ejemplo cuando Platón acusa a Protágoras de sostener un mito (μῦθος)⁷² al afirmar que “el hombre es la medida de todas las cosas”, en el *Teeteto* (161e, 164d-e), él mismo no pone a discusión los propios mitos existentes en sus propios diálogos, como si los mitos platónicos no fuesen mitos retóricos y si los de los sofistas. A Platón se le olvida que el recurso de traer a discusión –como si se tratara de un testimonio- mitos, leyendas, nociones literarias para sostener una postura personal – aún siendo filosófica- es profundamente retórico y no solo el hecho de tener una opinión sofística⁷³.

En el discurso filosófico podemos ubicar el uso de metáforas, metonimias, sinécdoques, entre otras operaciones retóricas que han forjado los conceptos más estables y exigentes de los mejores textos a lo largo de la historia de la filosofía. Una de las razones por las que se han distanciado ciertas orientaciones de la filosofía con respecto a la retórica radica en que ésta ha servido a los intereses del poder, incluso porque la retórica ha hecho del lenguaje un arma y un instrumento del poder. Pero, ¿en las diversas filosofías no se han realizado usos políticos del lenguaje? Ya desde una época muy temprana, y en sus diversas vertientes la

⁷² La edición del diálogo *Teeteto* realizada por Manuel Balash traduce μῦθος por «dicho» (Anthropos, Pág. 133). En la traducción de Álvaro Vallejo Campos en Gredos mantiene la noción directa de mito (Pág. 221).

⁷³ De hecho lo que sucede en el dialogo *Teeteto* es que Platón trata de evitar el lenguaje persuasivo y retórico (*Teet.* 163a) ya que trata de ofrecer un concepto de saber, de conocimiento. Por el resultado alcanzado hasta el final, podemos afirmar que Platón no se da cuenta que el lenguaje no puede transmitir un conocimiento, tal como sostienen Gorgias y más tarde Nietzsche. Pero si pudiese el lenguaje realizarlo, ello sería una consecuencia del lenguaje persuasivo, como sucederá con la posterior teoría de las Ideas. Platón concluye que “por tanto *Teeteto*, resulta que el conocimiento (ἐπιστήμη) no sería [1] ni percepción, [2] ni opinión verdadera, [3] ni explicación acompañada de opinión verdadera” (*Teet.* 210b), es decir la tres nociones trabajadas en el diálogo son insuficientes para su misión. Lo que hay que aclarar es que Platón nunca se da cuenta que esta imposibilidad, incluso aún cuando está discutiendo con los geómetras *Teeteto* y *Teodoro*, radica en el lenguaje y no solo en el fracaso de un posible concepto.

filosofía ha ejercido el discurso y la gama extensa de las posibilidades del lenguaje retórico como un modo de criticar la política, de criticar al poder. Cuando lo hace diciendo que no hace este uso, la filosofía actúa como una “retórica de la antirretórica”⁷⁴.

El papel político de la filosofía ha sido muy dinámico a lo largo de su historia, incluso en posiciones muy contrapuestas. No hay modo de afirmar que la filosofía ha sido apolítica, porque ha tratado de intervenir con su discurso en los diversos regímenes de saber sobre las diversas cuestiones políticas. En estos ejercicios de pensamiento, la filosofía ha hecho un uso político del lenguaje. Porque se hace un uso político del lenguaje cuando se acusa a un discurso de ambigüedad, mediante un uso ambiguo del lenguaje. Por ejemplo, cuando Platón recomienda el uso de mentira para los políticos en beneficio del Estado y de la ciudadanía (*República* 389b-c), pero lo reprueba para los poetas y todos los demás⁷⁵, ahí están presentes los recursos de la retórica en el ejercicio del pensamiento puesto que Platón no pretende hacer otra cosa que filosofía.

⁷⁴ Para profundizar vease Livio Rossetti e Ornella Bellini, *Retorica e verita, Le Insidie Della Comunicazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Milán.

⁷⁵ El texto al que se hace referencia dice así: “Si es adecuado que algunos hombres mientan ($\psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$), estos serán los que gobiernan el Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás les estará vedado [el mentir] (*Rep.* 389b-c)” (Platón, «República», en *Diálogos IV*, Gredos, Pág. 153). Incluso por esta misma razón Platón justifica la expulsión de los poetas del Estado ideal, puesto que el uso de la mentira es claramente retórico, e impide el vislumbrar la verdad (*R.* 377e), distanciándose de ella, al grado de que hace renunciar a lo que se cree verdadero (*R.* 607c-d). Agrega posteriormente, que echa a perder la parte racional del alma y tiene una terrible capacidad de dañar a los hombres de bien (*R.* 605b). Pero, si los poetas mintieran en beneficio del Estado, ¿serían aceptados en la *República*?

Platón distingue entre dos tipos de discurso: los que dicen la verdad y los que dicen lo falso, los que mientan (*Rep.* 376e). En sentido estricto los que dicen la verdad son los discursos filosóficos, todos los demás tan solo por el hecho de no tener como asunto primordial el conocimiento deberían de ser considerados de segundo orden. Ambos tipos de discurso para Platón son mutuamente excluyentes. En la argumentación, Platón ve la mentira como un mal para el Estado si es usada por los poetas. Pero para cuando recomienda la mentira para uso del político, aquí la proposición de Platón tiene una formulación filosófica: Platón no cree hacer retórica en esta afirmación, puesto que la retórica la hacen los sofistas, logógrafos, poetas, retóricos etc., y los filósofos no, puesto que se dedican a la verdad. ¿Es una verdad, el recomendar la mentira?

En *Fedro* Platón refuerza la idea del rechazo a la poesía y a la retórica puesto que hechizan, engañan, desorientan a los hombres (*F.* 262d), los persuade con apariencias, prefiriendo lo verosímil y rechazando la verdad (*F.* 260a, 273a), y los llevan a hacer el mal en lugar de un bien (*F.* 260d). Pero, Platón está renunciado a que los ciudadanos se les diga la verdad, ¿No es preferible que se le diga a la ciudadanía la verdad aunque sea en su perjuicio? ¿No es la mentira odiada por los hombres (*Rep.* 382a)?

Lo que hay que hacer como una labor filosófica –al menos esta es nuestra intención- consiste en poder observar el papel político del lenguaje, hay que hacerlo una y otra vez si es necesario, y tal vez lo será. Es un trabajo que ya se ha hecho a lo largo de la historia de la filosofía y se han señalado los usos y abusos de la retórica en los diversos ejercicios del discurso. Lo curioso de este señalamiento es que para hacerlo se ha recurrido muchas veces a la misma fuerza retórica del lenguaje. Ha sido el lenguaje quien ha restituido la relación entre filosofía y retórica, aún cuando la filosofía ha tratado de distanciarse. Ha sido el lenguaje quien ha restituido el uso de la retórica por parte de la filosofía, sobre todo en su uso político.

La práctica del discurso filosófico requiere del saber de la retórica, incluso para criticarla, para reprobarla, o en cualquier otro tipo de discurso. Pero antes de poder establecer el uso de la retórica, hay que comprender el uso del discurso por parte de la filosofía. Para comprender a qué le llamamos uso del discurso nos vamos a ayudar de Michel Foucault para entender su práctica. Pensamos que es Foucault quien mejor ha problematizado las relaciones existentes entre el discurso y la práctica que ha tenido de él la filosofía. Tenemos que afirmar que hay tanto uso del lenguaje hecho por la retórica como por la filosofía. Foucault entiende al discurso como una práctica reglamentada, es decir ordenada, así que no está tan interesado en ofrecer una definición intentando contestar la cuestión «¿Qué es el discurso?» de manera metafísica, sino más bien nos ofrece una descripción de su ejercicio. Lo que Foucault trabaja consiste en discutir las posibilidades que el ejercicio del discurso abre para entender la construcción del sentido público. Lo que se pregunta Foucault es ¿Cómo se ejerce el discurso? ¿Cómo problematizar su manejo político? ¿Cómo se relaciona el discurso con el ejercicio de poder?

«El discurso está cargado de múltiples poderes»⁷⁶ nos dice Foucault en *El orden del discurso*. El discurso debe ser entendido como una violencia que se ejerce sobre los otros cuando nos referimos a las cosas. Nuestra intención al retomar la experiencia política del discurso consiste en establecer la relación que tiene éste con la fuerza del pensamiento que mediante figuras y tropos retóricos le permiten

⁷⁶ Véase, Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, 76 pp.

articular los diversos procesos de significación que surgen en todo saber. Para Foucault... “El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo. Del mismo modo, el silencio y el secreto abrigan el poder, anclan sus prohibiciones; pero también aflojan sus apresamientos y negocian tolerancias más o menos oscuras”⁷⁷. Para Foucault el ejercicio del discurso es una práctica que permite intervenir los ejercicios de poder y los procedimientos de saber que en él se engarzan. Así comprenderemos al discurso a lo largo de nuestro trabajo.

La retórica no es sólo una actividad de ornato o una simple persuasión que nos orilla hacia las mentiras, presentándonos únicamente lo verosímil y arrebatándonos la posibilidad de la verdad. La retórica trata de las fuerzas del lenguaje que conforman el pensamiento, su discusión radica en el carácter político de lo que se asume que es la verdad, la tesis correcta, el argumento mejor justificado, la razón de un pensamiento. El modo en el que se ha relacionado la retórica con la filosofía no sólo ha sido el que se ha fincado con el uso del lenguaje para la reprobación (de la retórica). También ha existido un acercamiento de la filosofía hacia la retórica, sobre todo porque algunos de los filósofos son conscientes de que las argumentaciones no siempre son procesos inmediatos y totalmente estructurales, hay atajos e imágenes que permiten una mejor exposición de lo que es la tarea del pensamiento. Este acercamiento puede ser inconsciente, en ciertos casos, pero lo que se pone de manifiesto es el uso de lenguaje retórico en el corazón mismo del discurso filosófico.

Ciertamente este acercamiento de la filosofía hacia la retórica no ha sido el más decidido y hermanado, pero se abre una vereda en las prácticas más consolidadas de la filosofía. Por ejemplo, Kant recurre al uso de una figura de pensamiento como lo es la hipotiposis para entender al concepto de belleza como símbolo de la moralidad⁷⁸. Claramente fundamenta Kant, “Yo digo que lo bello es

⁷⁷ Foucault, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Pág. 123.

⁷⁸ Kant, «De la belleza como símbolo de la moralidad» §59, en *Crítica del juicio*, Pág. 206 -210. Quien trabaja estos usos de las figuras retóricas dentro de la filosofía kantiana es Paul de Man. Si se quiere profundizar al respecto véase, «La epistemología de la metáfora», «Fenomenalidad y materialidad en Kant», «El materialismo de Kant», todos en *La ideología estética*. El mismo Nietzsche en su *Curso de retórica* llega a mencionar a Kant como un lector, sino profundo al menos respetuoso, atento, de

el símbolo de lo moralmente bueno". ¿Debemos reprobarle a Kant el uso de la retórica? Aquí el uso de la hipotiposis por parte de Kant es un ejercicio claramente argumentativo, no se trata de una nota a pie de página, ni de un comentario ocasional, nada hay en el que no sea consciente y filosófico. Kant está sosteniendo una tesis sumamente exigente y complicada de la estética contemporánea. Pero, en el texto todo indica que la tesis de Kant tiene un procedimiento enteramente retórico. ¿Cómo se interpreta en la lógica contemporánea este pasaje de la *Crítica del juicio* sobre todo porque a ojos de Kant es un proceso lógico, pero ciertamente también retórico? Kant sostiene desde la hipotiposis el carácter moral de la obra de arte, en donde lo bello simbólicamente remite a un contenido moral. Aquí el modo de proceder de Kant no solo es argumentativo, sino también político puesto que le exige a sus lectores comprometerse con el carácter moral que simbólicamente está contenido en la obra de arte. Kant actúa de manera persuasiva y retórica, cuando su finalidad no es establecer un contenido epistémico, sino el carácter moral de la obra, que por el hecho de ser simbólico, no es simplemente lógico.

Ahora tendríamos que señalar el papel del lenguaje persuasivo dentro del discurso filosófico. Hay que mostrar las relaciones existentes entre retórica y las diversas expresiones filosóficas. Aquí la retórica no solo debe ser vista como una actividad de ornato o como un solo juego del lenguaje que facilita las argumentaciones cuando la lógica deductiva encuentra su límite. Por el contrario, la retórica y el uso de lenguaje que con ella se genera, deben ser orientados para problematizar el carácter persuasivo presente en el lenguaje filosófico puesto que busca una eficacia que en principio es argumentativa, pero también política: influir en el público. A este aspecto retórico del lenguaje filosófico cabe llamarlo «uso agonístico» puesto que *intenta dentro de juegos de poder el convencer sobre sus afirmaciones, y busca así el triunfo sobre sus oponentes.*

La filosofía ha sido agonística, en el sentido de que también busca sobre sus rivales el triunfo verbal, las argumentaciones son necesarias en ello, pero también se emparejan con otros recursos como las figuras de pensamiento. Lo que tratamos de sostener es que estas formas de proceder están sustentadas en la fuerza del

la retórica, pero de una manera muy apresurada. Véase, *Curso de retórica*, sobre todo el Apartado I «Concepto de retórica», 81-87 pp.

lenguaje. Pensamos que en los diversos discursos filosóficos se hace un uso del lenguaje retórico para el combate sobre los diversos rivales a los que se enfrentan y lo podemos ubicar en el ejercicio del diálogo, de la dialéctica, del debate teórico, de la polémica, de la discusión en el uso público de la razón. Para nuestro texto estos posibles rivales no solo consisten en una oposición entre filosofías, o entre filosofía y ciencia, sino también entre filósofos, entre escuelas de pensamiento, entre modos de argumentación. Los rivales pueden ser también problemas, tesis sostenidas fuera de las discusiones filosóficas, cuestiones aún no resueltas, discusiones que a la ciencia se le salen de las manos, situaciones sociales y políticas que requieren de una crítica, en una palabra *enigmas*. Recordemos también que *triunfar* puede entenderse como resolver un problema, encaminar la discusión a un mejor vocabulario para su discusión, incluso buscar el desahogo de mejores argumentos, tanto como llevar al rival a contradicción, o impedir la refutación de una tesis. Ahí están presentes ejercicios de fuerza sumamente decisivos puesto que las rivalidades pueden llevar a la situación de estar entre la espada y la pared, pensando en que tal situación sea tan cerrada.

Para atender a estos adversarios, la filosofía genera un ejercicio de la fuerza del lenguaje, en los mismos enunciados argumentativos. Entendemos por argumento la relación lógica existente entre las premisas y las conclusiones. Pero también entendemos por argumento el concepto que ha presentado Nicola Abbagnano en su *Diccionario de filosofía*: “Tomado en un primer significado general, argumento es cualquier razón, prueba, demostración capaz de lograr asentimiento, o de inducir persuasión o convicción”⁷⁹. Aquí la persuasión no sólo es el resultado de los argumentos, sino el juego existente entre la fuerza para establecer los argumentos como el efecto de tales, el afecto que tiene el interlocutor con el que se dialoga⁸⁰.

⁷⁹ Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, Pág. 101.

⁸⁰ De hecho en la Antigua Grecia, los sofistas ya se habían dado cuenta del papel de la persuasión en la elaboración de razones y argumentos. Anaxímedes de Lámpsaco en su *Retórica a Alejandro* (1.3) dice que “La persuasión es la inducción a elecciones, razones y acciones. [...] El que persuade debe mostrar que las cosas a las que induce son justas, legales, convenientes, nobles, agradables y fáciles. Si no, debe mostrarse que con factibles, cuando induzca a cosas molestas y que es necesario hacerlas” (Anaxímedes de Lámpsaco, *Retórica a Alejandro*, Gredos, Pág. 210)

El objetivo de nuestro trabajo, el mostrar el carácter agonístico del lenguaje filosófico, sin duda requiere de volver a contar *una* historia que de cuenta cómo ha podido surgir la filosofía. Nuestra tentativa consiste en contar la genealogía de este poder, de este uso agonístico del lenguaje. Por supuesto no está presente en todas las vertientes de la filosofía. Pero, si podemos rastrear el uso de esta singular violencia para observar cómo ha existido en vertientes decisivas de ella. Así que nos disponemos a contar una historia de la filosofía que no es enteramente nueva, se trata -como Giorgio Colli le ha llamado a su trabajo- de *El nacimiento de la filosofía*. Esta historia muestra los recursos que ha generado la filosofía en el ascenso de su discurso. Se trata de lo que podríamos llamar la erística de la filosofía para establecer su orden de pensamiento; es decir, el orden que ha generado la filosofía para el uso del lenguaje, los juegos de poder en los que interviene este, los éxitos que alcanza, y la constitución de un régimen de verdad con el que se establece.

II. Ἀγωνία: Hacia una historia de la sabiduría

Los orígenes de la filosofía no son misteriosos, se les puede trazar una ruta histórica con la cual constituir su conocimiento, ya que estos aparecen ligados a un vocabulario y al entorno político con el que se genera su uso. Sería muy fácil asumir que el pensamiento de Tales y de Anaximandro es una ruptura frente a las diversas fuerzas religiosas de Grecia. Mas esta parece ser una vía prejuiciada para comprender esa nueva forma de pensamiento que se está generando. Si bien algunos conceptos fundamentales de las diversas filosofías emergen de prácticas religiosas, el escenario del que emergen es más vasto que el que exclusivamente los ritos nos pueden proveer. Por ejemplo, el concepto de ἀρετῆς, de virtud tan importante en la filosofía platónica y aristotélica emerge de la disciplina que se exigían los militares para la guerra. Así aparece en la *Iliada* de Homero (p. ej. XX, 242), mucho antes que referir a un orden ético moral, una cualidad científica, o un régimen de excelencia. Para Homero, la *areté* se trata de las habilidades de los

soldados, es un modo de linaje, una herencia de sangre que Zeus permite fortalecer o debilitar. Se entiende también como la valía del guerrero, su fuerza, su afilada gallardía⁸¹.

Cuando Platón define su empresa como «amor a la sabiduría», deja como cimientto de su trabajo una palabra que hasta ahora no ha sido del todo aclarada. Se trata de una actividad del pensamiento que genera tanta fascinación y curiosidad como respeto y distancia: hablamos de la voz σοφία, la sapiencia. Por supuesto, la noción no se ha comprendido de la misma manera en diversos momentos históricos. Se trata de un término polisémico, y su significado además ha sido sometido a continuas reelaboraciones y apropiaciones, muchas de ellas poéticas, generando continuamente diversos matices⁸².

En *la Ilíada* (XV, 412 y ss.) para generar una indicación, la sabiduría (σοφίης) es tan solo una forma de experiencia (δαίμονος), un modo de ingenio, se trata de la habilidad artesanal del carpintero que construye barcos, y la palabra es traducida como técnica u oficio, y a veces como arte. Suceden dos cosas en el griego de Homero, 1) esta forma de experiencia tiene su inspiración en Atenea (ὑποθημοσύνησιν Ἀθῆνης), la protectora diosa de la sabiduría y de la guerra, y 2) como saber se extiende al del combate (μάχη) y al de la guerra (πτόλεμός⁸³). Ambas orientaciones confluyen en la descripción de la creación del caballo que fue hecho

⁸¹ En *la Ilíada*, en el canto XXIII verso 276, Homero relata una justa de carros, ahí la noción ἀρετῆ refiere a la fuerza de los caballos de Aquiles, son unos animales destacados ya que Peleo, su padre los ha obtenido como obsequio de Poseidón, el poeta asegura que son inmortales.

⁸² En *Los orígenes del pensamiento griego*, Jean-Pierre Vernant, deja una imagen muy clara de los problemas de establecer la noción de sabiduría, sobre todo porque queda ligada a conflictos de poder: “Esta *sophía* aparece –nos dice– desde el alborar del siglo VII; va unida a una pléyade de personajes bastante extraños, a quienes aureola una gloria casi legendaria y que Grecia no cesará de celebrar como sus primeros, como sus verdaderos «Sabios». No tiene por objeto el universo de la *physis* sino el mundo de los hombres: qué elementos lo componen, qué fuerzas lo dividen y lo enfrentan consigo mismo, cómo armonizarlas, unificarlas, para que de su conflicto nazca el orden humano de la ciudad. Esta sabiduría será el futuro de una larga historia, difícil y llena de altibajos, en la cual intervendrán factores múltiples, pero que, desde sus comienzos, se ha desviado de la concepción micénica del Soberano, para orientarse por otro camino. Los problemas del poder, de sus fuerzas, de sus componentes, se ha planteado en términos nuevos [como los que presenta la sabiduría]” (Vernant, *Op. Cit.*, Pág. 53).

⁸³ πτόλεμός [Il. XV 413] es el modo en el que Homero registra la noción de guerra (Véase, Homero, *Ilíada*, UNAM-BSGRM, Pág. 278).

de madera para infiltrar a los aqueos en los muros de Troya⁸⁴. En Homero, la sabiduría es una experiencia que se genera en el entorno del agonismo bélico, y se entiende como un modo de probar las habilidades estratégicas del guerrero.

En contrapartida, mucho tiempo después, en el pensamiento platónico la noción de sabiduría tiene otras dimensiones que las que simplemente aparecen en el griego de Homero. Por ejemplo, en la *República* se usa el término en dos modos distintos. 1) En 428b-429b, la noción de σοφία, sabiduría, es utilizada como un criterio proclive y emparejado –de modo sinonímico- a la de φρόνησις (prudencia⁸⁵) y se entiende como una δύναμις, una fuerza, pero también como una virtud específica del gobernante, en la que se requiere de la alta educación filosófica. Se trata de la ciencia del buen consejo (εὐβουλία... ὅτι ἐπιστήμη τις ἐστίν) a la que tienen que dedicarse los guardianes (φύλακας) para que en la ciudad se deliberen ideas, intereses posturas, y se tomen decisiones de modo prudente (σοφῆ κλητέα πόλις). Esta forma de *consejo* es análoga a la que recibe un carpintero novato para hacer su trabajo. En este pasaje de la *República*, para Platón la noción de sabiduría es enteramente política, ya que se le ha pensado para dirimir los asuntos de la ciudad. Aunque todavía Platón se ve obligado a discutir su relación con la carpintería⁸⁶.

⁸⁴ Tanto la hazaña de la construcción del caballo de madera realizada por Epeo, y la idea de la infiltración dentro de los muros de Troya son contados por Homero en voz de Ulises en la *Odisea* (VIII, 484-520). En el pasaje Ulises cuenta cómo fue llevada a cabo la estrategia con la bendición de Atenea en un momento de conflicto con el mismo Ares. También en la *Odisea*, en el canto XXIII, se cuenta que Ulises construye con carpintería el lecho nupcial que comparte con Penélope. Otra referencia directa sobre la creación del caballo, la carpintería y el arte de la Guerra proveniente de la sabia Atenea se encuentra en *Las troyanas* de Eurípides, versos 10-14.

⁸⁵ Aunque los registros de las traducciones pueden ser dispares. Por ejemplo tanto Antonio Gómez Robledo (Platón, *República*, UNAM-BSGRM, Pág. 130) como José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano (Editorial Alianza, Pág. 248) traducen σοφία por prudencia, así las nociones análogas. Pero, Conrado Eggers Lan (Gredos, Pág. 214) mantiene en un principio de manera directa el vocablo sabiduría, para σοφία. Después traduce εὐβουλία por prudencia, cuando es claramente el buen consejo. Lo cierto es que hay una triangulación entre σοφία, εὐβουλία y φρόνησις, mejor dicho la noción castellana prudencia, para hacer las traducciones. No están haciendo un trabajo radicalmente erróneo, pero sin lugar a dudas pierden el modo en el que Platón está exponiendo sus nociones que para él si son estrictas.

⁸⁶ Aunque es interesante como para Platón la noción de sabiduría sigue unida al arte de la carpintería (τεκτονική), mejor dicho a la ciencia de esta, τεκτόνων ἐπιστήμην σοφῆ. En el resto del pasaje Platón distinguirá esta ciencia, esta sabiduría –en el sentido de arte, de carpintería-, al grado de desacreditarla, para buscar la sabiduría, la prudencia y la ciencia del buen consejo con el que se debe de regir la ciudad. Son radicalmente distintas a los ojos de Platón, aunque el término sigue siendo el mismo. Para el pasaje 429a de la *República*, ya claramente se han distinguido.

Más tarde 2) en 442c-444a Platón llama sabiduría al conocimiento que preside a la acción (σοφίαν... πράξει ἐπιστήμην), y se entiende como un criterio que lleva a la realización de la templanza (Σωφροσύνη) y a la acción justa, así en la ciudad (πόλεως) como en el individuo (ιδιώτου), es presentada para formar una ciudad justa (πόλιν καὶ δικαιοσύνην). Aunque sean complementarias, la sabiduría se entiende de dos maneras distintas, una dirigida a los políticos y otra a los ciudadanos. Con lo cual la noción pierde su dimensión artesanal, para referirse directamente a la discusión sobre las acciones justas o injustas de los humanos, se vuelve un criterio máximo exigido para el comportamiento social, que según Platón solo alcanza el filósofo, el amante de la sabiduría, el guardián máximo.

La palabra σοφία en griego tiene un registro semántico muy amplio, significa tanto habilidad como destreza, experiencia, ingenio, agudeza, perspicacia, sagacidad, astucia, inteligencia, saber, sabiduría, sapiencia, ciencia, arte, instrucción, cordura, prudencia, y erudición. Agregamos con Homero, las equivalencias al castellano de técnica y oficio. Situar la discusión sobre una noción precisa para el significado de la palabra σοφία es una discusión bastante sesgada puesto que los griegos siempre consideraron como su más importante aprendizaje el que proviene de la sabiduría, cada matiz sobre su sentido solo obedece al énfasis que cada pensador griego quiera imprimirle. Para los griegos no hay un conocimiento superior por arriba de la sabiduría y es legítimo que cada sabio haya generado para sí, su propia idea de sabiduría.

La historia del pensamiento griego nos llevará a Aristóteles donde se depurará un significado de sabiduría sumamente exigente en el libro «Alfa» de la *Metafísica*, del pasaje 981b al 982a. Según Aristóteles, “ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περὶ τινος ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον [resulta evidente que la sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas]” (*Metafísica*, 982a)⁸⁷. Para el filósofo estagirita no habría de confundir a la sabiduría con otra cosa, ya que se dedica a indagar las aporías existentes en estos principios y causas⁸⁸. Se le considera sabio -bajo la mirada de Aristóteles- a quien tiene dominio de su racionalidad teórica y conocimiento de las causas (λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ αἰτίας γνωρίζειν, *Met.* 981b6). Los

⁸⁷ Aristóteles, *Metafísica*, Edición Trilingüe, Gredos, Pág. 10.

⁸⁸ Véase también para la relación entre sabiduría y aporías, Aristóteles, *Metafísica*, K 1059a18 y ss.

griegos consideraban a los sabios los hombres más respetados de Grecia. Eran un modelo a seguir.

Para Aristóteles, el σοφός, el εἰδότης (*Met.* 981b7), el sabio se distingue claramente. No es un experto cualquiera. El sabio es quien aprehende todo en la medida de lo posible (ἐπίστασθαι πάντα σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, *Met.* 982a9), es el que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana (χαλεπὰ γινῶναι δυνάμενον καὶ μὴ ῥάδια ἀνθρώπων γινώσκειν, *Met.* 982a10-11). El filósofo estagirita además considera más sabio a quien conoce con mayor precisión y exactitud, y a quien es capaz de enseñar las causas (ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτῶν, *Met.* 982a 13) de lo que se está conociendo. En la *Ética* recopilada por Nicómaco agregará que “τοῦ γὰρ σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξιν ἔστιν [Lo propio del sabio es poder ofrecer una demostración de lo que conoce]” (*Ética Nic.* 1141a). El sabio es claramente un maestro.

La sabiduría -dice Aristóteles en el fragmento señalado de la *Metafísica*- ya que ha fundamentado su saber, se elige por sí misma (αὐτῆς ἕνεκεν, *Met.* 982a15), es aquella que se busca por sus resultados (ἀποβαινόντων ἕνεκεν, *Met.* 982a16) y está destinada a mandar por arriba de otros saberes (ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετοῦσης μᾶλλον σοφίαν, *Met.* 982a17). La sabiduría investiga sobre las cosas más universales, lo que la vuelve la Ciencia universal (καθόλου ἐπιστήμην, *Met.* 982a22)⁸⁹. Por ello

⁸⁹ Aristóteles, Aunque esta posición de Aristóteles donde postula a la sabiduría como la ciencia universal contrasta en mucho con la afirmación de la *Ética Nic.* según la cual “περὶ τὰ ὠφέλιμα τὰ αὐτοῖς ἐροῦσι σοφίαν [por sabiduría se entiende el conocimiento relativo a cosas útiles para uno mismo]” (*EN* 1141a 30-31). En este nivel de particularidad llega a afirmar con respecto al arte que “σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἔστιν [la sabiduría es la excelencia del arte]” (*EN* 1141a 13). Aquí la sabiduría cae ya bajo la excelencia particular del arte. Se podría especular que la virtud intelectual que media entre sabiduría y arte es la prudencia: “οὐδ’ ἔστιν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ’ ἕκαστα γνωρίζειν [Tampoco la prudencia está limitada solo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular]” (*EN* 1141b 15-16).

Lo que no es claro en Aristóteles es cómo algo particular como el arte dedicado por entero a la producción se dedique a algo universal como la sabiduría: el arte no tiene por objeto la verdad o la ciencia sobre las causas y los principios de las cosas. De hecho el momento crucial en el que chocan sabiduría y arte en la visión aristotélica es cuando afirma -según el criterio de Agatón- que “el arte ama el azar” (*EN* 1140a 18), en cambio la sabiduría siempre opera con la exactitud que proviene de conocer las causas y los principios, es la exactitud propia de la verdad. ¿O acaso la verdad puede ser azarosa para Aristóteles? ¿Este azar tendrá que relacionarse con las cosas útiles para uno mismo? ¿O la sabiduría puede ser inexacta como es de azaroso el arte? Es en este punto de la argumentación de Aristóteles donde arte y sabiduría no tienen relación, el resultado es que se disuelve inevitablemente la noción de excelencia del arte, o al menos termina por ponerla en duda.

resulta que la sabiduría es la disciplina del saber más difícil para los hombres (χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις, *Met.* 982a24). La ciencia de la sabiduría, su conocimiento -se nos dice- termina alejándose de las experiencias (ἐμπειρίας) adquiridas por los sentidos y las sensaciones (αἰσθήσεων), estas son demasiado personales.

En la *Ética*, en los apuntes recopilados por Nicómaco, Aristóteles afirma que “ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ’ εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτῶν [Es evidente que la sabiduría es la más exacta de las ciencias. Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino poseer la verdad sobre estos. De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables]” (*ÉN*, VI 1141a 16-22). La sabiduría queda finalmente integrada a la vida contemplativa, teórica, a la que el Estagirita aspira, junto a la εὐδαιμονία, la felicidad⁹⁰.

¿La excelencia puede ser azarosa? Además el objeto del arte -dentro de la visión de Aristóteles- es la producción, aunque su razón sea verdadera, no tiene el alcance proyectivo de ser una ciencia exacta y precisa que le asigna a la sabiduría. El arte no es una ciencia, la sabiduría sí.

También es muy interesante como en la noción de sabiduría como “la excelencia del arte”, se remite otra vez al viejo concepto homérico que liga a la σοφία con una técnica, con un oficio, una manera de “producir” a través del arte. Sigue siendo complicado que la sabiduría no pueda ser separada tan fácilmente del arte, aunque Aristóteles la coloque en dirección a la ciencia.

⁹⁰ Hay un fragmento hoy considerado de Aristóteles, que refiere a una obra suya *Sobre la filosofía* (8b) hoy perdida. El fragmento proviene de la mano de Filópono de su texto *Compendio de la «Introducción aritmética» de Nicómaco*. El fragmento no parece provenir propiamente de la mano de Aristóteles, no se trata de una cita tal cual, sino parece más bien un desglose de ideas aristotélicas hecho por el mismo Filópono. Pero aceptando que es un fragmento, puesto que así lo ha considerado W.D. Ross quien ha sido retomado para hacer la edición de los *Fragmentos* de Aristóteles, hecha por Álvaro Vallejo Campos en Gredos, nosotros retomamos las siguientes afirmaciones. En el fragmento se le hace decir a Aristóteles que la sabiduría (*sophía*) fue llamada así porque se trata de cierta claridad (*sápheia*) sobre las cosas. Las cosas -nos dice el comentarista- nos parecen tenebrosas y confusas, ante tal situación -y esta es la idea que parece ser de Aristóteles- “Es natural que le dieran el nombre de sabiduría a la ciencia que trae estas cosas a la luz para nosotros”. No fue sino hasta Dárdano que funda Dardania (en el mismo lugar donde posteriormente fue construida Troya, en Ilión) y que los hombres “inventaban” cosas para alimentarse y darse una vivienda que la palabra «sabiduría» pudo surgir. Citamos: “llamaron sabiduría a esta inventiva, que había descubierto lo apropiado para satisfacer las necesidades de la vida, y sabio al que las había inventado. A continuación inventaron artes, como dice el poeta [Homero], «con los consejos de Atenea», pero aquellas no fueron instituidas solo en lo que es necesario para vivir sino que

El término σοφία seguirá cambiando con las escuelas helenísticas y las filosofías siguientes. Si la obra de Epicuro hubiese sobrevivido, la sabiduría se trataría de la felicidad que se funda en el conocimiento del placer (ἡδονή), de la serenidad (ἀπάραξία) que se requiere para disfrutarlo y de la autarquía (αὐτάρχεια) con la que gobernar los deseos para la disminución de los dolores. Pero apenas podemos sospechar estas nociones de Epicuro de los restos de su obra que sobrevivieron. La σοφία parece ser una voz poética capaz de sustentar nuevas nociones, algunas realmente opuestas. Incluso el verbo griego σοφίζω tiene doble significación, se entiende, 1) como instruir, enseñar, ser sabio, mostrar astucia; y 2) de modo contrario también es obrar y hablar como un sofista, un charlatán, es una forma de hablar empleando procedimientos hábiles, retóricos, o fraudulentos.

Un σοφός es un hombre hábil, experto, prudente y cuerdo, un instruido, un astuto, un sabio, pero también la noción remite a un tipo de hombre profundo, complejo, oscuro, recóndito, enigmático. Heráclito de Éfeso de mediados del siglo VI a.C., llamado el oscuro, era considerado un sabio, aún cuando sus formulaciones son contradictorias, y no muy claras, no tan lógicas. En un testimonio proveniente de *La vida de los filósofos ilustres* (IX 1) de la mano del enciclopédico Diógenes Laercio, dice Heráclito “ἐν τὸ σοφόν· ἐπιστασθαι γνώμην ὅτι ἐκ κυβερνηῆσαι πάντα διὰ πάντων [Una sola cosa es lo sabio: conocer la inteligencia que guía todas las cosas a través de la totalidad]” (B 41 DK)⁹¹. Por si pareciera poco enigmática la anterior afirmación del filósofo de Éfeso, en otro fragmento recuperado de las *Misceláneas* del Clemente de Alejandría (V, 115, 1) dice: “ἐν τὸ σοφόν, μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα [Lo Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus]”⁹². En donde lo sabio está atravesado por lo que de primera lectura diríamos que es una contradicción. Sin

progresaron hasta lograr un modo de vida elegante y civilizado” (Aristóteles, *Fragments*, Pág. 274-275). Luego la invención del arte que se le hace llamar sabiduría se extendió a los asuntos políticos, y al conocimiento de la ciencia suprema. Con lo que podemos agregar otra fuente para relacionar otra vez la noción de sabiduría de Aristóteles a la ya descrita por el viejo Homero.

⁹¹ *Los filósofos presocráticos*, Gredos Pág. 385. En el texto en francés de Marcel Conche hay una traducción muy diferente: “La sagesse consiste en une seule chose: savoir qu’une sage raison gouverne tout à travers tout” (Héraclite, *Fragments*, Presses Universitaires de France, Pág. 241). En castellano, “La sabiduría consiste en una sola cosa: conocer cuál es la sabia razón que gobierna todo a través de todo”. Por supuesto es una traducción un poco redundante.

⁹² *Ibidem*, Pág. 385

embargo, Heráclito va un poco más allá sugiriendo que lo sabio no puede reducirse solo a aquello a lo está unido el nombre del dios.

El título de sabio no era otorgado a cualquiera. Hay que notar que los sabios surgen –para los griegos, tempranos o tardíos- a través de competencias, concursos, debates o batallas. Homero compite con Hesíodo, Agamenón rivaliza en liderazgo con Aquiles, Ulises tiene toda un inventario de enfrentamientos, Píndaro de Tebas compite con Simónides de Ceos para saber quién va a componer versos para los ganadores en los juegos religiosos, Solón combate contra el déspota Pisístrato -su amigo- para que Atenas no viva en la tiranía, Esquilo mantuvo certámenes teatrales muy cerrados con Sófocles, Parménides dio los primeros pasos para la dialéctica como arte de la discusión con sus opositores, los sofistas surgen ahí en la confrontaciones de la retórica judicial del ágora. Incluso, el mismo Sócrates no pudo escapar al asedio del concurso, la Grecia que pretende educar lo había rodeado con bastantes rivales. Igual, Zeus no resiste la oportunidad de entablar batalla con su padre Cronos e impedirá toda lucha que se le oponga, como ejemplo podemos poner el caso de Prometeo que después de su rebeldía no tuvo algo más sino un consecuente exilio en el Tártaro. Sabios en el arte, en el atletismo, en la guerra, en el conocimiento: todos surgen dentro de las discusiones y las competencias del ágora, del espacio público, quizá en la batalla que a cada uno le toca vivir.

Giorgio Colli en *El nacimiento de la filosofía*, argumenta que no se compite siendo sabio, por el contrario, se concursa para serlo. Según Colli los postulantes, “luchan entre sí por un enigma, interviene un nuevo elemento, el agonismo, la lucha de dos hombres por el conocimiento: ya no son adivinos, son sabios, o mejor dicho combaten por conquistar el título de sabio”⁹³. Ser sabio es el resultado de una justa con reglas precisas. El triunfo con el cual se llega a ser sabio muestra eficacia y conocimiento del lenguaje que se usa, desenreda un enigma como Colli indica. El sabio es quien ha sobrevivido a la agonía: el derrotado no sobrevive, al menos no como sabio. Aunque el modo de mostrar sabiduría puede variar entre uno y otro competidor. Dos son las vertientes que alimentan los causes de la sabiduría: los

⁹³ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Pág. 61. Colli, *La Nascita della filosofia*, Adelphi, Pág. 57.

cambios políticos e institucionales de la civilización homérica, y sobre todo el uso específico que se hace del lenguaje. Ambas articulan lo que llamamos uso agonístico del lenguaje. Mismo *uso* que nos permite ubicar el pensamiento filosófico como un modo de lucha, una forma de violencia sobre el otro, sea pues convencimiento y raciocinio, persuasión o argumentación, al mismo tiempo que es la posibilidad de la victoria, un agonismo.

El pensamiento filosófico y su lenguaje surgen de la confrontación, de la guerra y del convencimiento sobre el adversario, de una forma de agonía, de una lucha a través de las sabidurías. Su gran logro –el de agonismo de las sabidurías– consiste en diferir los conflictos sociales de la guerra que lleva a las matanzas, a considerar al otro un enemigo, para virarla –en un *tour de force* – hacia la lucha verbal con el otro, en donde ya no se le asesina, sino que se le convence, se le persuade, se le argumenta. Nietzsche, el filólogo, se da cuenta –en su *Curso de retórica*, que los griegos “prefieren más bien ser persuadidos que instruidos” (415) o conquistados.

2.1 *El concepto de ἀγωνία en los griegos*

El uso agonístico del lenguaje se establece a través de la noción de agonía, en griego ἀγωνία. Para nosotros, los hispanohablantes, la noción de agonía significa combate, lucha, una forma de batirse, un modo establecer un duelo, un enfrentamiento. No se trata de una pugna porque si, ya que también la agonía es el deseo vehemente de conseguir alguna cosa, y las fuerzas que se tienen que ejercer para lograr un objetivo. En un sentido figurado, hablamos de agonía cuando se padecen sentimientos de angustia, es una aflicción, un sufrimiento. Cuando estos sentimientos son excesivos, nos generan un conflicto en el alma porque nos sentimos presas de fuerzas que nos rebasan; pero también agonía es el paso con el superamos tales malestares. El término «agonía» permite ser usado en ambos sentidos. Nos referimos con esta palabra, a la última y suprema *resistencia* a la que se oponen el espíritu y la materia de nuestro cuerpo cuando pueden *desgarrarse*. Se trata de los momentos postreros de la vida –caracterizados por la congoja– de ser

un moribundo y también se trata de la lucha por seguir viviendo: es también de un modo de afirmarse.

La noción ἀγωνία proviene del término griego ἀγών que significa reunión, lucha, certamen, angustia. Homero retrata en *La Ilíada* (del siglo VIII a.C.) las reuniones de los dioses como asambleas a las cuales llegan por sí mismos: αὐτόματοι θεῖον δυσαίαιτ' ἀγῶνα. (*Il.* XVIII 376)⁹⁴. En el canto VII de la epopeya, Homero nos relata una reunión entre el héroe de Troya Héctor y el guerrero corpulento de grácil cordura Áyax celebrada en el divino recinto donde están reunidas las estatuas de los dioses: “θεῖον δύσονται ἀγῶνα”. Ya estando a punto de batirse con las armas en combate (μάχης) y hostilidades (δηϊοτήτος), temiendo que la lucha se prologue durante toda la noche, sin marcar diferencia alguna, deciden intercambiar regalos ya reunidos. En voz de Héctor, dice claramente Homero “períncritos dones uno al otro démonos ambos, para que se diga entre los troyanos y los aqueos: «en verdad pelearon en una lucha que les devoraba el alma, hasta que se separaron con apego a un acuerdo de concorde amistad»” (*Il.* VII 299-302)⁹⁵.

También Hesíodo retoma la noción de ἀγών en la *Teogonía* (91). Hesíodo habla de los reyes que una vez reunidos en la asamblea, ἀγῶνα, son vistos como dioses puesto que de ellos “γλυκερή οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδή [dulce fluye de su boca la voz]”, se asegura rápidamente que son sensatos y sabios (βασιλῆες ἐχέφρονες). Los reyes son aquellos hombres que disciernen leyes con rectos juicios (διακρίνοντα θέμιστας ἰθειήσι δίκησιν), son quienes discuten firmemente con rapidez y destreza para aplacar un gran pleito (μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσε) en el ágora, ya que los apaciguan con tiernas palabras (μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν).

La noción de ἀγών como juego, concurso, competencia y certamen es amplia en la literatura temprana de los griegos. El ἀγών también es una personificación de la lucha, es una divinidad⁹⁶ ante la cual se celebraban las luchas atléticas, los

⁹⁴ Homero, *La Ilíada*, UNAM-BSGRM, Pág. 346. Es interesante que en el mismo verso (*Il.* XVIII 376), el término ἀγῶνα sea traducido por Rubén Bonifaz Nuño como ágora, triangulando la referencia y acomodando la voz ágora como reunión.

⁹⁵ También véase, Homero, *Ilíada*, Gredos, Pág. 167.

⁹⁶ Pausanias 5.20.3, 5.26.3. En el pasaje 5.20.2 de la *Descripción de Grecia*, Pausanias retrata que en el templo de Hera, ubicado en Olimpia, se encuentra en una mesa hecha de marfil y oro realizada por Colotes de Paros -un eleo-, el disco de Ífito, que contiene la tregua con la que se proclama el inicio de los juegos Olímpicos. El *Kerygma* no está escrito en línea recta sino en círculo. Un poco después,

certámenes funerarios, los concursos religiosos, los juegos sagrados. Existen los juegos Ístmicos celebrados para honrar a Poseidón, los Píticos dedicados a Apolo y los juegos Nemeos y las olimpiadas son celebrados en el nombre de Zeus. Se tratan estos de una dinámica debidamente reglamentada donde los atletas se confrontan para mostrar su valía (*areté*). ἀγών también es la deidad a la que se encomienda un héroe muerto en acción o un soldado fallecido después de muchos años de haber prestado servicio, pero que tuvo acciones muy elogiosas.

ya en el pasaje 3, se dice que en el mismo templo se encuentran las esculturas de Hera, Zeus, Hermes, Apolo y Artemisa. Atrás de estas se encuentran propiamente los espacios dedicados a los juegos, poco después de este espacio se suman las estatuas de Asclepio y de Higiea, y con ellas están finalmente la escultura de Ares y de Agón, el dios. A su lado se encuentran la de Plutón, Dionisio, Perséfone y la de dos ninfas, una de las cuales lleva en el brazo una pelota. Hacia el pasaje 5.26.3 Pausanias también agrega que en la misma Olimpia está una imagen de Niké (Victoria) sobre una columna. Y al lado izquierdo del templo principal, coronando otra vez a Ífito, se encuentran ofrendas para Anfitrite, Poseidón, Hestia y Ecequiria (Tregua), donde las estatuas las ha confeccionado Glauco, el argivo. También Ífito hizo una ofrenda para Agón y Pausanias nos da detalles de su estatua: lleva dos pesas para saltar con empuñaduras similares a las diseñadas para los escudos con forma semicircular y alargada. La estatua se encuentra al lado de las de Dionisio, Orfeo y Zeus. Estas cuatro últimas son del escultor Dionisio de Argos. Lamentablemente, Nerón se las llevó (Véase la traducción de María Cruz Herrero Ingelmo, en Pausanias, *Descripción de Grecia*, Libros III-VI, Madrid, Gredos, 264-289 pp).



Agón de Mahdia

Estatua en bronce realizada alrededor del 125 a.C.

Proveniente de la *épave* de Mahdia

Museo del Bardo

La noción ἐν ἀγῶνι se entiende como «estar en agonía», «permanecer en lucha», «competir en un certamen». Hesíodo para no ir tan lejos recuerda en la *Teogonía* que la diosa Hécate asiste a los reyes al realizar consignas en materia de justicia, además beneficia a cualquier hombre que lo desee en la guerra. Así mismo asiste a los hombres que compiten en los certámenes (ἄνδρες ἀεθλεύουσιν ἀγῶνι, *Teo.* 435). Al competidor que triunfa le entrega un bello premio (καλὸν ἄθλον) por su

tenacidad y fuerza, pero directamente la diosa siente predilección por los jinetes que compiten en carreras de carros. La entrega de premios varía según la competencia que se trate y el tipo de juego que se celebre.

Jacob Burckhardt en su texto «El hombre colonial y agonal» de su monumental *Historia de la cultura griega*, pone de relieve la importancia del concurso para los griegos:

La verdadera meta de la lucha es, sin embargo, la victoria misma, y ella, sobre todo la ganada en Olimpia, se considera como la más sublime de la tierra, ya que garantiza al vencedor lo que en el fondo es la ambición de todo griego: ser admirado en vida y ensalzado en la muerte. Si además un vencedor tiene un hijo, que además es victorioso, puede considerarse que aunque no pueda escalar aquel cielo de bronce, sede de los dioses, por lo menos bajará al hades, con la convicción de haber conseguido lo más sublime que le pudo haber dado el destino en la tierra.⁹⁷

Pero hay detalles interesantes de la noción de *agón* como certamen. Alcmán de Esparta un poeta de canto coral del siglo VII a.C. en uno de los fragmentos recuperados de sus poemas habla del deseo vehemente que lo empuja a acudir a un certamen, ἐν ἀγῶν (D 3, verso 8). Píndaro (522-448 a.C.) también poeta de canto coral -un poco posterior a Alcmán- retoma el vocablo ἀγών de manera muy nítida. En la oda *Nemea X*, Píndaro cuenta que el hijo de Hiliás, Teo cuando logra subirse al carro de la competencia se le olvidan los dolores que soportaba. Píndaro remite a los juegos hecatombeos celebrados en Argos, y se tratan de un ἀγών τοι χάλκεος (22). Es un certamen cuyo objetivo consiste en obtener un escudo de bronce, cuyo metal es sumamente apreciado para la época, no cualquiera lo puede costear. El juego es sumamente pasional puesto que los pueblos (δᾶμον) se dedican fervorosamente a entrenar a sus animales, bueyes principalmente, para congraciarse a Hera y los competidores esperan que tenga el mejor juicio en la justas (ἀέθλων τε κρίσιν).

Uno de los relatos con los que contamos que explican la noción de ἀγών como competencia es la podemos extraer de las *Historias* de Heródoto. En el libro Euterpe II 91, el historiador del siglo V a.C. intenta un ejercicio de escritura

⁹⁷ Jacob Burckhardt «El hombre colonial y agonal», en *Historia de la cultura griega*, Tomo IV, Pág. 153.

genealógica puesto que ella nos remonta al surgimiento de los certámenes gimnásticos, claramente dice “τούτων γενεηλογέοντες [estamos haciendo la genealogía de estos]” (26). En este párrafo Heródoto narra que los juegos gimnásticos proceden de la ciudad egipcia de Kemmis cerca de Neápolis de su provincia tebana. En la ciudad existe un santuario dedicado a Perseo en el que se yerguen dos estatuas, una de las cuales es del mismo Perseo quien es famoso por cortar la cabeza de la Gorgona, la misma que la mayoría de las veces es colocada en las representaciones de la égida de la diosa Atenea. El santuario cuenta -de frente- con una plancha para los juegos, claramente un τετράγωνον, un tetragono, una ágona cuadrangular.

Heródoto dice que el espíritu del héroe Perseo se aparece por todo el territorio de Kemmis caminando con una sandalia del tamaño de dos codos, es decir equivalente al pie del semidiós Hércules. La aparición del héroe es motivo de alegría para los egipcios. Los kemmitas, -Dánao y Linceo-, según el historiador, dicen que celebran competencias, “estas cosas griegas” en honor de Perseo, claramente refieren que “ἀγῶνα γυμνικόν τιθεῖσι διά πάσης ἀγωνίης ἔχοντα, παρέχοντες ἄεθλα κτήνεα καὶ χλαίνας καὶ δέρματα [Establecen una competencia gimnástica, que se realiza a través de todo tipo de certámenes, ofreciendo como premios animales, mantos tejidos y pieles]”⁹⁸. Los kemmitas -entrevistados por Heródoto- le aseguran que intentando explicarse su procedencia, aún siendo egipcios, las indicaciones los habían llevado hasta Perseo. Incluso, para corroborar el dato indagaron su pasado y fueron llevados hasta Grecia. Agregaron estos originarios de Grecia que, una vez que pisó tierra, a Perseo se le conoció con el nombre de Kemmis, mismo con el que ahora se le conoce a la región.

Jacob Burckhardt cuando retoma la noción de *agón* como juego, concurso, certamen se da cuenta de lo profundo que es el espíritu de competencia; ya que, cuando se adopta en los albores del siglo VII a.C., llegó para quedarse, y se va a enraizar de manera definitiva en la identidad de los griegos.

Tan pronto como se podía medir las fuerzas -nos dice-, en cualquier lugar neutral o en un santuario, con campeones de otras partes, se daba la posibilidad de agones panhelénicos, y pronto se constituyeron -quizá ni siquiera por un convenio

⁹⁸ Heródoto, Historias I, UNAM-BSGRM, Pág. 167

expreso- lugares de campeonatos, cada vez con carácter más general, para quienes inventaron mitos de fundación sin preocuparles mucho el cómo. La formación de estos lugares agonales panhelénicos, y al mismo tiempo exclusivamente helénicos, es un paso enorme para el nacimiento de la nacionalidad helénica y de la conciencia que se tenía de ella; es la única irrupción en la enemistad de las tribus y además es la única gran protesta contra la dispersión de la nación en *Polis* aisladas y enemigas entre sí. Únicamente el *agón* fue el que imperiosamente exigió a toda la nación, no sólo el ser participe, sino también el ser espectadora; quien se excluyó por ello por su propia voluntad (como los etolios, los acarnanios y los epirotas), perdió más o menos el derecho a ser considerado heleno⁹⁹.

Por esta razón, un competidor no podía negarse a los juegos, ya que él compete, no solo por su cuenta, también lo hace por su tribu, su *Polis*, y por el dios al que se encomienda, y si se opone a competir puede ser considerado bárbaro, inmoral, irresponsable, como alguien que no tiene propiamente una actitud cívica firme. Así sucede también con las comunidades que dejan de interesarse en las competencias, donde no solo pierden el derecho de ser griegas, sino que pasan – aunque no sea de modo inmediato- a ser bárbaras¹⁰⁰. En el caso de los competidores que llegan a ser premiados en los primeros lugares, su triunfo no solo es suyo, también le pertenece a toda su comunidad y se hacen festejos de cualquier tipo ante la hazaña. En contrapartida, la derrota era motivo de vergüenza para su grupo social y, tarde que temprano, si el competidor no mostraba alguna mejora lentamente era relegado a una forma muy triste de olvido, empezando por las familias. La derrota en los juegos agonísticos era motivo de exclusión social.

La noción de *ἀγών* entendida como lucha, combate, guerra también es rescatada por Heródoto. En el capítulo Calíope IX 32-33 de las *Historias*, el genealogista, trata de distinguir claramente entre una competencia gimnástica y un combate guerrero. Una vez que el ejército de Jerjes ha llegado a Atenas en una campaña de conquista, el lacedemonio Mardonio ha alistado soldados, y ha descartado convocar a cabos egipcios. Mardonio logra cinco miríadas para la infantería, y la caballería había sido ordenada por separado. Para hacer la expedición, los espartanos preparan ritos religiosos, en específico sacrificios. Ellos se percatan que no permitirán que Jerjes gobierne ciudad griega alguna. Tisameno

⁹⁹ Jacob Burckhardt, «El hombre colonial y agonial», en *Historia de la cultura griega*, Tomo IV, Pág. 140-141

¹⁰⁰ Véase también, Burckhardt, *Op. Cit.* Pág. 91.

-el de Antíoco- ha sido reclutado como adivino (μάντις) para la expedición y ha decidido consultar al oráculo de Delfos sobre su propio destino. El oráculo le indica que ganaría cinco grandes combates (Πυθίη ἀγῶνας τοὺς μεγίστους ἀναιρήσεσθαι πέντε). Tisameno interpreta el presagio asumiendo que debe prepararse para el pentatlón (πεντάεθλον), es decir para un certamen gimnástico. Éste se prepara y traba rivalidad (ἔριν) con el varonil Jerónimo ante el cual solo pierde en una competencia. Ante tales resultados, claramente Tisameno se da cuenta que ha interpretado mal la respuesta de la *pythia*, ya que ésta no se puede equivocar.

Los jefes de los heraclidas se dan cuenta que el mensaje del oráculo se refiere más bien a combates de guerra (ἀρηίους ἀγῶνας). Y no pierden la oportunidad para ofrecerle a Tisameno el cargo de comandante de guerra (βασιλεῦσι ἡγεμόνα τῶν πολέμων). Este es el momento en el que aparece la distinción de Heródoto. Los jefes realmente están ansiosos de ganarse a Tisameno como amigo (φίλον). Tisameno en ese momento decide renegociar el trato que previamente ha pactado con los lacedemonios y decide subir el costo de su contratación para la expedición, ya que no es requerido como adivino, exige que sea tratado con todos los derechos de guerra que tienen los lacedemonios y se vuelva ciudadano espartano (πολιήτην). Los jefes espartanos al principio se resistían a aceptar la petición del nuevo guerrero, pero consienten el trato exigiendo que también el hermano de Tisameno -Hegias- fuera parte del acuerdo con las mismas condiciones (αὐτοῖσι λόγοισι). Todo parece indicar que los espartanos también se percatan que -de cara al enfrentamiento con Jerjes- ganarían cinco combates al menos, lo cual les habría dado esperanza para enfrentar la futura guerra. Pero, sin duda lo más interesante es que Heródoto relate que un vidente puede ser fácilmente reclutado como guerrero comandante de batallas quien va a terminar batiéndose en combates de guerra, en ἀρηίους ἀγῶνας¹⁰¹.

De la noción de ἀγών como angustia solo pondremos dos ejemplos. En *Las Euménides* de Esquilo, el poeta trágico de finales del siglo VI a.C. retrata la angustia que siente Atenea por el destino de los hombres, en específico el de Orestes.

¹⁰¹ Otros ejemplos de la noción de ἀγών como combate en Eurípides *Ion*, 939; y *Hécuba*, 314.

Orestes ha decidido vengar a su padre –Agamenón- tras haber sido asesinado por la esposa de éste Clitemnestra y su amante, Egisto. La venganza queda consumada por el matricidio. Ahora, Orestes vive acosado por las erinias, divinidades justicieras que tienen presencia monstruosa. Apolo le recomienda a Orestes que salga corriendo de Delfos y se dirija al templo de Atenea (en Atenas), para que pueda socorrerlo con su protección. Una vez entrevistado Orestes con Palas, ésta no le puede ofrecer otra cosa más que un juicio justo y decide reunir un jurado previamente *purificado* para realizar el proceso. Por un lado aparecen en la obra el corifeo acusador que son las Erinias (motivadas por el espíritu penante de Clitemnestra), y por el otro se encuentra Apolo ahora retórico, defensor de Orestes¹⁰². Atenea solo puede velar que el caso sea llevado con justicia.

Una vez que se expone todo el caso, el jurado solo puede resolverlo a través de una votación, lamentablemente se cierra en un empate (ἰσόψηφος κριθῆ, ἰσόψηφος δίκη, *Euménides* 741, 795). El caso tiene que ser resuelto y Atenea es interpelada por el jurado para que ella decida –como buena tejedora- desenredar la situación. Atenea decide favorecer a Orestes otorgándole perdón, sin declararlo inocente (κρῖναι δίκη, ψῆφον δ’ Ὀρέστη τήνδ’ ἐγὼ προσθήσομαι, *Eu.* 735-736)¹⁰³. Pero, las erinias que son luchadoras justicieras están inconformes con el veredicto de la diosa. La tritogenia solo puede ofrecerles –para apaciguar el fuego de sus iras

¹⁰² También puede interpretarse que las argumentaciones esgrimidas por Apolo y las erinias son una forma de *agón*, una disputa judicial. En el verso 744 de las *Euménides*, Esquilo retoma la noción de *agón* en el sentido del proceso requerido para el establecimiento del juicio, es decir una disputa: ἀγῶν κριθήσεται.

¹⁰³ De hecho parte de la tragedia es que Atenea no parece entender el caso de un matricidio, aún siendo la encargada de velar por la justicia del mismo dice: “No tengo madre que me engendrara y apruebo todo lo varonil con todo mi corazón (excepto contraer matrimonio). Estoy por completo de parte del padre [Agamenón]. Así no daré más valor a la muerte de una mujer que ha matado a su marido, el guardián de su casa. Orestes gana el caso, aunque el juicio sea con igualdad de votos” (*Eu.* 734-741), Incluso, Orestes mismo desconoce a Clitemnestra como madre, y Apolo pone como prueba de tal desconocimiento, es decir nacer solo de padre, el nacimiento de la misma Atenea que ha surgido solo de la cabeza de Zeus (*Eu.* 657-673). Entiéndase, Orestes no tiene madre y no está cometiendo un matricidio. La otra prueba de peso consiste en que Orestes no mata a Clitemnestra por dedición propia, sino por un oráculo emitido por el mismo Apolo en Delfos, Apolo es el responsable de la muerte de Clitemnestra, mismo que termina por el ser el defensor de Orestes (*Eu.* 576-596). Entiéndase que en el caso, el abogado defensor (ξυνδικήσων, *Eu.* 579) es el asesino de la víctima. Y se dice por el mismo Orestes que Apolo no puede ser injusto (*Eu.* 85-87, 581-585, 615). Apolo solo acepta que el designio venía de Zeus (*Eu.* 618-621) y no de él, desentendiéndose de su responsabilidad.

alimentado por la asesinada- volverlas πόλεως φρούριον, οἷ' επικρανεῖ (Eu. 949-950), es decir, benefactoras de Atenas (técnicamente policías encargadas de la seguridad de la ciudad, sobre todo en casos de sangre). Y las Erinias le contestan a Atenea “θέλξειν μ' ἔοικας καὶ μεθίσταμαι κότοῦ [Creemos que tus hechizos nos han calmado: mira, deponemos todo nuestro rencor]” (Eu. 900).

Es en este momento en el que Atenea expone la aflicción que siente por los hombres. Una vez que las Erinias le preguntan qué es lo que se les pide, Esquilo nos ofrece la respuesta de Atenea: “καὶ τῶν βροτείων σπερμάτων σωτηρίαν· τῶν δυσσεβούντων δ' ἐκφορωτέρα πέλοις· στέργω γὰρ, ἀνδρὸς φιτυποίμενος δίκην, τὸ τῶν δικαίων τῶνδ' ἀπένθητον γένος. τοιαῦτα σοῦστι· τῶν ἀρειφάτων δ' ἐγὼ πρεπτῶν ἀγῶνων οὐκ ἀνέξομαι τὸ μὴ οὐ τήνδ' ἀστύνικον ἐν βροτοῖς τιμᾶν πὸλιν [Que sea posible la salvación para la semilla de la humanidad, y que se erradique sin excusa a los criminales; ya que me llena de regocijo que los hombres cultiven la justicia. Así los mortales vivirán con apego a derecho y su descendencia no tendrá de qué avergonzarse. Tomen como propio este deber, -les dice Atenea a las erinias-, yo siento agonía de lo que sucede en el tribunal del bélico areópago, temo entonces que quienes gobiernen vayan a ceñirse con los mortales que honran a la ciudad]” (Eu. 909-915)¹⁰⁴. Por supuesto, parte de la tristeza de Atenea consiste en que ha perdonado a Orestes cuando es asesino de su madre, las aspiraciones de justicia de la diosa son también un poco trágicas. Estas contradicciones son el escenario de una agonía, un profundo duelo.

Nuestro segundo ejemplo lo ubicamos en Aristóteles. En el libro de los *Problemas*, el filósofo ya del siglo IV a.C., se pregunta no sin desconcierto por las incógnitas concernientes al sudor: “διὰ τί οἱ ἀγωνιῶντες ἰδροῦσι τοὺς πόδας, τὸ δὲ πρόσωπον οὐ, ἐν τῷ ἄλλῳ βίῳ ἰδρουντῶν ἡμῶν μάλιστα μὲν τὸ πρόσωπον, ἥκιστα δὲ τοὺς πόδας; ἢ ὅτι ἡ ἀγωνία φόβος τίς ἐστι πρὸς ἀρχὴν ἔργου, ὁ δὲ φόβος κατάψυξις τῶν ἄνω.

¹⁰⁴ La obra parece orientar que Atenea con el nuevo acuerdo que tiene con las Erinias se constituirá el ἀρειφάτων, como si este fuese un nuevo Areópago. En realidad no es así porque los asuntos de guerra también se discuten en el ἀρειφάτων que existe bajo el cuidado de Ares, y al que solo se puede pedir amparo al mismo Zeus si el caso lo requiere. En la tragedia se expone que se puede recurrir a Apolo y a Atenea, pero fuera de los casos de guerra, es decir fuera de los casos a los que se dedicaba principalmente el areópago. En el caso de la venganza cometida contra Clitemnestra el ἀρειφάτων militar no tendría injerencia alguna, habría que constituir otra instancia nueva (la que emerge bajo el amparo de Atenea, en la misma Atenas) para que los casos de homicidios, y de sangre pudieran ser juzgados. La tragedia de Esquilo parece contar cómo fue este proceso.

[¿Por qué los que sienten angustia sudan por los pies y no por la cara, mientras que en las demás situaciones de la vida nosotros sudamos mucho más por la cara y menos por los pies? ¿Es porque la angustia es una especie de miedo ante el comienzo de una acción y el miedo es un enfriamiento de las partes superiores?]" (Aristóteles, *Problemas*, 869b)¹⁰⁵. Aristóteles parece apelar en esta pregunta a la angustia previa que se siente al intentar cualquier acción, a la pequeña lucha que se libra al tratar de hacer algo y el esfuerzo de tal acción se nota en cada gota de sudor que genera el cuerpo. Es cierto, hay una pequeña dosis de miedo en cada cosa que hacemos, una pequeña agonía.

Pero, la agonía como angustia no solo sería ese miedo, sino también el paso para superarlo. Quizá lo que nos dice el cuerpo –suponiendo que las sustancias de la fisiología del cuerpo *hablan*- consiste en pensar que es mejor la angustia de hacer algo, que el miedo de no haberlo realizado. No le llamamos agonía a lo que no hacemos, ¿O sí? La angustia aquí en Aristóteles es claramente la agonía de comenzar una acción, el sudor parece manifestar los cambios que ocurren cuando se toman las decisiones de un ejercicio. El filósofo agregará que “ποιοῦσι γὰρ τοῦτο οἱ ἀγωνιῶντες καὶ καθάπερ γυμνάζονται. διόπερ εἰκότως ἰδροῦσι ταῦτα οἷς πονοῦσι καὶ τρίβουσι δὲ τὰς χεῖρας καὶ συγκαθιάσι καὶ ἐκτείνονται καὶ ἐξάλλονται καὶ οὐδέποτε ἠρεμοῦσιν· ὀρητικοὶ γὰρ εἰσι πρὸς τὸ ἔργον διὰ τὸ τὸ θερμὸν αὐτῶν ἠθροῖσθαι εἰς τὸν περὶ τὸ στήθος τόπον ὄντα εὐσωματωδέστερον. [Quienes se angustian están igual que quienes hacen gimnasia: por eso probablemente sudan por esas partes con las que hacen ejercicio. Y se frotan las manos, se encogen, se estiran, se sobresaltan y no están tranquilos en absoluto; pues están ansiosos de acción a causa de haberseles concentrado el calor en la zona del pecho, que es la mejor constituida]" (869b10-15)¹⁰⁶. Es como si dijera Aristóteles que nuestro pecho –en la sensación de angustia- nos muestra que está lo mejor constituido para soportar toda agonía, incluso a pesar del miedo. El angustiado está decidido a la acción, su cuerpo se prepara para ello y expide sudor.

¹⁰⁵ Aristóteles, *Problemas*, Gredos, Pág. 77.

¹⁰⁶ *Ibidem*, Pág. 78.

2.2 *Guerreros y oradores*

Un uso agonístico del lenguaje pone en marcha una forma de combate, un concurso de fuerzas entre los involucrados. Hay todo un conjunto de nociones a partir de la raíz *ἀγών* que nos remite a un ejercicio de fuerzas a través del lenguaje, mismas nociones que estarán presentes en Grecia por un lapso histórico bastante largo y serán constitutivas de la sabiduría de los griegos. Jacob Burckhardt en su texto «El hombre colonial y agonal», de su *Historia de la cultura griega* sostendrá que lo agonal es una fuerza propulsora de todas las potencias de los hombres griegos, dirá que: “El *agón* es el elemento de fermentación en general, que causa el desarrollo de todo poder o saber, en el momento en el que existe la libertad necesaria para ello. En esto, los griegos ocupan un puesto único”¹⁰⁷. Como corolario a la afirmación de Burckhardt, el *agón* también será la fuerza que impulse la emergencia del pensamiento racional, y las formas que ella generará con los debates filosóficos. El mismo Burckhardt completa su propia idea:

Todo lo superior de la vida de los griegos tanto en lo físico como en lo intelectual, se convierte en *agón*. Él es quien pone de manifiesto el primor (*ἀρετή*), la raza y la victoria agonal, es decir la victoria noble, exenta de enemistad, y aparece en aquellos tiempos como la expresión antigua de la victoria pacífica de una individualidad. De esta forma de competencia (*φιλοτιμία*) no se volvieron a apartar los griegos, aún en las materias más dispares; se manifiesta en el simposio, en las charlas y escolias cambiadas entre los invitados en materia de filosofía y jurisdicción hasta descender a asuntos como las peleas de gallos y codornices, o en consumiciones colosales de comida. En *Los caballeros*, de Aristófanes, el proceder del paflagonio y del vendedor de salchichas tiene todavía completamente forma de *agón*, y lo mismo en *Las ranas*, la lucha entre Esquilo y Eurípides en el Hades, con todo lo ceremonial que le antecede¹⁰⁸.

Y un poco más adelante agrega Burckhardt:

Por todas partes en los círculos más insignificantes, se presentó la competencia; el desarrollo completo del individuo dependía del medirse y compararse incesantemente entre sí, y esto con ejercicios en los cuales no se intentaba ningún provecho práctico directo.

¹⁰⁷ Jacob Burckhardt, «El hombre colonial y agonal», Pág. 128.

¹⁰⁸ Burckhart, *Op. Cit.* Pág. 135-136. Las nociones en griego son originales de la edición.

En todos los sitios, pues, se entregarían, los hijos de los ciudadanos libres, a los preceptores de la gimnástica (παιδοτρίβης), cuya enseñanza, además de la del citarista y del gramatista, integraba la educación (παίδευσις)¹⁰⁹.

Pero vayamos por partes. En principio, habría que distinguir la voz ἀγών, de otras que son parecidas o derivadas. De las nociones parecidas -al menos fonéticamente- encontramos la noción ἄγων, ésta se trata de un verbo que significa guiar, llevar, orientar, pero no cabe confundirla con ἀγών. A su vez, la noción ἀγός significa el guía, el que lleva, el que dirige los ejércitos.

De las nociones derivadas de ἀγών todas tienen sentidos muy precisos y diferenciables. El verbo griego que existe para la noción castellana luchar es ἀγωνίζομαι¹¹⁰; significa esforzarse, defenderse, contender, competir, concursar, batallar, pero también se usa en griego para pronunciar un discurso. La variante jónica del verbo ἀγωνίζομαι es ἀγωνίδαται. Básicamente significan lo mismo, pero puede tener usos muy específicos. Por ejemplo, Heródoto usa la locución ἀγῶνες ἀγωνίδαται¹¹¹, que remite al hecho de triunfar en guerras. ἀγωνισμάτων¹¹² refiere a la forma duplicada del verbo, este modo también aparece en el griego de Heródoto y refiere a la acción de declarar y hacer una guerra. Un uso especial que existe del verbo ἀγωνίζομαι en la forma del gerundio se establece en la voz ἀγωνιζόμενος¹¹³, equivale a decir “compitiendo”, pero tiene el sentido de discutir, disputar, polemizar, contender con discursos. En la *República* de Platón (579c), la voz ἀγωνιζόμενος alcanza a ser idéntica a «certámenes atléticos».

Otro uso especial del verbo ἀγωνίζομαι se nos presenta en la modalidad ἀγωνίζεσθαι¹¹⁴, en futuro indicativo, o infinitivo. La noción tiene el sentido de entrar

¹⁰⁹ Jacob Burckhardt, *Ibidem*, Pág. 137.

¹¹⁰ P.j. en Heródoto, *Historias*, Clío I, 77 (ἠγωνίσαστο, tercera persona del plural en pasado = combatieron), y 82 (ἀγωνιζομένων, tercera persona del plural en futuro hipotético = combatieran). Un caso interesante se establece cuando Eurípides usa la noción ἀγωνιῆ φόνον entendiéndola como una forma de defensa frente a la acusación de asesinato en su obra *Andrómaca* (336-337). Donde los claros asesinos son Menelao y Hermíone, (única hija de este y Helena) que han matado al hijo de Neoptólemo y Andrómaca. Por su parte, Menelao intentará defenderse para poner su propia vida en orden, porque de lo contrario será considerado un necio (φαῦλός) y no un σοφός, un sabio (*Andr.* 379).

¹¹¹ Heródoto, *Historias*, Calíope IX 26.

¹¹² Heródoto, *Historias*, Urania VIII 76.

¹¹³ Heródoto, *Historias*, Terpsícore V, 22. Y, Platón, *Teeteto* 167e.

¹¹⁴ Heródoto, *Historias*, Euterpe II, 160 (en líneas 24 y 2). También, Eurípides, *Las Suplicantes*, 465.

en confrontación, es un modo de disputa, una manera de hacer un ejercicio de debate, es una forma de discusión verbal con la cual vencer a un adversario, se puede traducir también como agonizar. Por ejemplo, Aristóteles en la *Retórica* III 1404a5 retoma esta modalidad para asegurarnos que el estudio de la retórica es necesario, imprescindible (ἀναγκαίου). Para el filósofo, la retórica no debe afligir ni deleitar, sino que debe de hacer dos cosas 1) δίκαιον «ἐστὶ»... ζητεῖν περὶ τὸν λόγον, buscar «lo que es» justo en relación al discurso y 2) δίκαιον γὰρ αὐτοῖς ἀγωνίζεσθαι τοῖς πράγμασιν, procurar un justo debatir poniendo de manifiesto a los hechos mismos. El gran poder de la retórica (μέγα δύναται) dirá Aristóteles consiste en demostrar (ἀποδείξει) la existencia de estos ante un auditorio¹¹⁵.

También tenemos otros ejercicios con el verbo ἀγωνίζομαι que deben de llamar nuestra atención. Eurípides en su obra de alrededor del 423 a.C., *Las Suplicantes* (427), para referirse a la acción de agonizar en el sentido de empezar una disputa, de entrar en una contienda usa la locución ἀγῶνα τόνδ' ἠγωνίσω, donde Teseo claramente interpela al heraldo de Creonte ya que ha iniciado un combate dialéctico. Platón en su texto de madurez el *Simposio* (194a) usa la conjugación ἠγωνίσαι¹¹⁶, es decir agonizar en el sentido de pronunciar públicamente un discurso, argumentando con precisión, belleza y efectividad, claramente muestra a Sócrates reconociendo la importancia del debate entre varios interlocutores¹¹⁷. Recordemos que el verbo puesto por Aristóteles en los *Problemas* (869b) ἀγωνιῶντες, significa sentir agonía.

Ahora podríamos describir a los contendientes, los adversarios. Los que son llevados a combate, los educados para enfrentar la batalla, los soldados, los peleadores, los heraldos, son llamados por el viejo Homero ἄγοντες (P.j. *Il.* I 391).

¹¹⁵ La noción ἀγωνίζεσθαι que hemos tomado de la *Retórica* de Aristóteles aparece en infinitivo, pero sustantivado.

¹¹⁶ La conjugación refiere a la segunda persona del singular en pasado participio compuesto, Platón la usa a través de Sócrates dirigiéndose a Erixímaco (entiéndase, ἠγωνίσαι = tú has debatido).

¹¹⁷ También se puede interpretar la exposición de los discursos sobre el Amor en el texto como una forma de disputa entre los ponentes. M. Martínez Hernández en la Introducción al *Banquete* nos dice que el texto: “Es, en consecuencia, un duelo de discursos, (un *agón lógon*), un certamen de palabras, en el que los discursos y contradiscursos representan opiniones contrarias o complementarias que van perfilando y matizando el tema en cuestión. De los diversos tipos de *agônes* literarios el banquete sería un *agón* sobre el amor, un «Liebesagone»” (Platón, *Diálogos III*, Gredos, Pág. 148).

En griego, a los contrincantes se les dice ἀγωνιστής, es el nombre con el que se conocía en Grecia a los que se dedicaban a los ejercicios gimnásticos con el objeto de aumentar las fuerzas físicas, o para ser más aptos en el servicio militar, son las personas que se dedican al entrenamiento previo a una guerra, los preparados a combatir no temiendo a la muerte. (Los *agonistés* no le temían a la muerte, puesto que se entrenaban en una vida heroica: morían -como sucede en la narración de *la Ilíada*- como una muestra de su virtud, por la gloria de la victoria, o por la fatalidad de su destino). Los ἀγωνιστής son los adversarios, los combatientes, los hombres en pugna, los soldados, los competidores, los candidatos a mejorar.

Pongamos un ejemplo, Heródoto en sus *Historias* narra en el libro Terpsícore V 21-22¹¹⁸ que el joven Alejandro, un gobernador de Macedonia, hijo de Amyntas, es un doble ἀγωνιστής. De inicio, es un hombre que ha capturado con sabiduría (σοφίη V, 21, 16), con eficacia a unos persas que escapan de Bubaes Megabazo (un subordinado del rey Darío) que los buscaba, e inmediatamente los dejó a la autoridad de este. También Alejandro es un ἀγωνιστέων, un competidor de los juegos olímpicos helenos (Ὀλυμπίη διέποντες ἀγῶνα Ἑλλήνων) que se distingue rápidamente de los bárbaros (βαρβάρων) tras demostrar que es un argivo (ἀργεῖος). Una vez compitiendo en el estadio, Alejandro obtuvo el primer lugar (Heródoto no aclara en qué tipo de concurso). En el texto de Heródoto, se entiende que Alejandro como ἀγωνιστής, un atleta, pone a prueba su sabiduría en el ἀγῶνα donde compite. Más tarde se volverá soberano, guerrero, comandante militar y conquistador.

Los ἀγωνιστής también son oradores que discuten en el ágora. Ese tipo de contendiente ahora lo ubicamos en Platón, en su diálogo *Fedro* (269d). Indagando sobre la tarea específica de los retóricos, Fedro asegura que lo propio de estos es que se dediquen al arte en lo que enseñan y escriben, y le pregunta a Sócrates “ἀλλὰ δὴ τὴν τοῦ τῷ ὄντι ῥητορικοῦ τε καὶ πιθανοῦ τέχνην πῶς καὶ πόθεν ἂν τις δύναιτο πορίσασθαι [Pero, entonces, ¿cómo y dónde podría conseguir alguien el arte de quien es persuasivo como el elocuente orador?].” Y Sócrates contesta: “τὸ μὲν δύνασθαι, ὦ Φαῖδρε, ὥστε ἀγωνιστὴν τέλεον γενέσθαι, εἰκος, ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον ἔχειν ὥσπερ τᾶλλα. εἰ μὲν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῶ εἶναι, ἔσει ῥήτωρ ἐλλόγιμος προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην· ὅτου δ’ ἂν ἐλλίπης τούτων ταύτη ἀτελής ἔσει. [Fedro, para

¹¹⁸ Véase, también, Eurípides, *Ion*, 1257; y, Heródoto, *Historias*, Euterpe II, 160, 28

poder llegar a ser un luchador consumado, lo más seguro es que pase como en todas las otras cosas. Si va con tu naturaleza la retórica, serás un retórico insigne, si unes a ello ciencia y ejercicio; y cuanto de estas cosas te falte, irá en detrimento de tu perfección]”. Para Platón el *agonistés* es un orador, es un maestro de retórica al mismo tiempo que un polemista, un luchador consumado. No puede ser fácilmente denostado, ya que su conocimiento se constituye entre la naturaleza que lo lleva a la perfección, el ejercicio de la fuerza del lenguaje, y las prácticas con las que refuerza su arte. De hecho, es interesante cómo Platón reconoce que el luchador se prepara para *poder llegar a ser* (δύνασθαι), en este caso alguien perfectible¹¹⁹.

De la palabra ἀγωνιστής nos llega la noción de protagonista, πρωταγωνιστής que en un escenario de lucha designa el ejemplo de soldado a seguir, se trata del más noble, del más apto, el más heroico. Puede ser un capitán, un general, puesto que es el principal; pero también señala al más distinguido, al excelente, el guía, el cabeza de cuadrilla, el que escoge como destino la lucha. A su vez, en griego ἀνταγωνιστής es el adversario que está delante del soldado de la primera fila, el contrario, el rival. El antagonista es un ser que en su fuerza es capaz de enaltecer la agonía personal, ya que se ha escogido como opositor, como contrincante. El ἀνταγωνιστής no es en ningún momento un malo, un villano, o un bárbaro, es el guerrero que vale la pena combatir, es el que tiene la gallardía precisa para poner a prueba nuestras fuerzas.

Tanto el ἀγωνιστής, como el ἀνταγωνιστής, son dos adversarios en la contienda, no son dos enemigos con derecho a una matanza, ni son dos bárbaros, son dos opositores que se respetan incluso en la guerra. Por ejemplo, en *la Ilíada*, Héctor sabe que un ἀνταγωνιστής como Aquiles será difícil de vencer, aún conociendo la fatalidad de su destino. Aquiles no ve a Héctor como un bárbaro puesto que habla griego, ambos son príncipes y nobles guerreros¹²⁰. Por supuesto

¹¹⁹ Para otra referencia de los *agonistés* en Platón véase *Teeteto* 164d. Por supuesto, estas apreciaciones sobre el retórico agonista son vistas por Platón con algunas reservas.

¹²⁰ En el poema Homero da a entender que también Aquiles respeta a Héctor como combatiente. En *la Ilíada* VII 109-114 en un debate, Agamenón advierte a Menelao sobre enfrentar el heroísmo del troyano: “¡Estás loco, Menelao, criado por Zeus! ¡No debes cometer esa locura! Domínate, a pesar de tu preocupación, y no desees por una porfía luchar (ἔριδος) con un hombre que es mejor, Héctor

también el ἀνταγωνιστής y el πρωτᾶγωνιστής son dos tipos de actores, de ἀγωνιστής que existen en las obras de teatro¹²¹. Ambos articulan una forma de disputa al interior del *agón* escénico del teatro griego. De la noción *antagonistés*, se desprende el verbo ἀνταγωνίζομαι que en su sentido más inmediato se entiende como rivalizar, luchar, contender, competir, discutir con un adversario.

En la *Ilíada* de Homero, cuando los combatientes ponen en receso las armas y se van a planear nuevas formas de guerra dejan de ser ἀγωνιστής –los que luchan en la batalla- y se vuelven ἀγορητής. Es muy obvio que ésta noción está formada de las nociones ἀγορή y ῥητῆς que luego –en la época homérica- se comprimieron en una sola palabra. Los más hábiles para la guerra también son los más destacados en el ágora. Homero los identifica como los ἄριστοι (los mejores, los óptimos, los destacados, los bravos, los valientes, los sagaces), y los ἀγαθός (los buenos, los fortalecidos, los eficaces, los rectos, los firmes). ἀγορά es una palabra que viene del verbo ἀγείρειν, que significa juntar, reunir, acercar. El ágora es un terreno circular ubicando en el centro de donde se encuentran las tiendas de campaña, es un espacio bélico. Cuando Aquiles discute los asuntos de la guerra con los dirigentes del ejército aqueo, lo hace convocándolos a reunirse en el ágora (ἀγορὴν δὲ καλέσσατο λαὸν, *Il.* I 54 y ss.).

La noción ἀγορητής es traducida al castellano como agudo orador. Para Homero se trata de un ponente en el consejo de dirigentes y un estratega de guerra con un recto pensar (ἐὺ φρονέων, *Il.* I 253). El poeta nombra ἀγορητής a Néstor “de

priámida, ante quien también los demás sienten pavor. El propio Aquiles en la lucha (μάχη), que otorga gloria a los hombres, se estremece al encararlo (ἔρριγ' ἀντιβολῆσαι), y eso que es mejor que tú” (Homero, *La Ilíada*, Gredos, Pág. 161). La locución ἔρριγ' ἀντιβολῆσαι también significa que Aquiles «se congela para enfrentarlo», que «tiene miedo al confrontarlo». De hecho, si Héctor no hubiera lastimado de muerte a Patroclo, Aquiles no habría buscado el enfrentamiento con el priámida.

¹²¹ En los *Problemas* (XIX, 15, 918b), Aristóteles usa el término ἀγωνιστής en el sentido de actor, pero más específicamente en el sentido de profesional. Según el filósofo éste desarrolla mejor sus capacidades imitativas, histriónicas, que las que se le exigen a los intérpretes del coro. La razón de este despliegue de aptitudes radica en las variaciones que se imponen al género dramático conocido como νόμοι. El ἀγωνιστής es este actor profesional, cuyo canto es más largo, y variado por ser capaz de imitar y mantener la fuerza y el tono de la voz. El énfasis del trabajo del ἀγωνιστής radica en que se le exige una actividad más musical –en el canto-, que propiamente actoral. Dice Aristóteles: “ὕποκριτής ἀγωνιστής καὶ μιμητής [El actor es un profesional y un imitador]”. El μιμητής es el actor que se le exige una mejor ejecución musical de dicho estilo. Ahí la idea de Aristóteles es que esta forma de canto es una verdadera agonía para la que hay que estar entrenado, mejor dicho capacitado (μιμῆσθαι δυνάμενον).

cuya lengua, más dulce que la miel, se escucha la palabra (ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή)” (Il. I 248-249). Homero está coordinando los dos papeles que tienen los guerreros cuando afirma en *La Ilíada* XVI 630-631 que: “ἐν γὰρ χερσὶ τέλος πολέμου, ἐπέων δ’ ἐνὶ βουλῇ· τὸ οὐ τι χρὴ μῦθον ὀφέλλειν, ἀλλὰ μάχεσθαι [El destino de la guerra está en nuestras manos, y con las palabras regimos en el ágora; no debemos divagar entre discursos, cuando estamos de cara al combate]”¹²². Con lo que podemos ver que las discusiones entre guerreros están orientadas a las adversidades que están por enfrentar, son oradores precisos y elocuentes¹²³.

El *agoretés* más destacado que reseña Homero es el mismo Aquiles (Il. XIX, 82), el que tiene la voz precisa, el que es bello oír (καλὸν ἀκούειν). Curiosamente se le hace reconocer en palabras de Agamenón, su aliado y contendiente. Para Homero, Aquiles ya es considerado en el fragor del ágora, «μῦθων τε ῥητῆρ’ ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων [orador de discursos y autor de hazañas]» (Il. IX 443). Homero asegura -en voz del atrida Agamenón- que no es posible, ni conveniente sustituir a Aquiles, ni en las batallas, ni en el ágora, ya que lo llama claramente un ἐπισταμένῳ (Il. XIX 80), un conocedor, un descubridor destacado, inteligente, práctico, hábil y diestro, un experimentado de guerra. Es también un λιγύς, es decir una persona elocuente de voz armoniosa, melodiosa, suave, es agudo, claro, preciso εἰν ἀγορῇ. A ello hay que agregar que Aquiles es un φαίδιμος, un previsor, un preclaro, un ilustrado, un vidente (Il. IX 434)¹²⁴, y también un poeta, cantor de alabanzas que

¹²² La noción que se traduce por ágora, es βουλῆ. Así, la traduce Rubén Bonifaz Nuño (Véase, Homero, *Ilíada*, UNAM-BSGRM, Pág. 307) βουλῆ significa más directamente *Consejo*. Pero en Homero las nociones son homónimas.

¹²³ De hecho la precisión en el acto de hablar no acepta excepciones. Homero en el canto XXIII relata que Idomeneo no debe parlotear (λαβρεύει, 474) de manera innecesaria. La escena es interesante porque la advertencia aparece cercana a la carrera de caballos celebrada en el funeral de Patroclo. Menelao le dice a Idomeneo que siempre anda parlotear con discursos (μῦθοις λαβρεύει, 478) y con oprobiosas palabras (ἀμείψασθαι ἐπέσσι, 489), lo que lo lleva a ser -y la noción es muy clara- un λαβαγόρην (479), un charlatán en el ágora, un desvergonzado hablador, un parlanchín inútil. Aquiles interviene la escena ἐν ἀγῶνι, y les exige que ya no discutan con palabras hostiles y maliciosas (χαλεποῖσιν ἀμείβεσθον ἐπέσσι... τε κακοῖς, 492-493), ya que no es conveniente que se enfaden entre ellos. Ambos -Idomeneo y Menelao- apuestan una prenda de su botín en la competencia, pero pierden ya que el ganador de la justa es Diomedes.

¹²⁴ Es interesante que Homero cuente en voz de Néstor que Peleo -su amigo y padre de Aquiles- sea también un gran ἀγορητής, dirigente (γέρων), conductor de carros (ἵππηλάτα), distinguido, valeroso, noble (ἔσθλός) y consejero, creador de designios (βουληφόρος). Véase, Il. VII 125-126. También en la *Ilíada* IV 293 se reconoce a Néstor como ἀγορητής, otra vez. En Il. I 248, también se reconoce a Néstor como un λιγύς.

fortalece su mente en las armonías de la lira (*Il.* IX 186). Debería considerársele un sabio. Los *agoretés* son expertos en el arte de la oratoria, son los precursores de los retóricos de la Grecia del siglo V a.C.

Al conecedor aqueo, le corresponde también un ἐπιστάμενος troyano. En la *Ilíada* XV 281-284, Homero dice que Toante es el mejor de los etolios, diestro en jabalina, valeroso en la lucha, y en la asamblea pocos lo pueden superar. Aquí el termino ἐπιστάμενος se entiende como un diestro, pero claramente se refiere a un conecedor, un sapiente, un docto de la lanza. Su saber se extiende a la lucha cuerpo a cuerpo (ἐσθλὸς δ' ἐν σταδίῃ) y al debate en el ágora. Se dice que no cualquier joven aqueo podía rivalizar con él, ya que cuando luchaba a través de discursos pocos jóvenes lo podían vencer, ἀγορῆ δέ ἐ παῦροι Ἀχαιῶν νίκων, ὁπότε κοῦροι ἐρίσειαν περὶ μύθων.

El orador ἐπιστάμενος tendrá una gran aceptación en el mundo griego del período arcaico. El concepto será retomado poco tiempo después durante el tercer cuarto del siglo VII a.C., ni más ni menos por uno de los sabios clásicos. Solón de Atenas el hombre que fue poeta y legislador de su *polis* natal después de haber derrocado la tiranía de su amigo Pisístrato, en su *Elegía* dedicada a las musas distingue a los hombres ἀγαθός de los κακός, aunque ambos tengan una excelente opinión de sí mismos. El salaminio dirá que los buenos son δαεῖς, hombres expertos en las artes (πολυτέχνεω) de Atenea y Hefesto que se ganan su sustento con el trabajo de sus manos. También son διδαχθεῖς, instruidos que tienen dones (δῶρα) provenientes de las musas olímpicas. Este tipo de ἀγαθός -canta Solón- se trata de un ἡμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος (verso 52), es decir un experto a la medida de la amada sabiduría. En este sentido, Solón no solo define poemas y leyes, sino que líricamente también legisla cómo serán los futuros sabios que se dedicarán a la ἡμερτῆς σοφίης, estos serán buenos ἐπιστάμενος.

A la acción de hablar y discutir entre los guerreros *agoretés*, le llama el viejo poeta ἀγορητύς, es decir una forma de elocuencia, el modo de hablar en público, el tono preciso para dialogar en la asamblea, es hacer un uso estratégico de las palabras para intervenir en los asuntos de guerra. Apoyemos nuestra lectura. Ulises en la *Odisea* cuenta -apropiándose del poema de Homero- que los dioses otorgan sus gracias a los hombres, y dentro de ellas se encuentra la ἀγορητύς, la

elocuencia (*Od.* VIII, 168). Ulises censura el mal hablar a su compañero Euríalo que tiene aspecto mezquino, pero reconoce la perfecta hermosura de sus discursos que le ha designado algún dios. Ulises sabe que el orador es visto con atención, ya que siempre habla seguro en la asamblea y le miran como una divinidad cuando está de frente al pueblo. El problema que Euríalo no ve, y por eso Ulises lo interrumpe, es que acusa al hijo de Laertes de ser un novato en los certámenes celebrados por los argivos. Sucede lo contrario, el héroe sobreviviente a la guerra de Troya es demasiado conocedor de tales actividades, demasiado sabio para ello.

Existe una sinonimia para la noción con la que se identifica a los guerreros *agoretés*. Homero también llama a los que discuten en el ágora los οἰωνοπόλων (p. j. *Il.* I 69), es decir los agoreros, los augures, son los que presagian los asuntos bélicos, son los videntes de las futuras batallas, los que tendrán la razón en las estrategias de guerra. Los guerreros no sólo argumentan sus estrategias, tienen que prever sus resultados, racionalizan sus consecuencias, calculan sus costos, comunican sus conveniencias. Los *agoretés*, como los οἰωνοπόλων que son, están muy relacionados con el arte de la adivinación que se les ha dado Apolo (μαντοσύνην, τὴν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων, *Il.* I 72), puesto que conocerán en la historia de todo conflicto bélico «lo que es, lo que antes fue y lo que será (ὄς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, *Il.* I 70)». El *agoretés* es quien ofrece una luz sobre el transcurso de las agonías por las que se ha de pasar. Aunque conviene aclarar que -para el pasaje que estamos señalando (Canto I de la *Ilíada*)- este conocimiento adivinatorio recae sobre la figura del mismo Aquiles, es el ejemplo de οἰωνοπόλων.

También Homero llama “λιγὺν περ ἐόντ' ἀγορητήν [realmente un excelso orador]” a Telémaco en referencia a su padre Ulises (*Od.* XX 274), y tiene una voz que no fácilmente se puede hacer callar (μὴν ἤδη παύσαμεν) puesto que está destinada a ser acatada (δεχόμεθα μῦθον) por quien la escucha.

2.3 Tomar la palabra, dirigir en el ágora

Realmente Homero no escatima esfuerzos para señalar los términos con los que los griegos hablarán en el ágora. Una de las características principales con las que suele mostrar Homero a la fuerza del lenguaje guerrero en la epopeya es precisamente la de la eficacia. En general es una noción que suele estar

acompañada de una dimensión religiosa muy amplia. Nosotros pensamos que al menos dentro del contexto del poema homérico, la eficacia del lenguaje con el que debaten los dialogantes se antepone en los intereses humanos y sus relaciones de poder, más que mostrar el marco de la cosmogonía griega arcaica¹²⁵.

La noción κρατέειν pone en evidencia la fuerza y la eficacia que tiene el lenguaje de los guerreros. “Una vez articulada –nos dice Marcel Detienne-, la palabra se convierte en potencia, fuerza, acción”¹²⁶. Según Detienne, el lenguaje no solo sería un ejercicio donde se decide el destino de los hombres, sino el medio de su realización. En un momento temprano de *la Ilíada*, cuenta Homero, Agamenón al darse cuenta del tipo de dirigente (γέρον) que es Aquiles, se queja del poder que este tiene sobre todos los aqueos para dirigirlos, πάντων μὲν κρατέειν... πάντεσσι δ’ ἀνάσσειν (*Il. I 288-289*). Lo que subyace de las quejas de Agamenón, es la rivalidad constante que ha trabado con el hijo de Tetis, ya que al menos a ojos de las tropas le está arrebatando la comandancia (βασιλευς) de la expedición a Ilión. Ahí el *agoretés* gana terreno sobre su compañero de guerra ya que les ha impuesto las leyes (πᾶσι δὲ σημαίνειν¹²⁷) con las cuales va a regir a la infantería, y Agamenón espera, mejor dicho piensa que eso no debe realizarse, ni acatarse, ni ser obedecido (ἄ τιν’ οὐ πείσεσθαι οἴω)¹²⁸, puesto que va en detrimento de su mando y cargo en el ejército panaqueo.

¹²⁵ De hecho, la eficacia de la palabra religiosa no deja de ser una fuerza, un poder. Hesíodo parece ser un poeta mucho más especializado para exponer las dimensiones de la cosmogonía arcaica que propiamente Homero que sesga las explicaciones existentes frente al panteón griego, al menos en *la Ilíada*. Para seguir la noción de la eficacia del lenguaje religioso, véase Detienne, «La ambigüedad de la palabra», en *Los maestros de Verdad en la Grecia arcaica*, 59-85 pp.

¹²⁶ Detienne, *Los maestros de Verdad en la Grecia arcaica*, Pág. 61

¹²⁷ La noción πᾶσι δὲ σημαίνειν es interesante. Rubén Bonifaz Nuño la traduce como «a todos dar leyes» (Homero, *Ilíada*, UNAM-BSGRM, Pág. 9). Emilio Crespo da a entender que Aquiles va a «en todos mandar». Pero la noción tiene un alcance mayor. Lo que se pone de manifiesto es un modo de mando que procede evidentemente como ley, pero funda su alcance en el poder legislativo del lenguaje, que se extenderá a todo proceso de significación de las palabras, y al modo de establecer pruebas para respaldar el discurso deliberativo de las asambleas, pero también al discurso judicial. La realización del lenguaje que está tramando Aquiles es inevitable, es claro que Agamenón no puede permitir que la influencia de Aquiles aumente. σημαίνειν es una noción que estará en consonancia con Nietzsche sobre todo cuando define a la voluntad de poder como una legislación del lenguaje.

¹²⁸ Un ejemplo también muy claro en el que se puede observar la eficacia de realización del lenguaje es en *Las suplicantes* de Esquilo (Véase, 276, 375, 595, 608, 943)

Hay todo un lenguaje que impone orden dentro de los guerreros y que es constitutivo de su realidad. Este proceso está atravesado por fuerzas agonísticas en específicos ejercicios del lenguaje. En el griego de Homero, ἀγορήσατο es convocar a una reunión en el ágora, también es *tomar la palabra* para dirigirse a la audiencia con las manos en el cetro (σκῆπτρον) para dirigirlos, es una forma de interpelación. En el inicio de *la Ilíada* (I 68-84), una vez convocados los aqueos, Calcante toma la palabra -ἀγορήσατο- e interpela a Aquiles temiendo revelarse contra el rey Agamenón (βασιλεὺς), le dice: “Mas tú comprométete, conmigo, y júrame que con resolución me defenderás de palabra y de obra, pues creo que voy a irritar a quien gran poder sobre los argivos ejerce y a quien obedecen (πείθονται) los aqueos. [...] Tú explícame, si tienes la intención de salvarme” (*Il.* I 76/83)¹²⁹. ἀγορήσατο es un llamado persuasivo que busca cierta obediencia, su objetivo es consensar un convenio (σύνθεο) en el ágora, un juramento (ὄμοσσον) entre guerreros para establecer un orden. El debate entre los guerreros tiene un régimen debidamente reglamentado, puesto que está previamente acordado, en la forma del contrato.

Posteriormente (*Il.* I 253-258), para no ir tan lejos, Néstor se dirige así a Agamenón y Aquiles, que aún sabiendo combatir (μάχεσθαι) y vencer en el consejo (βουλήν) se pierden en sus rencillas personales (πυθοίατο μαρναμένοιν¹³⁰). Néstor les llama la atención -ἀγορήσατο- para que vuelvan al tema de la discusión: la peste que ha lanzado Apolo sobre el ejército panaqueo, ya que Agamenón ha tomado a una sacerdotisa suya, Criseida, como botín. ἀγορήσατο es el modo de establecer orden en el ágora y no perder el hilo de la conversación. Néstor les exige a Agamenón y a Aquiles que los asuntos de guerra tienen prioridad. Aquiles después del llamado de Néstor está obligado a plantear otra vez el debate con Agamenón pues el ejército argivo literalmente se las ve negras¹³¹.

¹²⁹ Homero, *La Ilíada*, Gredos, Pág. 31-32. El verbo πείθονται que significa obedecer (*Il.* I 79) comparte su significado con la noción de πειθῶ, así aparece en la traducción de Emilio Crespo. Rubén Bonifaz Nuño, lo traduce como “dar fe” (Homero, *La Ilíada*, UNAM-BSGRM, Pág. 3). Por supuesto se trata de un modo de persuasión para establecer una obediencia, pero tiene la particularidad de que implica un acuerdo, una forma de fe, un acto de credibilidad. Lo más interesante del término es que se aleja de la noción de engaño o de treta que surgirá posteriormente y a la cual se asociará la persuasión.

¹³⁰ La locución πυθοίατο μαρναμένοιν es interesante, significa batallar, luchar, pelear, discutir, batirse entre “ustedes”, es decir entre Agamenón y Aquiles.

¹³¹ Véase otro ejemplo en *Il.* IX 95 y versos anteriores.

En la *Odisea* (XX 244) Anfínomo, uno de los pretendientes de Penélope, la aún esposa de Ulises, una vez que tales hombres han decidido darle ruina y muerte al joven Telémaco, se impone sobre los demás para fincar orden en el ágora -ἀγορήσατο- y les dice: “ὦ φίλοι, οὐχ ἡμῖν συνθεύσεται ἤδε γε βουλή, Τηλεμάχοιο φόνοσ· ἀλλὰ μνησώμεθα δαιτός [Mis amigos, no habrá de logrársenos este designio de matar a Telémaco; vamos, empero, al banquete]” (*Od.* XX 245-246). ἀγορήσατο es una forma de impedir un crimen, o al menos es diferir la oportunidad de realizarlo una vez que se ha consensado esa expectativa, de tal manera que a estos conspiradores se les guía a hacia otro objetivo de manera muy decidida y con demasiada tranquilidad¹³².

El verbo ἀγορεύειν significa dentro de la epopeya convencer, persuadir en el ágora, decir, arengar, exponer, declarar, proclamar las mejores estrategias de combate. El verbo marca una exigencia, la fuerza de un vaticinio o la dureza de una profecía de guerra. Por ejemplo, cuando Aquiles ha ganado terreno en la discusión lo hace a través de su discurso y Agamenón se ve ya en problemas. Cuando Agamenón -ya que se niega a regresar a Criseida, pero comienza a ceder-, para responder a la fuerza del hablar -ἀγορεύειν- de Aquiles (*Il.* I 109), le contesta en dos modos distintos: Primero, dice Agamenón, “A pesar de tu valía (ἀγαθός), Aquiles igual a los dioses, no trates de robármela con esa excusa¹³³, no me vas a convencer (οὐ παρελεύσεαι), ni persuadirme (οὐδέ με πείσεις). ¿Es que quieres que mientras tú sigues con tu botín, yo me quede así sentado sin el mío, y por eso me exhortas a devolverlo?” (*Il.* I 131-134). Y segundo, más adelante agrega “¡Imbuido

¹³² También del lado de los troyanos existe la voz ἀγορήσατο que impone orden entre los militares. Una vez que Toante decide intervenir en la discusión ἀγορήσατο, lo hace como un gran estratega ya que piensa correctamente, εὐφρονέων, y discierne con los ojos, ὀφθαλμοῖσιν ὀρῶμαι (*Il.* XV 285-286).

¹³³ La locución κλέπτε νόω es muy ambigua. La traducción que hemos colocado es la de Emilio Crespo (*Ilíada*, Gredos, Pág. 33) y apela al botín, es decir a Criseida. De hecho llama “excusa” a la voz νόω, es una acepción confusa, o débil. Además, el verso nunca tiene la noción de querer o de voluntad para pretender que Aquiles se la va a robar, al contrario lo que este quiere es devolverla. Bonifaz Nuño la traduce como “me ocultas tu pensar” (Pág. 4), pero Aquiles no está tramando por “lo oscuro” algo que no le haya dicho a Agamenón. La noción tiene el sentido de robar el pensamiento, sacar de juicio, desquiciar. Para que diga “no me vas a sacar de mis cabales”, por ejemplo, debería tener una negación, pero no es así. El verbo κλέπτε está afirmando algo, y afecta directamente a la noción νόω. Puede significar “engañar el pensamiento”, “disimular intenciones” “esconder razones” “guardar algo en el corazón”. Hay un problema de traductibilidad, porque entre una y otra traducción hay algo que no está lográndose decir en español.

de desvergüenza! ¡Codicioso! ¿Cómo un aqueo te va a obedecer, persuadido por tus palabras (ἔπεισιν πείθεται), para andar un camino o luchar valerosamente con los hombres? (Il. I 149-151)”¹³⁴.

ἀγορεύειν es una acción verbal que tiene una tremenda fuerza en la discusión, de tal modo que se le exige a Agamenón que devuelva su botín, y renuncie a los valores obtenidos durante la guerra. Agamenón solo puede ofrecer resistencia, aún siendo un βασιλεὺς, denunciando las acciones de Aquiles, evidenciando que eran acciones de persuasión, convencimiento, exigiendo obediencia. ἀγορεύειν es una acción de poder, un vocablo con uso agonístico que solo puede contrarrestarse mostrando cómo la exigencia se erige en un juego de las palabras para establecer un dominio, incluso sobre el rey. Todo el debate entre uno y otro no es otra cosa que un ejercicio de fuerzas. Agamenón sabe que la única manera de evitar la orden de Aquiles es mostrando sus técnicas de persuasión y su lenguaje de imposición. La noción ἀγορεύειν pone en juego una forma de exigencia que no puede evitar ni siquiera un rey, es una forma de ganar derecho a la confrontación y Aquiles fuerza a que Agamenón regrese su botín (γέρας). Al rey solo le queda negociar que el péliida le dé su propio botín en compensación, pero el semi-dios se sale con la suya. Finalmente el excelente guerrero que es Aquiles también se nota en el modo con el que interviene tanto en el ágora, como al organizar a sus compañeros de guerra, también sabe mandar las tropas: ἀγορεύειν.

2.4 *Igualdad entre contrincantes*

Al terminar la era micénica, el ágora era el espacio de combate. Después el ágora se volvió el lugar en el que se convocaban los guerreros, pero con el tiempo el término se trasladó a cualquier tipo de espacio social. Era una reunión, después se volvió la asamblea, luego pasó a ser el lugar de decisiones del rey junto al consejo,

¹³⁴ Homero, *La Ilíada*, Gredos, Pág. 33-34. (Otro ejemplo en Il. IX, 41)

y ya mucho después tomó el sentido de mercado, que era una evolución consecuente ya que los griegos eran excelentes comerciantes y trasportistas de mercancías. Cuando Sócrates discute con los jóvenes preguntándoles si se ocupaban de sí mismos, el espacio donde lo hace es el ἀγορᾶ (Platón, *Apol.* 17c). Pero, todavía en los tiempos homéricos del siglo VIII a.C., cuando los dirigentes de ejércitos entraban en conflicto, en un principio luchaban en el centro, en medio (ἐς μέσον). Posteriormente, bajo la inercia del conflicto, para no desgastarse prefirieron discutir entre ellos. Ahí, instituyeron el cetro (σκῆπτρον) para turnarse los tiempos de hablar y ser respetados. Quien no tenía el bastón y dirigía la palabra a alguien o interrumpía el discurso del guerrero que estaba en el centro, violaba un derecho de guerra, e inmediatamente era sancionado.

El espacio del ἀγορῆ es circular, en él los dirigentes del ejército, los γερόντων, se sientan alrededor de este centro para discutir los asuntos prioritarios. Se nos dice por Homero que es el espacio que le da gloria a los hombres (κυδιάνειραν, *Il.* I 490). Según Marcel Detienne, el mecanismo que rige el ágora es el mismo tanto para las asambleas deliberativas entre guerreros, como para los juegos funerales¹³⁵ y el reparto del botín. Es el lugar donde se establecen los privilegios de los guerreros según la fórmula “γέρας ἐστὶ γερόντων [las prerrogativas le corresponden a los dirigentes de guerra]” (*Il.* IV 323)¹³⁶.

Para reafirmar esta dinámica agonística del discurso en el centro del ágora, nos dice Detienne de un modo que no es necesario discutir, ya que su exposición es clara y precisa:

¹³⁵ Para profundizar en el tema del agonismo de los juegos funerales véase Homero, *La Ilíada*, Canto XXIII, donde los certámenes se celebran en honor de Patroclo. Son cinco las competencias: pugilato (πυγμαχίης), lucha a ras de la palestra (παλαισμοσύνης), lanzamiento de Jabalina (ἀκοντιστὸν), carrera de velocidad (πόδεσσι θεύσειαι, ποσσὶν ἐριδήσασθαι) y la más importante carrera de carros (ἵπποσύνη, ἵπποσύνας). En todo el canto lo que resalta son las competencias atléticas que serán una forma de pentatlón. Homero las menciona en XXIII 618-623. La noción de ἀγών entendida como certamen se encuentra en el verso XXIV 1 de *la Ilíada*, justamente ya cuando terminó. La noción ἀγῶνα entendida como el lugar de las competencias se ubica en XXIII 258, 685, 710, 799, 886 y la noción ἀγῶνι en XXIII 273, 495, 507, 654.

¹³⁶ En general, γερόντων suele traducirse como el consejo de ancianos. Pero, el término γερόντων revela mejor su significado desde la palabra γέρας, el botín. Los γερόντων son los que tiene derecho al botín. Difieren radicalmente de la noción de viejos, ancianos, que son llamados con la noción γῆρας. En el canto IV 321 Homero expone que el mismo Néstor se encuentra en la vejez, γῆρας. En el canto XXIII 623 Aquiles le entrega un premio a Néstor sin concursar puesto que esta viejo.

El uso de la palabra obedece a reglas bien definidas que confieren a las deliberaciones de la *Ilíada* una forma institucional muy acentuada. Tomar la palabra conlleva dos comportamientos gestuales: avanzar hacia el centro por una parte, y por otra, tomar el cetro. [...] La regla es rigurosa: hay que dirigirse hacia el « μέσον ». [...] Una vez que el orador ha llegado al centro de la asamblea, el heraldo le pone en las manos el cetro que le confiere la autoridad necesaria para hablar. Las afinidades entre el cetro y el punto central son esenciales; en efecto, mucho más que una «emanación del poder real», el cetro parece simbolizar, en esta costumbre, la soberanía impersonal del grupo. Ahora bien, hablar *en el centro*, en las asambleas militares, es hablar si no en nombre del grupo, si al menos de aquello que interesa al grupo como tal: asuntos comunes, especialmente asuntos militares¹³⁷.

Una característica importante de estas discusiones del ágora, es que radican en la igualdad de los dirigentes de ejércitos en principio, posteriormente cuando el ágora dejó de ser un espacio exclusivamente bélico, también se mantuvo la idea de que los conflictos solo debían dirimirse entre iguales¹³⁸. El espacio circular del ágora garantiza la igualdad de los guerreros puesto que todos están a la misma distancia del centro, del «μέσον». Los conflictos entre desiguales no se podrían discutir a criterio de los griegos porque al hablar de asuntos particulares se acrecentaban los litigios y los pleitos disputando los bienes ajenos, básicamente perdían competencia y se generaban injusticias innecesariamente.

Homero ve en Aquiles y Agamenón, los principales estrategas de guerra, cierta igualdad, semejanza, y los llama ὁμοῖον ἀνὴρ (*Il.* XVI 53). Homero cuenta en este pasaje del canto XVI de *la Ilíada* que Aquiles está afligido por haber perdido en un fraude su parte de botín (γέρας ἄψ ἀφελέσθαι) frente a un igual como Agamenón. Por supuesto la congoja y la cólera de Aquiles no lo ayudan a comprender, frente a Patroclo, cómo un guerrero de la talla del atrida le ha ganado el botín en el debate

¹³⁷ Detienne, *Los maestros de la Verdad en la Grecia arcaica*, Pág. 94-95.

¹³⁸ La igualdad de los guerreros en la palabra surge de la igualdad de estos en las competencias. En Homero esto se puede recuperar dado que en el canto XXIII expone como es la celebración de los juegos funerales celebrados en honor de Patroclo y realizados por Aquiles. Cuando Aquiles convoca a la lucha en la palestra (παλαισμοσύνης, XXIII 701) quienes responden al llamado son Áyax y Ulises que rápidamente se ciñen en medio del ágora (ἐς μέσσον ἀγῶνα, 710). Después de tres rounds empatados, Aquiles detiene la lucha para no desgastar a los adversarios, decide otorgarles la victoria a ambos, y les entrega premios idénticos para estos iguales (νίκη δ' ἀμφοτέροισιν ἄεθλια δ' ἴσ' ἀνελόντες, 736). Podemos poner otro ejemplo de igualdad para el debate. Hesíodo menciona en *Los trabajos y los días* (25-26) que la Lucha Buena (ἀγαθὴ δ' Ἔρις) se da por envidia, entre un carpintero y otro, entre el celo que tiene el alfarero de otro, entre un cantor y otro, se infiere que sucede por igualdad, incluso la igualdad en la envidia.

siendo el mejor *agoretés*, abusando claramente de su poder (κράτει προβεβήκη), incluso tratándolo como a un vil exiliado (ἀτίμητον μετανάστην).

La igualdad para el debate tendrá consecuencias importantes en la Grecia antigua, ésta se establece en una dinámica agonística. Jean-Pierre Vernant puede ayudarnos a fundamentar esta relación entre agonismo e igualdad:

Todo el dominio del «prederecho» constituye en sí una suerte de *agón*, un combate codificado y reglamentado, en el cual se enfrentan grupos, una prueba de fuerza entre *gene*, comparable a la que disputan los atletas en las carreras de los juegos. Y la política a su vez, -nos dice Vernant- adopta también una forma de *agón*: una justa oratoria, un combate de argumentos, cuyo teatro es el *ágora*, plaza pública, lugar de reuniones, antes de ser un mercado. Los que se enfrentan con palabras, los que contraponen discursos, forman en esta sociedad jerarquizada un grupo de iguales. Como Hesíodo lo hará notar, toda rivalidad, toda *eris*, supone relaciones de igualdad: la concurrencia no puede darse jamás, si no es entre iguales. Este espíritu igualitario, en el seno mismo de una concepción agonística de la vida social, es uno de los rasgos que caracterizan la mentalidad de la aristocracia guerrera de Grecia y contribuye a dar a la noción de poder un nuevo contenido¹³⁹.

El nuevo contenido al que llevara las justas de oratoria de los políticos en la forma de *agón*, -según Vernant- constituirá el nuevo poder de la *polis*. La ciudad ahora está centrada en el *ágora*, espacio común, espacio público en el que se debaten los problemas de interés general. Se tratará de un espacio profano, alejado de las actividades religiosas. Dentro del nuevo acontecimiento de la polis,

La palabra -continúa Vernant- no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Supone un público al cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre dos decisiones que se le presentan; es esta la elección puramente humana lo que mide la *fuerza de persuasión* respectiva de los dos discursos, asegurando a uno de los oradores la victoria sobre su adversario¹⁴⁰.

Las discusiones entre adversarios -dice Vernant- se dan entre personas que están unidas bajo el amparo de la *philia*. Esta se define como una asociación, responde en un principio a lazos de familia, se extenderá a los lazos de compañerismo, de amor (como los que existen entre Aquiles y Patroclo), pero no tendrá otro sustento más que en la igualdad de los guerreros. Dejemos una última

¹³⁹ Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Pág. 58-59.

¹⁴⁰ Jean-Pierre Vernant, *Op. Cit.*, Pág. 63.

intervención de Vernant que nos ha orientado hasta ahora y al que respetamos por la claridad de sus indicaciones.

Esta similitud funda la unidad de la *polis*, ya que para los griegos solo los semejantes pueden encontrarse mutuamente unidos por la *philía*, asociados en una comunidad. El vínculo del hombre con el hombre adoptará así, dentro del esquema de la ciudad, la forma de una relación recíproca, reversible, que reemplazará a las relaciones jerárquicas de sumisión y dominación. Todos cuantos participen en el Estado serán definidos como *Hómoioi*, semejantes, y más adelante en forma más abstracta, como *Isoi*, iguales. A pesar de todo cuanto los contraponen en lo concreto de la vida social, se concibe a los ciudadanos, en el plano político, como unidades intercambiables dentro de un sistema cuyo equilibrio es la ley y cuya norma es la igualdad. Esta imagen del mundo humano encontrará en el siglo VI su expresión rigurosa en un concepto, el de *isonomía*: igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder. [...] Varios testimonios muestran que los términos de *isonomía* y de *isocratía* han servido para definir, dentro de los círculos aristocráticos, en contraposición al poder absoluto de uno solo (la *monarkhía* o la *tyrannís*) un régimen oligárquico en que la *arkhé* se reservaba para un pequeño número con exclusión de la masa, pero era igualmente compartida por todos los miembros de esta selecta minoría. Si la exigencia de *isonomía* pudo adquirir a fines del siglo VI una fuerza tan grande, si pudo adquirir la reivindicación popular de un libre acceso del *démos* a todas las magistraturas, fue sin duda porque hundía sus raíces en una tradición igualitaria antiquísima [...] En efecto, fue aquella nobleza militar la que estableció por primera vez, entre la calificación guerrera y el derecho a participar en los asuntos públicos, una equivalencia que no se discutirá ya. En la *polis* el estado de soldado coincide con el de ciudadano: quien tiene su puesto en la formación militar de la ciudad, lo que tiene asimismo en su organización política¹⁴¹.

Marcel Detienne -que está siguiendo a Vernant- en su texto *Los maestros de Verdad en la Grecia arcaica*, afirmará que la igualdad de palabra va de la mano de la *isonomía*¹⁴² y la *isokratía*, mismas que tienen sus antecedentes en la igualdad de los soldados tal como es señalada en Homero. Lo que ambos autores insisten es que

¹⁴¹ Jean-Pierre Vernant, *Op. Cit.*, Págs. 72-73.

¹⁴² Heródoto en el libro Talía III, §142-143, de las *Historias*, cuenta que Meandrio a la muerte del rey, su padre Polícrates, recibió el cetro (σκῆπτρον) y el poderío (δύναμις), e inmediatamente levantó un altar a Zeus libertador (Διὸς Ἐλευθερίου), convocó a una asamblea a todos los ciudadanos (ἐκκλησίην συναγείρας πάντων τῶν ἀστῶν) para anunciarles que no le agradaba que su padre dominara hombres iguales a sí mismo (οὔτε γάρ μοι Πολυκράτης ἤρεσκε δεσπότην ἀνδρῶν ὁμοίων ἑωυτῷ). Ante tales circunstancias, Meandrio decide renunciar al poder y en consecuencia él proclamó la *isonomía* colocando el poder en medio (ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶς ἰσονομίην ὑμῖν προαγεύω). Pero Meandrio a cambio exigió prerrogativas (γέρεα) muy importantes. En principio exigió que se le dieran seis talentos de la riqueza de su padre y pidió el sacerdocio de Zeus libertador a quien ya le había erigido un santuario. Lamentablemente Meandrio retoma el poder ya que -se le argumentó- algún otro vendría a volverse el tirano (αὐτοῦ τύραννος κατατίσεται).

sobre estas tres nociones la de *Hómoioi*, la igualdad entre guerreros, la de *isonomía* y de *isocratía*; se abrirá paso la noción de igualdad de palabra, es decir *isagoría*. La *isagoría*, un bien común, dice Detienne, es un “Término anacrónico, sin duda, pero que traduce a la perfección un rasgo fundamental de la relación social que une al guerrero con el guerrero: la *igualdad* donde se reúnen los hombres del *laos*, como caracteriza también a las asambleas guerreras en las que cada uno dispone de un mismo derecho de palabra. A partir de la Epopeya, el grupo de los guerreros *tiende* a definirse como el de los semejantes (ὅμοιοι)”¹⁴³.

La *isagoría* tuvo un impacto notable al interior de las *polis* griegas. Expongamos dos ejemplos realmente interesantes. Heródoto relata (*Historias*, Terpsícore V 78) que los atenienses fueron los primeros en detentar el bien apreciable de la igualdad de palabra, es decir de la *ισηγορίη*. Se trató de un acontecimiento conveniente y útil (*χρήμα σπουδαῖον*) ya que los atenienses lograron liberarse de los tiranos, puesto que gobernaban del peor modo. Además -y este es un motivo central de Heródoto-, los atenienses eran por mucho superiores en los asuntos de guerra (*πολέμια ἀμείνους*) que los tiranos. La igualdad de palabra, dice el historiador, les permitió a los griegos -ya que tiranizados obraban voluntariamente mal (*ἐθελοκάκεον ὡς δεσπότη ἐργαζόμενοι*)-, actuar libremente por sí mismos (*ἐλευθερωνθέντων δὲ αὐτὸς ἕκαστος*). La *isagoría*, entendida como igualdad de palabra trajo consigo una nueva comprensión del ejercicio de la libertad, que se volverá inseparable de ella.

También encontramos la noción en un segundo texto de finales del siglo V a. C. atribuido a un Jenofonte, crítico de la democracia ateniense que reconoce la necesidad de la igualdad de palabra dentro de la plaza pública para resolver los conflictos sociales: *ισηγορίαν*. La noción suele ser traducida por «igualdad de palabra», pero más precisamente quiere decir «igualdad en el ágora» (*ιση-ἀγορία*),

¹⁴³ Marcel Detienne, *Los maestros de Verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Pág. 98. La noción de *λαός*, *λαοὺς* es polisémica designa inmediatamente al ejercito, a la infantería, los soldados, a los *marins*, pero también es el pueblo, la nación, los hombres que vienen con los guerreros, en modo despectivo se trata de la muchedumbre. Lo más seguro es que el término remita a los hombres jóvenes reclutados por los dirigentes y que vienen de los sectores económicos más diezmados de Grecia. No son propiamente ni *ἄριστοι*, ni *ἀγαθός*. Son campesinos, artesanos que terminan obligados al servicio militar porque de lo contrario pueden perder lo poco que tienen o terminarían en actividades de esclavitud más agresivas.

también su significado se extiende a los ojos de este autor a la libertad de palabra en asuntos bélicos y a la igualdad de derechos políticos, incluso no siendo ciudadano.

Este autor Jenofonte -auto-nombrado ῥητορος, el orador- afirma de manera personal en la misma dirección que Heródoto que en Atenas: “dimos la igualdad de palabra a los esclavos (δούλοις) frente a los hombres libres (ἐλευθέρους), a los metecos (μετοίκμεις) frente a los ciudadanos (ἄστούς), porque la ciudad necesita de los metecos debido a la gran cantidad de actividades artesanales y a la armada (ναυτικόν). Por eso -entonces- lógicamente también a los metecos dimos igualdad de palabra” (*Const. Aten. I, 12*)¹⁴⁴. La igualdad de palabra procede de las discusiones de los ejércitos de marina que salían para conquistar algún pueblo con el que se trababa rivalidad. Para la época del orador Jenofonte la *isagoría* ha ganado un mayor terreno para la actividad política, mientras que la *isonomía*, solo trata de la “igual participación de todos los ciudadanos”, la *isagoría* expande la libertad de palabra incluso para quienes *no son ciudadanos*.

Al menos la posición del orador Jenofonte coincide con la escritura de Homero. Ya muy claramente en el poeta podemos ver esta igualdad de palabra en donde los dirigentes tienen que ponerse de acuerdo en las estrategias de guerra. Entre dirigentes como Aquiles y Agamenón no difieren en autoridad o liderazgo. La igualdad de palabra existía para los griegos en un ágora que incluso izó velas en el mar. En la travesía seguramente surgían muchas discusiones que tenían que ser resueltas inmediatamente puesto que se encontraban de cara a una lucha armada, y una vez que los navíos pisaban tierra también se requirió de la igualdad para la discusión. Al menos, la dinámica en la que se fundó la igualdad de palabra se abrió paso en las diversas *polis* griegas que la retomaron para sí. La Atenas de finales del siglo V, que es el régimen que está documentando el orador Jenofonte también hizo oídos de esta igualdad en el ágora, ésta es una clara institución jurídica.

La igualdad de palabra que rige a los guerreros de la época homérica, también regirá los futuros debates entre expertos, concedores, entre ἐπιστάμενος.

¹⁴⁴ Jenofonte, *La constitución de los atenienses*, UNAM-BSGRM, Pág. 4. Solo aclaramos que los metecos son extranjeros radicados en Atenas que están en posición de obtener derechos similares a los de los ciudadanos, una vez que prestan servicio militar.

Hoy la noción de *isagoría* pudiese ser anacrónica, pero muestra un elemento distintivo de las discusiones trabadas en el ágora. Los ponentes, los *agoretés* no pueden diferir en su condición de guerreros iguales, no basta la disposición de un espacio centrado y circular del ágora, los guerreros deben de ser semejantes, expertos, diestros en los asuntos de guerra. Esta condición de igualdad se extenderá a la *polis* como indica Vernant, pero también pasará a los debates entre sabios, a las discusiones del ágora mercado de los sofistas, retóricos y logógrafos del siglo V, y se extenderá de manera decisiva a los simposios filosóficos, llegará a las escuelas socráticas como por ejemplo en los erísticos, los cirenaicos y los cínicos. La igualdad de palabra tiene claramente un carácter agonístico.

Es necesario recalcar que el criterio de la igualdad de los guerreros en el debate no acepta excepciones. Homero relata que Fénix tuvo que educar (*διδασκέμεναι*, *Il.* IX 442) a Aquiles a petición de Peleo, puesto que era un *νήπιον*, un niño, frente a Agamenón. Tal situación muestra a Aquiles como un inepto para la guerra, un torpe en el ágora y no cumplía con ser un hombre óptimo, tampoco era un igual (*οὐ πω εἰδόθ' ὁμοῖου πολέμοιο οὐδ' ἀγορέων, ἵνα τ' ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσι*, *Il.* IX 440-441). El poeta es claro, Aquiles no puede ingresar al ágora, sino hasta que lo haga como un igual. Homero narra que Aquiles en su juventud es claramente un *οὐ πω εἰδόθ'*, un idiota, un ignorante; no es sino hasta que Aquiles es educado por Fénix que se vuelve un *εἰδός*, es decir un sapiente, un sabio, un digno rival para Agamenón, un igual.

III. Αἴνιγμα: el lenguaje de los sabios

El pensamiento de los sabios se genera en el ámbito del agonismo, se desliza en el lenguaje, responde a un entorno político. Las disputas en el ágora y el desarrollo de los enfrentamientos, en principio, bélicos, pero posteriormente políticos, irán exigiendo de los oradores y expertos en armas una formación sumamente especializada que desembocará en un acercamiento más profundo en el saber del lenguaje. Con los guerreros oradores surgirán en Grecia formas realmente conflictivas del lenguaje que deben su nacimiento no sólo a la fuerza de mando, sino que se volverán el reflejo del conflicto que estos personajes esperarán resolver. Dentro del círculo trazado del ágora se genera una nueva forma de lenguaje. Esta forma debe tomar el nombre de la palabra-diálogo, la palabra-persuasión, la palabra-combate, la palabra agonística.

Instrumento de diálogo, este tipo de palabras -nos dice Marcel Detienne- no obtiene su eficacia de lo puesto en juego de fuerzas religiosas que trascienden a los hombres. Se funda esencialmente en el acuerdo del grupo social que se manifiesta mediante la aprobación y la desaprobación. Será en las asambleas militares donde, por vez primera, la participación del grupo militar funde el valor de una palabra. Será allí donde se prepare el futuro estatuto de la palabra jurídica o de la palabra filosófica, de la palabra que se somete a la «publicidad» y que obtiene su fuerza del asentimiento del grupo social¹⁴⁵.

Lo que se han empeñado en enseñarnos los poetas griegos es que la palabra fue lanzada al ágora como un desafío. Se trata de una palabra cargada de fuerzas, muchas de ellas poéticas y retóricas, ella misma es una fuerza destinada a intervenir las acciones del otro. También es capaz de crear una forma de gobierno con una clara aceptación. Es persuasiva y eficaz en el momento de ser dicha porque está destinada a mandar del mismo modo en el que los guerreros convencen a sus iguales, por ejemplo sobre una estrategia de guerra. La palabra-desafío, la palabra-agonística recibirá de los griegos el nombre de enigma. Esta palabra es problemática sin duda, y profundamente azarosa, pero también es el camino para llegar a una eventual solución de los conflictos en los que irrumpe.

¹⁴⁵ Detienne, *Los maestros de Verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Pág. 99.

Platón podrá reconocer lo desafiante que es la palabra-agonística al reconocer el modo de hablar de los poetas. En su diálogo *Alcibiades II*, el filósofo crítico de los poetas claramente nos dice que: “ἔστι τε γὰρ φύσει ποιητικὴ ἢ σύμπασα αἰνιγματώδης καὶ οὐ τοῦ προστυχόντος ἀνδρὸς γνωρίσαι [La poesía en su totalidad es por naturaleza enigmática y no es posible que pueda comprenderla cualquiera]” (*Alc. II* 147b-c)¹⁴⁶. Es claro que Platón reconoce en su diálogo que no cualquiera puede desenredar -γνωρίσαι- un nudo enigmático. De hecho advierte que una vez que la poesía enigmática *se apodera* (λάβηται) de un hombre torpe, celoso, éste rápidamente renuncia a mostrar su propia «sabiduría», al grado de querer ocultarse y hacerse el de la vista gorda (μὴ βουλομένου ἡμῖν ἐνδείκνυσθαι ἀλλ’ ἀποκρύπτεσθαι ὅτι μάλιστα τὴν αὐτοῦ σοφίαν). Platón sabe que el enigma, en su condición de poético es sumamente desafiante ya que pone en marcha una experiencia de la sabiduría que no cualquiera puede conocer, ni enfrentar (ὡς δὺσγνωστον φαίνεται). Solo los sabios pueden llegar a resistir el pensamiento (νοοῦσιν) que resguarda esta forma de lenguaje.

Esta forma de lenguaje tiene al menos tres dimensiones muy claras: 1) se trata de la palabra entendida como duelo, como forma de confrontación. 2) la palabra es manifestación de una verdad, puede tratarse de la verdad surgida a través del debate. En *la Ilíada* de Homero, la verdad es el resultado de una fuerza sobre otra; más que un conocimiento incontrovertible, se trata de la superioridad que logra erigir el experto dentro de las contiendas del saber a través de su fuerza (*Il.* XXIII 361). Y, 3) la palabra es una forma de *paideia*, que como dirá Platón está destinado a los niños para formar sabios (τῶν παιδῶν αἰνίγματι, *Rep.* 479b-c). Colli dirá que “A partir de la segunda mitad del siglo V a.C. el enigma se usa como instrumento educativo”¹⁴⁷. Aristóteles expone esta pedagogía del lenguaje de una mejor manera, dirá que “εὖ ἠνιγμένα διὰ τὸ αὐτὸ ἡδέα· μάθησις γάρ, καὶ λέγεται μεταφορὰ [los buenos enigmas resultan agradables; porque contienen una enseñanza que se expresa en una metáfora]” (*Ret.* 1412a 19-26)¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Véase, Platón, «Alcibiades II», en *Diálogos VII*, Pág. 107-108

¹⁴⁷ Giorgio Colli, *La sabiduría griega*, Pág. 449.

¹⁴⁸ Giorgio Colli, *La sabiduría griega*, Pág. 364-365. El fragmento lo tomamos del texto de Colli. La edición de la UNAM, tiene una disposición distinta con paréntesis que le imprimen un orden distinto al que nuestro trabajo requiere. Se traduce como “Y las cosas bien dichas en enigma por lo

El enigma, la palabra-desafío comparte su hostilidad con dos nociones análogas: el problema (πρόβλημα) y la aporía (ἀπορία). Estas son las nociones que ha trabajado Giorgio Colli para revisar los efectos de fuerza que ocurren alrededor del lenguaje. De estas formas de lenguaje nos disponemos a exponer algunos ejemplos para ver cómo se relacionan con el vocablo «enigma (αἴνιγμα)».

Colli, pero, en general toda filología, pueden tomar por sinónimos algunas nociones que se asemejan a la palabra-desafío. Por ejemplo, en un fragmento de *Sobre los meteoros* (355b 20-25) de Aristóteles la noción de ἀπορίαν, es traducida como problema. En la *Política* (III 1283 b 36), la misma noción de ἀπορίαν, ahora adquiere la traducción de dificultad, de cuestión¹⁴⁹. En el *Certamen* (v. 142) entre Homero y Hesíodo, el autor coloca la palabra προβλήματος¹⁵⁰, pero es traducida como enigma. Así sucede con Ateneo (7, 1, 276a) y Eusiquio (*Enigma*) que la noción de πρόβλημα se traduce por «enigma». En la *Vida de Alejandro* (64) de Plutarco, la noción ἄπορα se traduce ahora como «pregunta». Colli ha recuperado estas nociones de ésta manera en su texto *La sabiduría griega*. No estamos frente a un lenguaje homogéneo que responde a procesos de significación inmutables e incontrovertibles, más bien estamos de cara a diversos ejercicios de pensamiento que dependen del lenguaje agonístico. En estos ejercicios estratégicamente se proponen nociones, variaciones en los significados y usos específicos para entablar una discusión regida por interrogantes, problemas, dificultades, callejones sin salida. Solo el sabio puede abrirse camino entre ellas.

En nuestro trabajo la noción que va a resaltar es la noción de enigma. Enigma comparte con la noción de «problema» el sentido de conflicto, de dificultad y de cuestión; pero también tiene una dimensión claramente aporética,

mismo son agradables (pues hay aprendizaje y metáfora)” (Aristóteles, *Retórica*, UNAM-BSGRM Pág. 164-165.). Técnicamente dice lo mismo, pero el énfasis es distinto. Quita el verbo λέγεται, para la expresión en metáforas y el añadido de los paréntesis separa la frase de manera innecesaria, incluso en el texto en griego.

¹⁴⁹ El termino *aporía* es traducido como «dificultad» por Manuela García Valdés, en la subdivisión con numero 11 (Véase, Aristóteles, *Política*, Gredos, Pág. 191). Sucede lo mismo para la traducción de Antonio Gómez Robledo (Aristóteles, *Política*, UNAM-BSGRM, 2011, Pág. 91).

¹⁵⁰ En la versión de Aurelio Pérez Jiménez, el término προβλήματος se traduce como problema (Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, Gredos, Pág. 393). En cambio en el trabajo de Dionisio Mínguez para la recopilación, *La sabiduría griega* se establece la noción castellana «enigma», respetando el trabajo de Colli (Colli, *Op. Cit.* Pág. 367.).

ya que dicha interrogante se establece a partir de una formulación contradictoria. Aristóteles lo define así “αἰνίγματός τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστὶ, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἄδύνατα συνάψαι [la esencia del enigma consiste en unir, diciendo cosas reales, términos inconciliables]” (*Poética*, 1458a 26-27)¹⁵¹. Un enigma no es un misterio, antes de ser un acertijo o una adivinanza, es una incógnita sobre una decisión que se debate entre dos alternativas, enunciadas en proposiciones contradictorias. Pero es algo más que un dilema. El conflicto no consiste en encontrarle una solución eficaz que resuelva al enigma de una vez y para siempre, sino que es una forma de prueba sobre los adversarios que entran en conflicto, los desafía en su forma de pensamiento, en sus creencias, en su conocimiento, en sus actos y sus fuerzas. Al menos entre los griegos, solo un sabio puede responder el enigma y salir adelante. El enigma es un reto agonístico.

Pero hay que estar atentos, el enigma produce una forma de verdad. En ningún momento tendrá que ser tomada por científica. La verdad a la que orienta el desafío enigmático es más bien agonística, diríamos política, puesto que los debates se libran a ojos del ágora donde se demuestra la superioridad en las contiendas de la sabiduría. Será el tipo de verdad que se alcanza a través de los enfrentamientos de los hombres, como sucede en los juegos funerarios celebrados en honor de Patroclo. El enigma prepara, en este orden de ideas, una forma de sabiduría, cuyo proceso es un agonismo, atraviesa las fuerzas del lenguaje, y rompe la aporía que lo ata.

El enigma es una interrogante que está mediando entre lo oculto y un descubrimiento, ni se dice del todo, ni calla tajantemente. Colli se da cuenta de ésta terrible complicación al leer un pasaje del diálogo *Cármides* donde Platón advierte

¹⁵¹ Aristóteles, *Poética*, Gredos, Edición trilingüe, Pág. 209. Hemos colocado la traducción de Valentín García Yebra que es muy literal, pero muy consciente de lo que propone Aristóteles. Colli en italiano traduce la definición de Aristóteles como “L’enigma è la formulazione di un’impossibilità razionale che esprime tuttavia un oggetto reale (*La nascita della filosofia*, Adelphi, Pág. 62). Miguel Manzano traduce al castellano el ejercicio de Colli en italiano como “El enigma es la formulación de una imposibilidad racional que, aún así, expresa un objeto real” (Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Pág. 66). Lo que pensamos que dice Aristóteles debe traducirse así: “El enigma consiste en ordenar circunstancias contradictorias sobre un objeto racional”. Una formulación enigmática es difícil porque según Aristóteles “κατὰ μὲν οὖν τὴν τῶν ὀνομάτων σύνθεσιν οὐχ οἷόν τε τοῦτο ποιῆσαι [No es posible hacer esta composición, esta creación con los vocablos]” (*Poét.*, 1457b 27-28). Situación que coloca al enigma en el mismo orden lingüístico que a un barbarismo [βαρβαρισμός]: es un abuso de las metáforas, para Aristóteles.

en voz de Sócrates que “ὅτι οὐ δῆπου... ἦι τὰ ῥήματα ἐφθέγγατο, ταύτη καὶ ἐνόει (αἰνίγματι), λέγων σωφροσύνην εἶναι τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν [indudablemente las palabras no expresan el objeto al que se dirige el pensamiento (en un enigma), así lo decía quien afirmaba que la sabiduría consiste en dedicarse a descifrarlos]” (*Carm.* 161c-d)¹⁵². Colli continuará esta misma idea y dirá que “según un pasaje del *Cármides* [el citado], el enigma aparece cuando «el objeto del pensamiento no va expresado por el sonido de las palabras». Por tanto, presupone una condición mística, en la que cierta experiencia resulta inexpresable: en tal caso el enigma es la manifestación en la palabra de lo divino, lo oculto, una interioridad inefable. La palabra es algo diferente de lo que entiende quien habla, por lo tanto es necesariamente oscura”¹⁵³. No esta de más recordar que en tanto lenguaje de lo inefable, el enigma no puede evitar ser alegórico.

¹⁵² Realmente es muy difícil retomar esta indicación de Colli. Sobre todo porque Colli está forzando un poco el texto de Platón. De hecho lo más complicado es retomar la frase “λέγων σωφροσύνην εἶναι τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν” que debe tener una traducción limpia. Emilio Lledó Íñigo la traduce como “definió la sensatez como «ocuparse de lo suyo»” (Platón, «Cármides», en *Diálogos I*, Gredos, Pág. 341), donde la traducción es sencilla, directa y respeta la evolución del texto de Platón, ya que está tratando de definir la *sōphrosýnē*. Pero cuando Colli retoma el pasaje, utiliza la voz “αὐτοῦ πράττειν”, ya no en dirección del “ocuparse de sí mismo”, del “ocuparse de lo suyo” como lo indica Platón, sino que lo hace virar hacia la noción de enigma, ya que la *sōphrosýnē* en ese momento del pasaje parece ser una cuestión enigmática (αἰνίγματι). Colli cambia la dirección y hace ver la *sōphrosýnē* como “el ocuparse de los enigmas”, o de cuestiones enigmáticas. Con esta tentativa de Colli, Dionisio Mínguez Fernández traduce la misma frase como “el que dice que la sabiduría (σωφροσύνην) consiste en practicar (πράττειν) lo que le va bien a él”, donde “él (αὐτοῦ)” señala a la noción de enigma (Colli, *La sabiduría griega*, Trotta, Pág. 359).

Ahora bien, ¿Por qué Colli puede forzar este ejercicio? En un momento posterior del mismo *Cármides* (164e-165b), donde se sigue discutiendo qué es la *sōphrosýnē*, el concepto “αὐτοῦ πράττειν (ocuparse de sí mismo)”, ahora desemboca a la cuestión sobre el significado del proverbio de Delfos “γῶθι σαυτόν (conócete a ti mismo)”. Cármides dice que la manera en la que lo enuncia el dios de Delfos, lo hace como un μάντις, un profeta, un adivino, es decir de manera enigmática (αἰνίγματωδέστερον) y se le relaciona directamente con el concepto “σωφρόνει (Sé sensato)”. Pero inmediatamente se concluye que ambos conceptos, “Conócete a ti mismo” y “Sé sensato”, son la misma cosa (ἔστι μὲν ταῦτόν). Todo parece indicar que Colli asume que para comprender la relación entre la *sōphrosýnē* y el proverbio de Delfos desde una formulación enigmática, antes hay que aclarar qué se entiende en el texto por enigma. Ello requeriría redefinir a la *sōphrosýnē* como una actividad que descifra y comprende enigmas y para ello hay que forzar un poco los vocablos que ha puesto Platón. Lo interesante es que el griego de Platón lo permite, sobre todo cuando asume que en el enigma el objeto del pensamiento no es expresado por las palabras. Suponemos que esto resolvería el reacomodo que intenta Colli. Ya que el verdadero objeto del “conócete a ti mismo” a los ojos de Platón tendría que ser la misma *sōphrosýnē* que aún se discute en el *Cármides*.

¹⁵³ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Pág. 58.

Colli es consecuente. El enigma pone entre sus tensores una experiencia límite entre lo oculto y el modo en el que puede ser manifestado. La sabiduría irrumpe como una actividad, un ejercicio de desciframiento del lenguaje. Es francamente una práctica, una ocupación (πράττειν) especializada en cuestionar lo que se dice, y lo que se hace con las palabras, trae a cuentas aquello que surge en el pensamiento, elucubra sus pretensiones, y discute la pertinencia de su objeto. La sabiduría desconfía de los enigmas, pero no puede evitarlos, ya que estos ponen en marcha fuerzas un poco más allá de lo que simplemente dicen.

Pero, con todo y su oscuridad, habría que recalcar que el enigma reta a la inteligencia de los contrincantes, y lo hace de manera profunda, ya que aún permanece la fuerza de las palabras en las que se declara el enigma. Colli lo dirá de manera muy directa “Para el sabio el enigma es un desafío mortal”¹⁵⁴ y lo hace tanto en lo que dice como en lo que calla. No habrá una parte de la vida de los desafiados que no los confronte con su mortalidad. Hay que observar también que junto con la preparación del terreno sobre el que se erigirá la sabiduría, también el enigma le abrirá camino a la racionalidad de Occidente, que al provenir del agonismo, se empeñará en el triunfo de sus fuerzas. La racionalidad surgirá siendo agonística, buscará todo tipo de recursos que estén bajo su poder para triunfar, para establecer su verdad. Cuando se reta a la razón de los contrincantes, es también la razón quien debe prevalecer.

El lenguaje enigmático se expandió a todas las actividades que los griegos cultivaron. En Grecia también los oráculos, sobre todo los de Delfos, eran verdaderos avistamientos a lo desconocido. Lo que hay que notar es que las predicciones se revestían de una forma enigmática. Los oráculos eran enigmáticos principalmente por ser difíciles de interpretar debido a su enunciación contradictoria, pero también eran enigmáticos por ser desafiantes. Los enigmas oraculares desafiaban a los griegos desde el nacimiento y tardaban toda una vida en ser descifrados. Incluso aquellas personas que consultaban los oráculos trataban de vivir de tal modo que la violencia de los enigmas de predicción no los llevará a una muerte infeliz. Vivían el lenguaje enigmático como una advertencia, y dirigían

¹⁵⁴ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Pág. 66

su pensamiento de tal modo que pudieran sobreponerse frente a los problemas que los pudieran sorprender.

La religión delfica también se especializó en el lenguaje de las formulaciones enigmáticas. Los oráculos, las jóvenes que fungían como tales, debieron tener un educación muy estricta en esta forma de lenguaje para que los enigmas pudiesen tener siquiera una clara pronunciación; vivieron con el desafío de decir en palabras lo que seguramente estaba destinado al silencio. Heráclito era consciente de ello cuando nos cuenta -en un fragmento proveniente del *De Pythiae Oraculis* (404d-e) de Plutarco- que “El señor cuyo oráculo está en Delfos no dice, ni oculta, sino que indica por medio de signos” (DK 22B93)¹⁵⁵. En este sentido, también había un pequeño agonismo entre quienes revelan el oráculo y quienes lo escuchan. El ejercicio entre formular la indicación y el escucharla debió de aparecer con fuerzas muy intrincadas que debieron requerir de un lenguaje muy depurado. Puede tratarse simplemente del agonismo de entender lo que se dice en el oráculo, pero también puede referir a las confrontaciones que van a sucederles a los hombres. La sabiduría proveniente de Delfos es enigmática.

Pongamos el primer ejemplo de estas confrontaciones. Colli recupera en *La sabiduría griega* el fragmento 278 de Hesíodo proveniente de la *Geografía* de Estrabón (XIV 1, 27) que se ha datado para el siglo VIII o VII a.C., según el cual Calcante un guerrero de los que combatieron en Troya que también era un μάντις, un vidente, a su regreso se le dijo que había un κρείττονι μάντει, es decir un adivino mucho más agudo, fuerte, valiente, superior, y peligroso, Mopso, que vendría a destronarlo en su saber (περιτυχόν). Ambos hombres se encuentran y Calcante al ver una higuera interrogó enigmáticamente a Mopso para saber si *¿podría contar sus frutos?* Mopso contesta con eficacia, pero también de manera enigmática: “Su número es diez mil, pero su medida es un medimno; hay uno de sobra, pero ese no podrás añadirlo”¹⁵⁶. El resultado es que el cálculo del número era exacto (ἀριθμὸς ἐτήτυμος εἶδετο μέτρον). Al final cuenta Hesíodo que a Calcante lo había hundido el sueño de la muerte y falleció con suma desesperación.

¹⁵⁵ *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Págs. 370 y 391.

¹⁵⁶ Colli, *La sabiduría griega*, 7[A1], Pág. 347.

Colli agregará sobre este fragmento en *El nacimiento de la filosofía* que “en plena época arcaica el enigma se presenta algo más separado de la esfera divina de la que procede, tiende a convertirse en objeto de una lucha humana por la sabiduría [...] El hecho de que sean dos adivinos los que se midan por la sabiduría recuerda la matriz religiosa del enigma, incluso en su fase humana”¹⁵⁷. Lo cual deja claro que lo importante del debate enigmático no es propiamente una discusión de orden religioso, aunque se mantenga presente y se trate de adivinos, sino el agonismo en el que se batían estos expertos. Ya desde ese momento en los debates entre sabios, la racionalidad del más fuerte, del más astuto viene a derrotar la de otro, finalmente arrojado a la desesperanza.

En *La sabiduría griega*, Colli refinará mucho mejor su postura, dirá que “Este fragmento es el texto más antiguo que nos da pie para hablar verdaderamente del enigma, en su significado sapiencial. [...] Y, aparecen dos de sus elementos esenciales: por una parte, el desafío y la competición, y por otra, el riesgo mortal de lo que es una verdadera lucha por el conocimiento. [...] Hay que notar que los dos antagonistas son adivinos, es decir detentores de sabiduría próximos a la esfera de la divinidad, e inspirados por Apolo” (7[A1])¹⁵⁸. Lo que resalta a los ojos de Colli es que las competencias del saber se trababan en un enigma dentro las discusiones religiosas, donde los expertos ante todo buscaban prevalecer. Incluso en el fragmento 279 también recogido por Estrabón (*Geo.* XIV 5, 16-17) se recalca por Hesíodo que en el debate entre Calcante y Mopso, no sólo se agonizaba sobre el arte de la adivinación, sino también fue una disputa por el poder¹⁵⁹. Y Colli recordará la derrota del perdedor de la manera más dolorosa e incisiva ya que “un oráculo le había predicho a Calcante que estaba destinado a morir, cuando encontrara un adivino superior a él”¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Pág. 55- 56.

¹⁵⁸ Colli, *La sabiduría griega*, Pág. 445.

¹⁵⁹ Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, Gredos, Pág. 255.

¹⁶⁰ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Pág. 56. Hay varias alusiones sobre Calcante a lo largo de *La Ilíada*, Homero lo retrata de manera discordante. Por ejemplo, en el canto I cuando Aquiles discute con Agamenón el futuro del ejército argivo, el semidios propone consultar a un adivino (μάντιν, *Il.* I, 62). Y Aquiles reconoce a Calcante como el mejor de los augures (Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ’ ἄριστος, *Il.* I, 69), es de pensamiento preciso (ἐν φρονέων, *Il.* I, 73 y Colli, *La sabiduría griega* 2[A1], Págs. 80-81), es quien conoce lo que es, lo que va a ser y lo que ha sido antes (ὅς ἤδη τὰ τ’ ἐόντα τὰ τ’ ἐσσόμενα πρό τ’ ἐόντα, *Il.* I, 70), y es quien le va a dar rumbo a las naves aqueas mediante el arte de la

Esta forma de lenguaje, la enigmática, requirió de verdaderos especialistas para comenzar un posible saber, una cercana comprensión. Los sabios son los convocados ahora a dilucidar estas formas de lenguaje que seguirán relacionadas de modo indisoluble a las fuerzas sociales y políticas. No habría que dejar de lado que un enigma se descifra con la razón y se revela con los hechos, exige del descifrador los arduos dolores a los que será sometido su cuerpo. Un enigma no puede resolverse sin acciones y el que lo confronta debe elegir entre las alternativas. El adversario sólo puede encararlo, no tiene escapatoria, ni puede darse el lujo de la cobardía para no enfrentar el enigma. La vida misma está puesta a prueba en el agonismo, el enigma mismo confronta la estabilidad de una respiración. La sabiduría a la que el enigma conlleva se genera de la audacia para el enfrentamiento.

Nos vemos en la necesidad de perfilar a su practicante, es decir al sabio, al experto en el lenguaje. Realmente la procedencia de la sabiduría puede oscurecerse, de hecho nuestras fuentes históricas se pueden emparejar con el surgimiento de la misma escritura. Por ejemplo en un fragmento del *Ulises* (24) de Alcídamante de Elea, contenido en la recopilación de Colli, se nos advierte de esta relación. “Ciertamente -se nos dice-, Orfeo introdujo los signos de la escritura, que había aprendido de las Musas, como lo demuestra su propio epitafio: «Aquí depositaron los tracios a Orfeo, servidor de las Musas, al que Zeus, dominador de las alturas, mató con su fulgurante dardo; el hijo querido de Eagro, él que instruyó a Hércules, después de descubrir para los hombres la escritura y la sabiduría (γράματα καὶ σοφίην)»” (4[B6])¹⁶¹. Seguramente Orfeo no fue el primer escritor en el planeta, pero en este fragmento al menos se pone de manifiesto que Orfeo es un

adivinación (διὰ μαντοσύνην, *Il.* I, 72) contra Ilión. También es quien revelará el designio de Zeus pronosticado a los dánaos (Κάλχαν εὐχόμενος Δαναοῖσι θεοπροπίας ἀναφαίνεις, *Il.* I, 84-85). Homero le llama a Calcante adivino intachable, perfecto (μάντις ἀμύμων, *Il.* I 92). Pero por otro lado, en voz de Agamenón se le oye decir que Calcante es un adivino malo, un augur de desdichas (μάντι κακῶν, *Il.* I, 105-106), puesto que no está dispuesto a devolver a Criseida. En el canto II, Odiseo duda con respecto a saber si Calcante puede profetizar de verdad o no (Κάλχας μαντεύεται εἴ καὶ οὐκί, *Il.* II 300). ¿Qué tan sabio es Ulises para intuir los alcances de la adivinación? Y el Canto XIII, se dice que el mismo Poseidon experto en la guerra y el combate (πτόλεμόν τε μάχην τε, *Il.* XIII 11) se aparece igualándose a Calcante, en fortaleza y en su voz invencible (εἰσάμενος Κάλχαντι δέμας καὶ ἀτειρέα φωνήν, *Il.* XIII 45).

¹⁶¹ Colli, *La sabiduría griega*, Pág. 208 | 209.

sabio creador de la escritura, es un poeta de la sabiduría. Su culto inicia la práctica de la escritura en Grecia, misma que puede haber significado entre los griegos un modo de canto. El surgimiento de la sabiduría, y la creación de la escritura van de la mano en la figura de Orfeo.

Hay una impresión de Eurípides en *Ifigenia en Áulide* donde se puede ver el alcance de la sabiduría de Orfeo pues tiene una dimensión retórica muy clara. A las afueras de la tienda del rey Agamenón de cara a un ágora provisional en las costas de Áulide, una vez que ha sido decretado que Ifigenia va a ser sacrificada por decisión de su padre con el consentimiento de Aquiles, el que iba a ser su futuro esposo, enfrentando ya la agonía de su próxima muerte dice:

Padre, si yo tuviera el don de la palabra de Orfeo para persuadir con mi canto (Ὀρφῶς εἶχον λόγον, πείθειν ἐπάδουσ') de manera que las piedras me siguieran y encantar con mis palabras a quienes quisiera (κηλεῖν τε τοῖς λόγοισιν οὓς ἐβουλόμην), a esto recurriría. Mas ahora, siendo sabia (ἐμοῦ σοφά), lágrimas te ofreceré, pues está en mi poder hacerlo (δυναίμεθ' ἄν). Como un ramo de suplicante tiendo hacia tus rodillas mi cuerpo que Clitemnestra dio a luz para ti. ¡No me mates tan joven! Es dulce ver la luz del día. ¡No me obligues a contemplar el mundo subterráneo! Yo fui la primera que te llame a ti padre, y tú a mi me llamabas hija, y fui la primera que, tras poner mi cuerpo sobre tus rodillas, te ofrecí a tí tiernas caricias y yo de tí también las recibí. De ese modo me decías con las palabras: "¿Llegaré a verte feliz en un hogar, con un marido digno de ti, viva y floreciente, hija mía?"¹⁶²

Eurípides planeó la escena para que la intervención de Ifigenia sucediera en una parada previa al arribo de las playas de Ilión. El rescate de Helena no será pospuesto por Menelao. Agamenón ya ha manifestado sus propios intereses de conquista. Es de notar que el autor nos ha dejado una impresión muy vivaz de Orfeo y la ha colocado previa a la guerra que canta la epopeya. El lenguaje persuasivo ahora resulta ser una última esperanza para esta hija abandonada por su padre. Es suficientemente sabia para reconocer que desconoce esta forma de lenguaje, pero también tiene la claridad para pensar que la necesita. Ahí la sabiduría de Orfeo, ligada al arte de conmover, al arte de hechizar con palabras, se desdobra en otra sabiduría, es la certidumbre de reconocerse no tan sabio. Pero, lo más importante del pasaje es que Eurípides reconoce la sabiduría propia de un

¹⁶² Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, 1211-1225. En una versión más corta, el fragmento es recuperado por Colli, en *La sabiduría griega*, 4 [A 21], Pág. 142 | 143.

poeta, que radica en la capacidad de persuadir con palabras, es una forma de elocuencia que termina por persuadir a cualquiera, incluso a las piedras. Orfeo es sabio y elocuente, un docto en persuasiones del lenguaje¹⁶³.

No está de más recalcar que en el *Papiro Derveni*, el autor, un hombre practicante del orfismo, nos hace una advertencia sobre la sabiduría de Orfeo, ya que el lenguaje del tracio no solo persuadía para convencer a los adversarios y salir adelante. En el texto se nos asegura que: “Para el resto de la gente, la poesía es algo extraño, similar a un enigma. Pero, Orfeo no sólo decía acertijos para debatir, sino que quería expresar grandes enseñanzas por medio de enigmas, además declamaba un razonamiento sagrado en toda su extensión, desde la primera hasta la última palabra”¹⁶⁴. Y, un poco más adelante se nos relata cómo acontece esta forma de enseñanza en el lenguaje: “no es posible enseñar sin decir cuanto se enseña por medio de palabras y parece que enseñar consiste en decir, y en consecuencia «enseñar» no se distingue de «decir»”¹⁶⁵. Lo cierto es que el lenguaje de Orfeo al estar atravesado de fuerzas persuasivas, enigmáticas, poéticas, nunca deja de lado una forma de sabiduría que también se orienta con una finalidad pedagógica, donde los enigmas se lanzan tanto para debatir como para exponer un saber. La sabiduría de Orfeo es una poesía agonística, pedagógica, informativa, musical, desafiante, y retórica.

Realmente a partir de esta forma de lenguaje entre complicado y persuasivo, cargado de fuerzas no fáciles de controlar, con formulaciones enigmáticas, surgirá

¹⁶³ Marcel Detienne en su texto *La escritura de Orfeo*, también observa esta relación entre escritura y sabiduría en Orfeo: “alrededor de Orfeo –dice Detienne– y de la escritura de sus discípulos, la única finalidad, dada la vocación escatológica que los lleva a escribir, es el conocimiento, el saber verdadero [que va] de la génesis de los dioses y del mundo hasta la separación extrema del individuo” (Detiene, *La escritura de Orfeo*, Península, Pág. 93). Detienne también sostendrá que el nacimiento de la escritura órfica surge en relación directa a los conflictos de Guerra puesto que Orfeo es llamado tracio, es decir perteneciente a un pueblo calificado como «bárbaro», pero que le rindió culto a la escritura como instrumento de comunicación entre soldados. Realmente la discusión de Detienne es –a pesar de la brevedad del texto– muy amplia, se extiende desde la escritura logística inventada por Palamedes para la guerra de Troya, pasará por el culto a la escritura en la Grecia del siglo V con los poetas trágicos (una verdadera tentación, dice Detienne), se presentará en la recuperación de los mitos órficos por Platón en el siglo IV, y llegará hasta la compilación de los poemas órficos en el siglo III a.C. Secuencias históricas que en su análisis nos dejan ver el impacto de la sabiduría órfica en la Grecia antigua. Sobre todo véase, el capítulo 1 «Una escritura inventiva, la voz de Orfeo, los juegos de Palamedes», del mismo texto.

¹⁶⁴ Alberto Bernabé, *De Tales a Demócrito, Fragmentos presocráticos*, Alianza, Pág. 362.

¹⁶⁵ *Ibidem*, Pág. 363

una diversidad de sabios sumamente disímiles. Todos serán únicos y osados, precisos para tener claridad, pero también extraordinarios ya que se enfrentan a cuestiones que solo ellos pueden soportar. Sin duda, a los sabios los define su habilidad, su arte y su astucia para entender estas fuerzas que los asedian y que solo ellos pueden contrarrestar. No está de más recordar la sentencia de Píndaro según la cual “Σοφοὶ δὲ τοὶ κάλλοι / φέροντι καὶ τὴν θεόδοτον δύναμιν. [Solo los sabios, en verdad, ejercen con maestría la fuerza otorgada por los dioses]” (Píndaro, *Pit.* V 12-13), se trata sin más de ese poder que desde el principio hemos notado que está ligado al lenguaje. Solo se es sabio al replicar las enigmáticas fuerzas del lenguaje. Para muchos intérpretes, la travesía se iniciará con Tales de Mileto. Pero, el camino es más vasto y después de todo más azaroso. Solo permítasenos relatar nuestra lectura.

3.1 *Ulises, un sabio como nadie*

De entre los estrategas de guerra, Homero destaca a Ulises. Pensamos que el poeta retrata en el personaje lo que significa ser sabio en un momento histórico previo al *sophós* que surgirá con Tales de Mileto. El sabio en el que está pensando Homero es el conocedor en asuntos de guerra, pero también se trata del hombre que tiene la sensibilidad precisa para enfrentar los más profundos conflictos humanos. No hay un modo para desdeñar esta forma de sabio, ya que este también se ha gestado en las profundidades de la Grecia agonística. Podría parecer que el saber de Ulises puede limitarse a la técnica de combate o a la habilidad para guiarse en el mar, pero el conocimiento del guerrero en la época homérica no difiere en nada del oficio que se ha dado el sabio para sí mismo. De hecho tal profesión marcará toda una forma de racionalidad que será recuperada dos siglos después por Píndaro quien reconoce el desbordado intelecto que tiene Ulises para la sabiduría (λόγον Ὀδυσσέος... σοφία, *Nemea* VII 21-23).

Hay todo un catálogo de nociones con las cuales Homero retrata a Ulises como sabio. Solo queremos indicar las más destacadas. Homero dibuja en Ulises al príncipe de Ítaca, es un varón alto¹⁶⁶, corpulento y gallardo, dotado de ingente

¹⁶⁶ *Od.* XXIII 157.

poder (μεγάλην ἐπιειμένον ἀλκίην)¹⁶⁷, líder de su ejército, miembro activo del consejo de dirigentes. Es un hombre que siempre encuentra el modo de salir de situaciones desesperadas. Comprometido con sus compañeros de guerra, siempre es quien tiene que tomar las decisiones más difíciles en beneficio de sus subalternos. Homero ve en Ulises un ἀνὴρ ἴδρις (*Od.* XIII 159-160) se trata de un varón sabedor, un experto, preciso como un perito, un conocedor que aprendió todo arte de Hefesto y Atenea. En voz de Penélope, la que Homero ha reconocido como su legítima esposa, se dice que es un δαμόνιος (*Od.* XIII 174), es decir un hombre singular, raro, extraño, inaudito, increíble, extraordinario, de noble espíritu, es al mismo tiempo genio y demonio.

Homero le llama a Ulises πολύμητις¹⁶⁸, es el epitome más repetido por el poeta y se entiende como el muy sagaz, el rico en astucias, el buen entendedor, el hombre de gran experiencia, se trata de un descubridor, es el hombre de excesiva μητις, es decir sabiduría. Y esta nominación también puede respaldarse con el epitome Διὸ μῆτιν ἀτάλαντον¹⁶⁹ con el que se identifica al héroe como un émulo de Zeus en ingenio, comparable a su racionalidad. De hecho, la sagacidad de Odiseo proviene directamente de la *metis* de Atenea. Homero también llama a Atenea πολύμητις (*HH* XXVIII 2)¹⁷⁰, es decir la rica en ingenio, plena de prudencia, abundante en sabiduría, claramente la más inteligente. En el *Himno Homérico XI* parece que Homero puede encomendarse a la diosa, y le rogará para que le otorgue la τύχην (fortuna, suerte) y la εὐδαιμονίην (dicha, felicidad, el buen demonio, *HH* XI 5). Para comprender a la diosa, se agregan en los poemas homéricos, las nociones de δεινὴν¹⁷¹ (terrible, digna de tenersele miedo), πότνιαν (soberana, venerable, sagrada, augusta)¹⁷² y ἀλκίεσσας (la intrépida, la valiente, *HH* XVIII 3). En *La Ilíada* dirá el poeta que en la diosa Atenea habita la ἔρις (la disputa, la discordia, la rivalidad, la lucha), el ἀλκή (el valor, el coraje, la valentía, la fuerza, el vigor), y el κρούεσσα ἰωκή (el gélido ataque, el acoso discreto, el asalto

¹⁶⁷ *Od.* IX 513-514.

¹⁶⁸ P.j., *Il.* I 216; III 200, 216; XXIII 709; *Od.* XI 354, XIII 311; XIV 389; XX 226; XXI 274; XXII 1.

¹⁶⁹ P.j., *Il.* I 169, II 169 y 407.

¹⁷⁰ En el Himno Homérico XXVIII, línea 4 y 16, aparece el termino μητιετα atribuido a Zeus, con el se le reconoce como sabio, prudente, buen consejero, ingenioso.

¹⁷¹ *Il.* V 739, 839. *Od.* III 145. *HH* XI 2. Y Hesíodo, *Teo.* 925.

¹⁷² *Il.* VI 305. También, Hesíodo, *Teo.* 926.

sigiloso, la furia cristalizada, *Il.* V 740), y suele llamarla ἀγελείης¹⁷³ (la rapaz, la depredadora, la saqueadora) ya que es la ἐμμεμαυῖα θεά (la más furiosa, impaciente, ansiosa y enardecida de las diosas).

Atenea siempre es la gran protectora de Odiseo. Ella es quien lo guía hacia un incremento de su μῆτις, su experiencia, y lentamente lo consagrará como un héroe que enarbola una forma de sabiduría. Hesíodo puede ayudarnos a comprender la sabiduría de Atenea, ya que la define en la *Teogonía* como περίφρονα (prudente, *Teo.* 894)¹⁷⁴, también le llama ἴσον ἔχουσιν πατρὶ μένος (igual en fuerza que su padre), es ἐπίφρονα βουλήν (de sensata decisión, la de consejos con cordura, *Teo.* 896), ἐγρεκύδομιον (promotora del combate), ἀγέστρατον (guía de ejércitos), ἀτρυτώνην (invencible, infatigable) y además es ἧ κέλαδοί τε ἦδον πόλεμοί τε καὶ μάχαι τε (la que disfruta de los estrépitos, las guerras y los combates, *Teo.* 925-926).

En la *Odisea*, Atenea protege a Ulises durante los funerales de Aquiles, para obtener en competencia la armadura de éste, es por supuesto la manera que tiene Homero de contar cómo entre los griegos se gana el liderazgo: no hay otro modo sino el de la agonía de los combates llevados con prudencia. Ulises es el depositario de esta μῆτις bélica proveniente de las manos de Atenea, se trata de una prudencia que se extiende a todos los diversos contextos de guerra. No hay manera de suponer que Odiseo no es un rebosante de sabiduría, un πολύμητις. Homero reconoce también el entero ingenio de Ulises. En la *Odisea* la misma Atenea, le asegura a Telémaco –el hijo de nuestro héroe– que “οὐδέ σε πάγχυ γε μῆτις Ὀδυσσῆος προλέλοιπεν [no carece en lo absoluto de la sabiduría de Ulises]” (*Od.* II 279). Posteriormente cuando los atenienses adopten a Atenea como divinidad de la *Polis*, la razón de ésta elección radica en que la sabiduría de la diosa también se extiende a su eficacia en los contiendas, sean guerras o enredos de palabras. Habría que agregar que Atenea es vista como diosa de la sabiduría, al menos en relación a la prudencia. Suele ser también la protectora de los sabios y de los filósofos ya que son estos son claros contendientes en los conflictos del saber.

Homero agrega que Ulises es el ποικιλομήτης (*Il.* XI 482). Esta noción es muy cercana a la de *metis*. El adjetivo significa el de varios designios, el de pensamientos

¹⁷³ *Il.* V 765, VI 269, 279, XV 213. Hesíodo, *Teo.* 318.

¹⁷⁴ Homero también definirá del mismo modo a Penélope, esposa de Ulises.

vivaces que emergen tal cómo se van presentando las circunstancias, es el que ve los matices entre los significados de las palabras y las ideas de los hombres, frente a las gradaciones de las fuerzas. Suele traducirse con una sola palabra como ladino, astuto. También Ulises es δαίφρονα¹⁷⁵, es decir un hombre belicoso, valiente, un maestro en embustes y artimañas, experto en destrezas, es un estratega preciso, el héroe por excelencia. En la obra homérica es descrito como γεραρότερος¹⁷⁶ es decir un ser majestuoso; pero el término lo que exactamente refiere consiste en pensar al personaje como “el más respetado de todos los dirigentes de guerra, de los *gerônton*”. La razón de esta admiración es palpable, ya que Ulises es ἐσθλὰ ἔοργε βουλὰς τ’ ἐξάρχων ἀγαθὰς πόλεμόν τε κορύσσων, es decir un autor de hazañas por ser líder firme en el consejo y estrategia de guerra (*Il. II 272-273*). Tal cualidad se complementa con la noción πτολίπορθος¹⁷⁷, ya que es con la que se suele entender a Ulises como conquistador de naciones, saqueador de pueblos, destructor de ciudades.

El poeta también entiende a Ulises como un πολυμήχανος¹⁷⁸, la noción sirve para ver al personaje como un arquitecto de mañas, un hábil en tretas, un ingeniero de trampas, es un rico en recursos, sean estos inventos, imaginaciones y remedios; es al mismo tiempo ingeniero mecánico, narrador y médico. En él recae la invención del caballo de madera que solucionará el enigma que les impedía a los aqueos cruzar los impenetrables muros de Troya. πολυκερδέα (*Od. XIII 254*) es otra noción con la que Homero piensa a Ulises, la palabra significa el de muchos triunfos, el ladino que obtiene ganancias, lucro y provecho. Ulises cuando lo necesita toma como recurso a los μῦθος, los mitos, los discursos, las narraciones, las razones; pero Homero reconoce que su personaje no siempre habla con la verdad (οὐδ’ ὃ γ’ ἀληθέα). Ulises es un maestro del disfraz y las tretas, nos dice el poeta “αἰεὶ ἐνὶ στήθεσσι νόον πολυκερδέα νομῶν [nunca da descanso a su mente de astucias y engaños]” (*Od. XIII, 255*)¹⁷⁹. La noción de πολυκερδέα se completa en la poesía

¹⁷⁵ *Il. XI 482; Od. VII 168; VIII 18; XXII 115, 202, 281.*

¹⁷⁶ *Il. I 211, III 211.*

¹⁷⁷ *Il. II 278, III 278, X 363, Od. XXII 283.*

¹⁷⁸ *Il. IV 358, IX 308; Od. XIII 375; XXII 164.*

¹⁷⁹ Homero, *Odisea*, Gredos, Pág. 240. Hemos colocado la traducción de José Manuel Pabón, puesto que el mismo verso es de difícil reelaboración en castellano. Pensamos que un ejercicio alternativo

homérica con la de πολύτροπος. Ulises es un πολύτροπος (*Od.* I 1, X 330), es decir el hombre multiforme, el héroe versátil, el de muchas direcciones, vueltas, cambios, trucos, y juegos de palabras, es el viajero constante, el marinero enamorado de la infinidad del océano asediado por la ira de Poseidón.

Dentro del grupo de ἀγορητής que describe Homero, Ulises resalta de una manera realmente dominante, el personaje es una mezcla de narrador, guerrero, y negociador, es eficaz al momento de argumentar, y siempre está preocupado por la vida de los soldados dánaos. Es el hombre encomendado para los tratos, y es el más listo para escenificar traiciones. El poeta insiste en adjudicarle una forma de elocuencia tan eficaz que “ἀλλ’, ὅτε δὴ ὅπα τε μεγάλην ἐκ στήθεος εἶη καὶ ἔπεα νιφάδεσσιν εἰκότα χειμερίησιν, οὐκ ἂν ἔπειτ’ Ὀδυσῆσ’ ἔρισσειε βροτὸς ἄλλος [No hay otro mortal que pueda confrontar a Ulises sobre todo cuando con su vozarrón emite de su pecho palabras de fría precisión como el invierno]” (*Il.* III 221-223).

Susana Rebores Morillo que aspira a un estudio científico de los héroes griegos, nos alertará de la oratoria de Odiseo:

Múltiples ejemplos nos muestran que las palabras de Odiseo, como las de Néstor eran reclamadas para convencer a la Asamblea de los aqueos sobre todo en decisiones importantes y tras su discurso se puede sentir un silencio admirativo que se resume en la afirmación: «Los aqueos ensalzan las palabras [μῦθον] del divino Odiseo (*Il.* II 339)».

Esta característica, de su poder en la oratoria, estaba tan establecida que incluso era asumida por las divinidades del Olimpo. Un ejemplo representativo se refleja en el canto II [de *La Ilíada*], donde Atenea se dirige al héroe en los siguientes términos: *Laértida del linaje de Zeus, Odiseo de muchos recursos, con tus amables palabras [ἀγανοῖς ἐπέεσσιν] detén a cada guerrero y no permitas que arrastren al mar sus naves curvadas* (*Il.* II 175-180)¹⁸⁰.

diría: “siempre con su inteligencia se ha empeñado de corazón a salirse con la suya”. A. T. Murray traduce al inglés el mismo verso como “ever revolving in his breast thoughts of great cunning” (*Homer, The Odyssey*, Vol. II, Harvard University Press, Pág. 21). En castellano: “en todo momento en el corazón de sus pensamientos reclama los beneficios de su astucia”. Parece que ninguna traducción puede ser exacta.

¹⁸⁰ Susana Rebores Morillo, «Odiseo: el héroe peculiar», en J.C. Bermejo Barrera, F.J. González García, S. Rebores Morillo, *Los orígenes de la mitología griega*, Akal, Pág. 313-314. Las cursivas son de la edición del texto. Lamentablemente los extractos que cita nuestra intérprete no coinciden con las traducciones que hemos consultado. La edición de *La Ilíada* de Homero que revisa ella es la que reproduce el trabajo en traducción de Cristóbal Rodríguez Alonso para Editorial Akal, a la que lamentablemente no tuvimos acceso.

Sin duda nuestra científica ofrece una lectura con la que coincidimos. Pero lo que hay que destacar es que la habilidad oratoria de Ulises no solo procede de un designio divino, sino que se genera en la fortaleza racional de su personalidad. Homero relata que Atenea reconoce de Ulises su στήθεσσι νόημα (*Od.* XIII 330) es decir, su cautela de pensamiento, su introspección de alma. El concepto de Homero apela a esa combinación entre racionalidad y sentimiento, inteligencia emocional que es propia de un hombre profundo, consistente, ordenado en sus emociones y apasionado en sus ideas, entrega el alma en sus juicios y fortalece sus argumentos con la solidez de su pecho. La noción es antecedente del mandato «conócete a ti mismo» que será inscrito en el santuario de Delfos. Y Ulises puede reconocerse a sí mismo, es tanto ἐπιτήρης, en castellano significa discreto, sensato, amable, cuidadoso, meticoloso; como ἀγχινοός, es decir, despierto, atento, sagaz, vivaz; y ἐχέφρων., entiéndase prudente, comprometido de palabra y cumplido con sus actos, es claramente un pensador, un sabio (*Od.* XIII 332)¹⁸¹

El poeta también puede mostrarnos a Ulises como sabio con la noción de εἰδώς (*Il.* III 202, XXIII 709)¹⁸², que remite a un experto, un ducho, un sabedor, un humano perfecto. Uno de los enfrentamientos que va a tener Ulises y que va ser recordado por toda Grecia es el que tiene con Polifemo en el canto IX de la *Odisea*. Llama nuestra atención sobre todo, porque Polifemo también es un sabio, pero en estado salvaje. Se entiende que la disputa de Ulises con el hijo de Poseidón es

¹⁸¹ En la *Odisea*, IV 111, Homero usa la noción ἐχέφρων para referirse a Penélope, la esposa de Ulises, como «sabia». G. Aurelio Rivitera, traduce el término al italiano como *saggia* (véase Omero, *Odisea*, Monadori Editore, Tomo I, Pág. 120 | 121. Sin duda, destaca que Homero llame tanto a Ulises como a Penélope con la misma noción, es como si Homero resaltará la igualdad entre cónyuges.

¹⁸² Homero, *Ilíada*, BSGRM, Pág. 435. Rubén Bonifaz Nuño traduce εἰδώς como sabio. En el verso XXIII 665 de *la Ilíada*, Homero cuenta que Epeo, el hijo de Panopeo –el mismo con el que Ulises construirá el caballo de Madera que cruzara los muros de Troya- también es un εἰδώς, un sabio. Por supuesto conocedor del arte de la carpintería, pero también es un εἰδώς πυγμαχίης, un sabio en el arte del pugilato. Epeo siendo el mejor gana en la competencia de Pugilato enfrentando a Euríalo. Ulises gana en la prueba de velocidad beneficiado por Atenea que “asiste y protege a Ulises igual que una madre” (*Il.* XXIII 779, 782-783). Se dice que la velocidad de Ulises solo es comparable con la del mismo Aquiles, que como organizador de las competencias no participa. Lo único que habría que agregar es que Giorgio Colli no considera a Ulises un sabio, nos dice “Odisseo non è un sapiente” (Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Pág. 15. O, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Pág. 15-16). Pero, es contradictorio que Colli sostenga en su texto que “en la época homérica el sabio, «un sapiente» sí es el rico en experiencia, quien destaca por su habilidad técnica, destreza y astucia”, y al mismo tiempo sostenga que “Odisseo no es un sabio”. Habría sido más sencillo decir que Odisseo no es un *sophós*.

enteramente agonística, sobre todo porque Homero lo reconoce como un εἰδώς, más específicamente un ἀθεμίστια εἰδώς (*Od.* IX 428), es un decir un sabio maligno, infame, incapaz de acatar leyes, impío, ilegal, es el sabio pirata, un ser astuto pero fraudulento. Homero retrata a Polifemo como un cíclope enorme, monstruoso (πελώριος, *Od.* IX 187/190), con mente perversa (ἀθεμίστια ἤδη, *Od.* IX 189), y del tamaño de un volcán. Su nombre significa el de muchas voces, discursos, sonidos y rumores. Se entiende que la pugna entre Odiseo y Polifemo es una contienda entre sabios, o por lo menos una pugna entre astutos; uno bueno, sensible, humano, mentiroso pero sufridor, y el otro enteramente malo, incivilizado, rupestre y criminal. De hecho también los dos contrincantes son igual de celebres, famosos y renombrados.

Quizá la *Odisea* sea el primer texto literario de Occidente en el que se ha registrado un desafío enigmático, ya que se ha escrito a principios del siglo VII a.C. Homero narra un encuentro entre Odiseo y Polifemo realmente apretado de compromisos. En la epopeya se dice que Polifemo, vive acosado por un oráculo muy antiguo (παλαίφατα θέσφαθ', *Od.* IX 507) que le ha profetizado el gran y excelente vidente Télemo hijo de Eurimio (μάντις ἀνὴρ ἦϋς τε μέγας τε, Τήλεμος Εὐρυμίδης, *Od.* IX 508), experto en el arte de la adivinación del futuro (μαντοσύνη, *Od.* IX 509) que vivió durante mucho tiempo entre los cíclopes. Homero asegura que –según el poder que posee el adivino en sus palabras– todo lo que se le dice en la profecía se le cumplirá literalmente al cíclope (πάντα τελευτήσεσθαι ὀπίσσω, *Od.* IX 511). Según el vidente, Polifemo perderá la vista a manos de Odiseo (χειρῶν ἐξ Ὀδυσῆος ἀμαρτήσεσθα ὀπωπῆς, *Od.* IX 512), y le ha contado que este es un varón corpulento, gallardo, vigoroso, dotado de ingente poder. De ahí que Polifemo sea hostil con cualquier hombre.

Pero, Ulises desconoce tal mensaje. De hecho, el canto noveno se inicia con un pequeño resumen en el que el narrador cuenta sus avatares a la salida de la guerra de Troya. Él solo nos cuenta su mito “Ante todo les diré mi nombre (νῦν δ' ὄνομα πρῶτον μῦθήσομαι). Soy Ulises hijo de Laertes, famoso entre los hombres por todos mis ardidés (πᾶσι δόλοισιν ἀνθρώποισι μέλω), al grado de que mi gloria ha llegado hasta el cielo...” (*Od.* IX, 15-20). Y, posteriormente se dedica a explicar cómo fue a parar a la isla de los cíclopes después de visitar la tierra de los

lotófagos, que olvidan cuanto habían vivido después del festín. Una vez que Odiseo llega a la isla, este se siente seducido por la belleza del paisaje. Al comienzo ve una playa paradisíaca, seguida por pastizales frondosos que alimentan animales de ganado. Lo más sorprendente es que el osado Ulises espera que los cíclopes puedan colmarlo con una gran hospitalidad y decide llevar a sus compañeros para encontrarse con alguno de ellos. Las cosas no le salen como espera. Polifemo, que vive aterrado por los designios divinos, no puede aceptar a los viajeros tan fácilmente y antes de cruzar palabras les lanza su modesto reto, un poderoso enigma. Les pregunta: ὦ ξεῖνοι, τίτες ἐστέ, Extraños ¿quiénes son? (*Od.* IX 252). Y, no es una cuestión menor que un monstruo les pregunte a los griegos por su identidad.

Realmente uno podría dudar de la calidad del enigma, ya que Odiseo sí sabe quién es él. Pero, nuestro candidato a sabio no puede delatarse tan fácilmente, ya que puede ser devorado, del mismo modo en el que les sucederá a cuatro hombres de los que le acompañan. Ulises calcula que si no dice quién es, no le sucederá nada. El enigma reta al héroe a delatar quién es, pero para descifrarlo tiene que ofrecer una respuesta, al mismo tiempo en el que está obligado a no darla. Ulises está entre la espada y la pared, él tiene que contestar el enigma *ocultándose*, encubriéndose. Incluso tiene que contestar, ya que espera que el cíclope le ofrezca cierta hospitalidad en un banquete preparado con alguna de las lozanas ovejas de las que se disponen en la isla.

Ulises está acorralado. Por un lado Polifemo es demasiado grande como para evadirlo, y los cíclopes pueden ser más fuertes que los dioses (θεῶν... πολὺ φέρτεροί εἰμεν), como para que el héroe pueda atacarlo cuerpo a cuerpo. Por el otro, el hombre de excesiva *metis* sabe que Polifemo lo ha puesto a prueba (φάτο πειράζων)¹⁸³ con un enigma, y no está dispuesto a dejarse engañar (ἐμὲ δ' οὐ λάθην),

¹⁸³ En el griego de Homero, φάτο πειράζων es una noción interesante. φάτο es la forma imperfecta del verbo φημί, en tercera persona del singular dentro del texto, y remite a lo que se da a conocer, lo que se dice, lo que se piensa, se opina o se cree, lo que se toma por cierto. Cuando Homero escribe φάτο πειράζων refiere a que Polifemo pone a prueba lo que conoce Ulises. El pensamiento, el lenguaje, las creencias, las afirmaciones del *polythropos* están puestos a examen, en el enigma lanzado por el Cíclope.

sobre todo porque es un hombre demasiado astuto y docto en ello (ειδότα πολλά)¹⁸⁴, es decir en palabras que llevan a engaño (δολίοισ' ἐπέεσσι, *Od.* IX 275-282). Pero, Odiseo después de calcular mil males, básicamente venganzas (ἐγὼ λιπόμην κακὰ βυσσοδομεύων, *Od.* IX 316), ha fraguado en lo más profundo de su ser el mejor de los planes (Θυμὸν ἀρίστη φαίνετο βουλή, *Od.* IX 318), para superar el acecho de Polifemo.

Con una vara de olivo, que sus hombres han pulido hasta afilarla y que el mismo ha curtido con fuego (ἐν πυρὶ κηλέω) poniéndole una capa de estiércol (κόπρω), Ulises espera atizar el ojo (τρίψαι ἐν ὄθαλμῳ) omnipotente de Polifemo hasta enceguecerlo. Para lograrlo, ha mandado traer vino para emborracharlo y hacerlo caer en un hechizo de sueño (τὸν γλυκὺς ὕπνος ικάνοι). El desgobernado toma la tarja, desesperado bebe el dulce licor y le vuelve a repetir el enigma al héroe paciente ante los dolores: “Dame más, no escatimes el vino, y enseguida dime ¿cuál es tu nombre? (μοι τεὸν οὔνομα εἰπέ αὐτίκα); ya que te haré un regalo de huésped que habrá de satisfacerte” (*Od.* IX 355-356). Ulises no le contesta el enigma sino hasta que Polifemo está embriagado, y con palabras melosas (ἔπεσσι μειλιχίοισι) lo sugestionan:

κύκλωψ, εἰρωτᾶς μ' ὄνομα κλυτόν; αὐτὰρ ἐγὼ τοι
ἐξερέω· σὺ δέ μοι δὸς ξείνιον, ὥς περ ὑπέστης.
οὔτις ἐμοί γ' ὄνομα· οὔτιν δέ με κικλήσκουσι
μήτηρ ἠδὲ πατήρ ἠδ' ἄλλοι πάντες ἑταῖροι.

Cíclope, me has preguntado ¿cuál es mi glorioso nombre?, y yo mismo te lo voy a revelar, solo dame el regalo de huésped que me has prometido.
Nadie es mi nombre. Siempre me llamaron *Nadie*
mi madre y mi padre, y todos mis otros compañeros. (*Od.* IX 364-368)

En ese momento Polifemo se abalanza sobre Ulises para comérselo. Pero, como está aturdido por el vino, el sueño suavemente llega a dominarlo por completo (καὶ δέ μιν ὕπνος ἦρει πανδαμάτωρ, *Od.* IX 372-373). Caen sobre su espalda y aún regurgitando el alcohol y las carnes humanas que no ha digerido, los compañeros de Ulises, lo detienen y le clavan la estaca directo al ojo. En ese momento Ulises, motivado posiblemente por la divinidad de Atenea que le ha infundido un gran coraje (θάρασος ἐνέπνευσεν μέγα δαίμων, *Od.* IX 381), decide

¹⁸⁴ La noción *ειδότα* significa exactamente lo mismo que *ειδώς*.

rematar el ojo del cíclope, en el mismo modo en el que se taladran los agujeros para empotrar los pernos en las vigas de un navío. Por supuesto, no hay que dejar de lado que la respuesta de Ulises es igual de enigmática que la pregunta de Polifemo. Contestar que es *Nadie*, cuando claramente sabe quién es, debe de ser igual de desafiante que la pregunta con la que lo han inquirido. El desafío enigmático lo es para los dos contrincantes. El héroe sabe perfectamente quién es, pero elige no decir su nombre para mantenerse en un anonimato estratégico.



Ulises enceguece a Polifemo

Detalle de una ánfora eleusina de alrededor del 650 a.C.

La reacción del herido no se hace esperar, gritando con alaridos terroríficos se arranca la ardiente vara bañada con el rojo calor de la sangre. Polifemo intenta pedir auxilio a los otros cíclopes gritándoles “οὐτις με κτείνει δόλω οὐδὲ βίηφι [Sin hacer violencia, *Nadie* me está matando con engaños,]” (*Od.* IX 408). Mas sus amigos no lo entienden y le acachan que si *nadie* le hace violencia, es porque su

dolencia ha sido mandatada por Zeus. Los compañeros del cíclope lo ignoran y lo dejan a su suerte. Ulises ya que ha cometido su hazaña cuenta que su corazón estallaba de risa al ver como surtía efecto el engaño del nombre que había trazado con su perfecta sabiduría (ἐμὸν δ' ἐγέλασσε φίλον κῆρ, ὡς ὄνομ' ἐξαπάτησεν ἐμὸν καὶ μῆτις ἀμύμων, *Od.* IX 413-414).

Pero aún la *metis* de Ulises no puede tener un respiro, y tiene que seguir tramando cualquier cantidad de engaños (πάντας δὲ δόλους καὶ μῆτιν ὕφαινον, *Od.* IX 422). Para poder hacer un escape de la isla, ya que a Polifemo lo invade la rabia y no va a escatimar en esfuerzos para desquitarse, Odiseo decide ocultarse entre el rebaño de carneros, y para salir sin que el cíclope se percate de su presencia, amarra a sus compañeros por debajo de los animales. Ulises hace lo mismo, se agarra del lomo del carnero y se acomoda bajo el vientre lanudo, hasta que el animal cruza hacia las riberas de la isla. Los aqueos logran escapar cuando sale a pastar el ganado, finalmente ellos podrán izar velas.

Al final la derrota de Polifemo parece inevitable. Un hombre enano (ὀλίγος), ruin (οὐτιδανός), débil e impotente (ἄκικς), es el que viene a encegucarle el ojo (ὀφθαλμοῦ ἀλάωσεν), y lo ha aturdido con vino (οἶνω). Pero el verbo con el que Odiseo cuenta que entontece a Polifemo es ἐδαμάσσατο (*Od.* IX 516), que significa vencer, derrotar, dominar, domar, someter, subyugar y finalmente matar. Odiseo gobierna el problema de principio a fin, y es capaz de reducir a nada a su adversario. Una lucha entre astutos va a llevar a uno de los contrincantes a la muerte, vía la ceguera. Por muy mítico que sea el relato, realmente Homero se esmera en retratar el tipo de eficacia que se espera de un guerrero experto en sus actos. Odiseo siempre sabe lo que piensa, dice y hace. El mito narrado por Homero es portavoz de una forma de violencia que estará presente en las futuras luchas y formas del saber.

Ahora, Polifemo sangra sin parar desde la cuenca ocular y de la desesperación lanza piedras enormes, esperando golpear los navíos de los hombres. Cuando Ulises se marcha, sin que su magnánimo coraje haya sido persuadido a retractarse (οὐ πείθον ἐμὸν μεγαλήτορα θυμόν), a lo lejos grita desde el profundo rencor de su alma (κεκοτηότι θυμῷ):

κύκλωψ, αἶ κέν τίς σε καταθνητῶν ἀνθρώπων

ὄφθαλμοῦ εἴρηται ἀεικελίην ἀλαωτύν,
φάσθαι Ὀδυσσεῖα πολυπόρθιον ἐξαλαῶσαι,
υἷὸν Λαέρτεω, Ἰθάκῃ ἐνὶ οἰκί᾽ ἔχοντα.

Cíclope, si alguno de los mortales hombres
te pregunta ¿quién te ha humillado con la inmoliación de tu ojo?
contéstale que quien te ha provocado la ceguera fue Odiseo,
destructor de ciudades, hijo de Laertes, cuya patria es Ítaca (*Od.* IX 502-505).

Finalmente, Polifemo que vivía con el miedo al futuro, acostumbrado a retar a quién se le ponga enfrente, ha sido derrotado. Es posible que no esperara que la respuesta a un desafío que él ha lanzado, termine por ser su perdición. No esperaba como enigmáticamente se le han revertido las cosas. Primero, pregunta por el nombre de alguien, y luego resulta que le dicen el nombre que no quiere escuchar. Es el nombre que ha venido a enterrarlo entre penumbras, a el que es curiosamente celebre y *renombrado*. Quizá era mucho mejor cuando era acosado por *Nadie*. Para Polifemo, que el héroe responda su verdadero nombre, confirma los males que le ha pronosticado la profecía. Simplemente, lo confiesa “ὄ πόποι, ἦ μάλα δὴ με παλαίφατα θέσφαθ’ ἰκάνει [¡Ay pobre de mí que la antigua profecía se me ha rebelado violentamente!]” (*Od.* IX 507). Después de todo, el cíclope no podía hacer nada frente a los engaños infligidos por un hombre que tiene una astucia de temerse, incluso sin mostrarse del todo.

A la larga, la respuesta de Ulises al enigma que le ha lanzado Polifemo ha logrado su éxito, incluso hoy en día: *Nadie* cree que Ulises *es* sabio. Lo cual equivale a pensar que Ulises aún *sabe* esconderse al grado de engañarnos. Es posible que el sabio vea en el disimulo una muestra de una humildad superior que nosotros, acostumbrados a la simplicidad de los hechos, ya no sabemos registrar. Lo que queda de Ulises es una sabiduría a la que a *Nadie* se le puede atribuir, y que *Nadie* puede constatar. Sería una sabiduría con la que iniciaría el uso agonístico del lenguaje en el pensamiento, incluso de la racionalidad en Grecia. Ésta precisará de ser estratégica, y si se requiere, recurrirá a tramas, engaños, secretos, juegos de palabras y creencias deductivas. Toda la astucia de Odiseo radica en que *sabe* calcular la fuerza de las palabras. Hacia el futuro no habrá griego que no admire la eficaz astucia de Ulises, ya que la reconocerán como sabia.

Un caso de sinonimia –dentro del lenguaje de Homero- al termino εἰδώς, es la noción ἀμόμονος¹⁸⁵ con la cual también se ve a Ulises como un ser perfecto, irreprochable, no hay forma de reprobar sus acciones, ni de cuestionar sus artimañas, el término retrata la nobleza del personaje. Por si pareciera poco, hay otra noción que dentro del griego de Homero puede ayudarnos a identificar a Odiseo como un sabio, es la voz πολύφρονα (*Od.* XX 329)¹⁸⁶, el término postula al personaje con una inteligencia superior, es el que desborda de habilidades, el meditabundo de sus acciones, es el hombre que jamás pierde los cabales, de eterna sensatez, cuerdo, ingenioso, un fecundo en ideas. Una noción cercana es δαίφρονη¹⁸⁷ con la que se identifica al hombre de discreción y cautela, es un hombre capaz, intrépido y hábil, también es un modo de llamar al hombre que se dedica a la sabiduría. En la *Odisea* (IV 258) cuando la misma Helena cuenta cómo fue abordada Troya por las artimañas de Ulises, ésta lo reconoce como un φρόνιν ἤγαγε πολλήν, un experto en múltiples recursos, un sabio de mil cosas.

Giorgio Colli, al final de su «Introducción» a *La sabiduría griega*, nos ofrece un perfil con el que espera describir al hombre sabio. “El que no resuelve el enigma cae en engaño; y sabio –nos dice- es el que no se deja engañar. La acción del enigma consiste en engañar, e incluso matar por medio de ese engaño. En el fondo, el sabio no es más que un guerrero que *sabe* defenderse”¹⁸⁸. ¿Acaso no coincide esta visión del sabio que tiene Colli con Ulises el héroe πολύαινος¹⁸⁹ que ha inspirado viajes de marineros, maquinarias de ingenieros, hazañas de conquistadores, y sueños literarios?

3.2 *Homero, maestro de sabios*

Para nuestra discusión puede ser más interesante ver qué tipo de sabio fue Homero. Platón, en su *Segundo Alcibiades*, al reconocer la constitución enigmática de la poesía, acepta sin ningún inconveniente que Homero es –sin duda- el más

¹⁸⁵ P.j., *Od.* XX 209, XXI 99.

¹⁸⁶ El término πολύφρονα se traduce al inglés como *wise*. Véase, A.T. Murray; Homer, *The Odyssey*, Tomo II, Harvard, Pág. 290 | 291.

¹⁸⁷ *Od.* I 48; XX 16; XXI 223, 379. También A.T. Murray traduce δαίφρονη por *wise*, véase, *Op. Cit.*, Pág. 321 y 331.

¹⁸⁸ Giorgio Colli, *La sabiduría griega*, Pág. 53.

¹⁸⁹ *Il.* IX 673, XI 430.

divino y el más sabio de todos los poetas (δήπου Ὅμηρόν γε τὸν θειότατόν τε καὶ σοφώτατον ποιητήν, *Alc.* II 127c)¹⁹⁰. Pierre Grimal, por supuesto mucho más cercano a nosotros, asegurará que “para muchas generaciones, Homero fue el «maestro del pensamiento» por excelencia”¹⁹¹. No sería una afirmación menor decir que con Homero inicia la sabiduría, al menos la que nos llega por escrito. Debe considerársele *algo más* que sabio, tan solo por ser el gran educador de Grecia, hecho que ha quedado marcado con la primera edición de *la Ilíada* mandada a hacer por el tirano y sabio Pisístrato.

La tradición literaria nos ha dejado dos relatos sobre la vida de Homero. En ambos, Homero conoció los beneficios de ser sabio y las tristezas de dejar de serlo, ambos son claramente agonísticos, requieren de una competencia desgarradora, y un lenguaje de desafío: A) El certamen en el que compite con Hesíodo y B) un enigma lanzado por unos jóvenes pescadores.

El *Certamen* celebrado entre Homero y Hesíodo, tendría que ser el primer gran encuentro agonístico de la poesía en la antigua Grecia, y la palabra que se traduce en el título es Ἀγῶνος. Para Giorgio Colli, el *Certamen* “es el documento fundamental sobre la conexión entre sabiduría y enigma”¹⁹². El texto hoy se le atribuye a Alcídamente de Elea, un retórico griego del siglo IV a. C. discípulo de Gorgias de Leontino; y la autoría la ha ganado bajo una hipótesis formulada por Nietzsche, comprobada a través del papiro *Michigan 2754*¹⁹³.

El texto del *Certamen* es de carácter biográfico, comparte datos sobre la vida de Homero y Hesíodo, el modo en el que se llevó a cabo el certamen, y nos da noticias sobre cómo fue la muerte de estos dos poetas. Es de nuestro interés que Alcídamente mencione como uno de los antepasados de Homero al mismo Orfeo, hijo de Eagro y Calíope (*Cert.* 44-53) es decir que la genealogía de Homero procede del pueblo tracio. El texto incluye el relato sobre una consulta hecha por el rey Adriano a la *pythia* de Delfos con respecto al origen de Homero. La respuesta que obtuvo el emperador es interesante; en ella se dice que el padre de Homero es el

¹⁹⁰ Platón, «Alcíades II», en *Diálogos VII*, Gredos, Pág. 108.

¹⁹¹ Pierre Grimal, *La mitología griega*, Paidós, Pág. 104-105.

¹⁹² Colli, *El nacimiento de la Filosofía*, Pág. 65

¹⁹³ Véase, Hesíodo, «Certamen», en *Obras*, Gredos, Pág. 384, para ver la explicación concisa del hecho filológico.

mismo Telémaco y su madre es la nestórea Policasta (*Cert.* 36-ss.). Lo cual trae como consecuencia que Ulises de Ítaca, el laértida, es su abuelo y Penélope, la sabia, su abuela. No está de más apuntar que las tradiciones literarias coinciden en afirmar que Homero nació en Quíos. El mismo oráculo –según Alcidamante– asegura que Policasta “ἦ μιν ἔτικτε βρῶτον πέρι πάνσοφον ἄνδρα [alumbró con mucho al varón más sabio de los mortales]”, a Homero¹⁹⁴. Y Alcidamante, en voz del mismo Hesíodo, llama a Homero θεῶν ἅπο μήδεα εἰδώς (*Cert.* 75), es el sabio experto en los dioses, un inspirado en cosas divinas.

Según el biógrafo, el rey Ganíctor a la muerte de su padre, Anfidamante de Eubea, “ἐπιτελῶν πάντας τοὺς ἐπισήμους ἄνδρας οὐ μόνον ῥώμηι καὶ τάχει ἀλλὰ καὶ σοφίαι ἐπὶ τὸν ἀγῶνα μεγάλαις δωρεαῖς τιμῶν συνεκάλεσεν [convocó a los juegos funerarios a todos los varones que sobresalían tanto en fuerza y velocidad como en sabiduría, recompensando con importantes premios]” (*Cert.* 62-65). Tanto Homero como Hesíodo acudieron al llamado y disputaron la competencia final en la región de Calcis. Bajo nuestra lectura, el *Certamen* procede como una forma de juego, un “toma y daca” de versos formulados en clave enigmática. Tiene tres partes, 1) preguntas, aporías y anfibologías, lanzadas por Hesíodo y respondidas por Homero 2), las recitaciones de los mejores poemas que hayan compuesto y 3) el fallo de los jueces.

Esta competencia se distingue de los juegos funerarios, como los celebrados en el canto XXIII de la *Ilíada*, principalmente porque ya no se trata de competencias atléticas, es por el contrario una contienda amarrada entre enigmas, es un *agón* artístico. Los adversarios deben estar debidamente entrenados y educados para lanzar y contestar las formulaciones. Aquí el saber al que remiten los enigmas puede ser simplemente el de los mitos religiosos. Pero, la peculiaridad del texto-debate es que muestra que en el surgimiento de la poesía se genera un *agón* que demanda conocedores del lenguaje (ποιητὰς, *Cert.* 1). Todo el ejercicio sucede en medio del ágona (τὸ μέσον, *Cert.* 73) para obtener–como insiste Colli– el título de sabio. Solo expondremos los detalles que nos parecen importantes.

¹⁹⁴ Bien esta puede no ser una genealogía biológica incontrovertible. Pero al menos si es una genealogía que muestra de dónde procede la forma de pensamiento de la poesía homérica.

En las líneas 94-102, Alcídamente expone una aporía (ἀπόρων, 95) lanzada por Hesíodo, dice así: “μοῦσ’ ἄγε μοι, τά τ’ ἐόντα τά τ’ ἐσσόμενα πρό τ’ ἐόντα, τῶν μὲν μηδὲν ἄειδε, σὺ δ’ ἄλλης μνήσαι ἀοιδῆς [Oh musa, sobre lo presente, lo futuro y lo pasado, nada de ello cantes, sino recuérdame un canto diferente]”. La sola mención sobre los tiempos ligados a algo sencillo como el canto nos remonta directamente al saber que se espera de los guerreros augures para el conocimiento adivinatorio del tiempo. El Homero del texto responde al menos con eficacia, no sólo porque conoce este tipo de formulación, sino también para resistir las fuerzas de la competencia. Homero con la intención de resolver la aporía (τὸ ἄπορον λῦσαί, 99), responde: “οὐδέ ποτ’ ἀμφὶ Διὸς τύμβωι καναχήποδες ἵπποι ἄρματα συντρίψουσιν ἐρίζοντες περὶ νίκης [Nunca en torno a la tumba de Zeus los corceles de resonante casco harán chocar sus carros compitiendo por la victoria]” (100-101). Respuesta con la que se vislumbra que el canto que exige Hesíodo supera el tiempo, es decir *Cronos*, pero nombrado como «lo presente, lo futuro y lo pasado». Homero se sobrepone insinuando, muy decididamente, que el canto de la victoria de Zeus sobre Cronos ya ha acontecido. El dios ya no necesita contender otra vez, pero de volver a suceder tal lucha se formaría un nuevo canto, una nueva victoria. Esta nueva lucha que nos recordaría un canto “pasado” impediría la susodicha tumba de Zeus. También con la nueva disputa ocurriría un canto diferente. Lo importante de la respuesta de Homero es que lo muestra como un sabio conocedor del tiempo. Se trata de una característica que permanecerá en los sabios subsiguientes.

En la ronda de preguntas lanzadas por Hesíodo resalta esta: “τῆς σοφίης δὲ τί τέκμαρ ἐπ’ ἀνθρώποισι πέφυκεν [¿Cuál es el fin natural de la sabiduría humana?]” Homero contesta como un sabio bastante bélico: “γινώσκειν τὰ παρόντ’ ὀρθῶς, καιρῶι δ’ ἅμ’ ἔπεσθαι [Conocer bien las circunstancias y amoldarse a la situación]” (*Cert.* 170-171). La sabiduría humana –a los ojos de Homero– es una forma de καιρός. Vivir, pensar, actuar, combatir solo es posible con un saber amoldado a cada situación, como sucede con Ulises que trata de buscar el momento oportuno, moviéndose en la coyuntura favorable, buscando la conveniencia, la ventaja. Lamentablemente Alcídamente cuenta (*Cert.* 71-74) que Hesíodo rápidamente toma la delantera en el encuentro y Homero nunca logra recuperar la desventaja.

El final es inevitable: Homero sale derrotado. Lo que argumenta el juez del combate, Ganíctor, es que Homero sigue una poética todavía ligada a la guerra, apegada a valores bélicos, una épica “pura”; en cambio el juez ve en Hesíodo un pacifista, y parece que no quiere ver en él, la guerra de Zeus contra su padre, en una clara *Teogonía*. “El rey dio la corona a Hesíodo –se nos dice- alegando que era justo que venciera el que invitaba a la agricultura y la paz, y no el que describía combates y matanzas (πολέμους καὶ σφαγὰς)” (*Cert.* 208-210). No está de más anotar que es contradictorio que Ganíctor repruebe a Homero por describir combates, y que al mismo tiempo para honrar la memoria de su padre, la festeje con un combate entre poetas, un esgrima de enigmas.

El autor del texto agrega dos epígrafes mortuorios sobre nuestros poetas que corroboran su estatuto agonístico. El primero dice así “La tierra de Minias guarda los huesos de Hesíodo quien siendo el más glorioso de los hombres probó su valentía en las contiendas de la sabiduría (ἀνδρῶν κρινομένων ἐν βασάνῳ σοφίης)”¹⁹⁵ (*Cert.* 250-255). El segundo epígrafe no desmerece al contrincante de Hesíodo. Se nos dice, “Este es el divino Homero que ponderó a la orgullosa Grecia con su bienhablada sabiduría (καλλιπεῖ σοφίῃ) y en especial a los argivos que arrasaron a Troya, la de murallas construidas por dioses” (*Cert.* 309-313).

Dentro del texto del *Certamen* se encuentra una referencia biográfica muy particular sobre la vida de Homero. Alcídamente afirma que Homero mismo consultó al oráculo de Delfos sobre su patria y la *pythia* contestó: “ἔστιν Ἴος νῆσος μητρὸς πατρίς, ἣ σε θανόντα δέξεται· ἀλλὰ νέων παιδῶν αἰνιγμα φύλαξαι [Es la isla de Íos patria de tu madre, la que te recibirá al morir, pero ten cuidado con el enigma de los jovencitos]” (*Cert.* 59-61). Esta referencia de dominio público, ha sido registrada por Heráclito, la tradición nos la ha heredado a través de un fragmento

¹⁹⁵ La noción βασάνῳ σοφίης es difícil de traducir. La voz βασάνῳ significa básicamente prueba, demostración, experimento, ensayo, es el proceso para mostrar una verdad, o el criterio para argumentar un fundamento, es establecer una piedra de toque, evidenciar una piedra filosofal. Al inglés se traduce como *Touchstone* (véase, *Homeric hymns, Homeric apocrypha, Lives of Homer*, Editado por Martin L. West, Harvard University Press, Pág. 345). Pero, también tiene el sentido de tormento, tortura, sufrimiento, suplicio, dolor, es una prueba corporal propia de una inquisición. Podría traducirse por «agonías», a su vez «agonías de la sabiduría». Dejamos la noción lacónica de «contiendas», en plural, puesto que probar una verdad para estos autores requiere de una forma de competencia, de desafío entre dos hombres, es al mismo tiempo un ataque y un debate, mostrando la capacidad de resistirlos y superarlos.

proveniente de *Las refutaciones de todas las herejías* (IX, 9, 5) de Hipólito el apologeta cristiano. Esta referencia también ha sido recogida por Aristóteles en una obra -hoy perdida- con el nombre de *Sobre los poetas* (8a) pero que ha sido rescatada por un compilador con el nombre de Plutarco en su texto *Sobre la vida y la poesía de Homero* (3-4). Giorgio Colli incluye ésta referencia del pseudo-Plutarco tanto en su compilación *La sabiduría griega* (7 [A 11]) como en *El nacimiento de la filosofía*.

Lo que se expresa en estas tres referencias es que Homero después de haber asistido a un certamen musical celebrado en Tebas, mientras iba caminando por una playa de Íos se encontró con unos jóvenes que remaban en una barca de pesca, pero al lanzar la red no pudieron sacar nada. Homero les pregunto si habían pescado algo. Pero, estos niños le contestaron con un enigma. El solo hecho de la enunciación tuvo que ser tomado por Homero, aún siendo simple e infantil el enigma, como un reto que no puede rechazar. La escena indica que Homero no iba solo, sino que lo seguía algún público. En la versión de Heráclito, el enigma es relatado como si se tratara de una cuestión elemental de conocimiento, e incluye el problema de caer en *engaño* frente a las cosas manifiestas.

Se equivocan los hombres –nos dice Heráclito- respecto del conocimiento de las cosas manifiestas (γνώσιν τῶν φανερῶν), como Homero, quien pasó por ser el más sabio de todos los griegos (Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων). A este, en efecto, lo engañaron (ἐξηπάτησαν) unos niños que mataban piojos (φθειρας) y le decían [lo que sigue es el enigma]: cuanto vimos y cogimos, a esos los dejamos; cuanto no vimos ni cogimos, a esos los llevamos (ὅσα εἶδομεν καὶ κατελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὐτε εἶδομεν οὐτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν)" (22 B 56)¹⁹⁶.

El movimiento del fragmento de Heráclito es elíptico, enuncia una cuestión que Homero tendría que responder ya que siempre es evidente cuando alguien se despioja. Pero, Heráclito omite varias cosas que el lector debe intentar poner de su parte para saber a qué se está refiriendo el enigma. Lo interesante es que Heráclito no se atribuye la autoría del enigma. Su creación se la adjudica a estos jóvenes. Heráclito solo lo reproduce.

Colli al leer el texto de Aristóteles se da cuenta que el comentario de Heráclito no es simplemente una curiosidad sacada de su imaginación. Colli

¹⁹⁶ *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Pág. 365. Héraclite, *Fragments*, Epiméthée Presses Universitaires de France, Pág. 113.

asegura que “La primera expresión poético mítica del acontecimiento narrado por Aristóteles, tiene que remontarse, por lo menos, al siglo VI a. C. (si no es que antes), ya que el fr. 56 de Heráclito presupone absolutamente esta narración (o una análoga), sin la cual su propia interpretación [la de Aristóteles] sería imposible”¹⁹⁷. Pero si la anécdota de este enigma es biográfica como se sugiere en el *Certamen*, el suceso debería datarse, por lo menos a principios del siglo VII. La anécdota que cuenta Heráclito refuerza el impacto que pudo tener el enigma en Homero; y Aristóteles lo narra como si fuera una noticia periodística, una nota biográfica, tal como sucede en el *Certamen*¹⁹⁸. Reproducimos el extracto tomado por Colli proveniente de las notas que conforman *La sabiduría griega*:

...[Homero] preguntó al dios quiénes eran sus padres y cuál era su patria; y el dios respondió así:

*Patria de tu madre es la isla de Íos, que a tu muerte,
te acogerá; pero guárdate del enigma de los jóvenes [αἴνιγμα].*

... [Homero] llegó a Íos. Allí, sentado en una roca, vio [ἐθεάσατο] a unos pescadores [ἄλιεῖς] que se acercaban a la orilla y quiso saber [ἐπόθητο] si habían pescado algo. Ellos, que no habían cogido nada, sino que solo estaban despiojándose, ante la falta de pesca [ἄπορίαν] le contestaron:

*Lo que cogimos dejamos, lo que no cogimos llevamos
[ὅσσ' ἔλομεν λιπόμεσθ', ὅσσ' οὐχ ἔλομεν φερόμεσθα].*

Aludían con este enigma [αἰνισσόμενοι] a que los piojos que habían podido coger los habían matado y los habían tirado, pero los que no habían podido coger los debían de llevar en los vestidos. Homero, incapaz de resolver el enigma murió descorazonado.¹⁹⁹

Hay que recalcar que tanto Heráclito como Aristóteles no están tomando en cuenta la posibilidad de que Homero sea ciego. Alcidamante lo testimonia en el *Certamen* (30-32) asegurándonos que al poeta lo llamaban Homero porque los

¹⁹⁷ Colli, *La sabiduría griega*, Pág. 447.

¹⁹⁸ En el texto de Alcidamante de Elea el enigma de los piojos quedó registrado hasta el final del texto. “Cuando acabó la fiesta, el poeta se embarcó hacia Íos, a casa de Creófilo, y allí vivía siendo ya viejo. Estaba sentado a la orilla del mar cuando unos jóvenes venían de pescar y según cuenta, él les pregunto: |«Cazadores de pesca marina, ¿Traemos algo?» |Y al responder aquellos: |«Cuanto cogimos lo dejamos y cuanto no cogimos lo llevamos encima». No entendiendo la respuesta, les preguntaba a qué se referían. Aquellos le dijeron que en la pesca nada habían logrado, pero que se habían despiojado y los piojos que cogieron los dejaron y los que no cogieron los traían en sus mantos. (*Cert.* 322-333)”.

¹⁹⁹ Colli, *La sabiduría griega*, Pág. 352-355. Y, Aristóteles, *Fragmentos*, Gredos, Pág. 253-254. La redacción es distinta en ambas traducciones, pero recoge el mismo fragmento.

eolios llamaban así a los ciegos. Además la tradición literaria ha divulgado la posibilidad de la ceguera de Homero puesto que en el *Himno a Apolo* se habla del poeta llamándole “Un varón ciego que vive en la rocosa Quíos” (HH III 172). Es presuntuoso que Heráclito desconozca a Homero como sabio tan sólo por no reconocer las cosas manifiestas (φανερῶν)²⁰⁰, asegurando que las ve. Aristóteles mismo reitera que Homero «vio» (ἐθεάσατο)²⁰¹ a los jóvenes, sin tener duda o escrúpulo alguno. Lo más seguro es que la compañía que traía Homero en la escena le hayan advertido de la presencia de los pescadores. En el *Certamen* jamás se registra que Homero «ve» a los jóvenes.

Ahora bien lo que sale a discusión a través del enigma es el estatuto de sabio imputado a Homero, puesto que según Aristóteles no logra responder el enigma. Incluso el mismo Heráclito dice con tono de burla que Homero ha pasado por ser “el más sabio de todos los helenos”, dando a entender que no debe llamársele sabio. Homero domina el lenguaje y sin embargo el enigma lanzado por unos niños se le sale de las manos. Cuando el poeta pregunta por la pesca de los jóvenes estos se limitan a decir *Lo que cogimos dejamos, lo que no cogimos llevamos*.

Sucedan tres cosas con este enigma: 1) el primer referente por el que pregunta Homero, difiere del que aparece en el enigma y el segundo sustituye al primero (peces/piojos), 2) el enigma solo aparece enunciado con verbos, pero aparecen de modo contradictorio (lo que cogimos/lo que *no* cogimos), 3) el segundo par de verbos (dejamos/llevamos) que apuntan al “referente” confirman que este no puede ser percibido por Homero; en principio porque él pregunta por los peces, pero también porque no está en posición de *ver* los piojos. No hay que dejar de apuntar que el enigma no tiene un sentido interrogativo, sino más bien se trata de una veloz respuesta. Homero no tiene manera de intervenir el enigma

²⁰⁰ Heráclito para atizar su inconformidad con Homero en el fragmento DK 22 B 42 proveniente de *La vida de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio (IX, 1) dice que “Ὅμηρον ἄξιον ἐκ ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι [Homero es digno de ser expulsado de las competiciones y azotado]”. Sentencia que no parece ser sacada tan solo de su imaginación. Es digno mencionar que de todos los fragmentos de Heráclito que se han recuperado, el DK 22 B 42 es el único en el que se menciona la noción de ἀγώνων. Todo parece indicar que Homero si era un competidor recurrente. Lo que es seguro es que Heráclito no pudo ser testigo de la vida Homero, puesto que al menos hay dos siglos de separación entre ellos.

²⁰¹ Se nota la mano de Aristóteles al establecer su redacción, ya que el verbo ἐθεάσατο significa de manera más precisa “contempló”, “teorizó” en el sentido aristotélico.

puesto que al ser una respuesta se cierra el juego. Todo este *agón* se rige por un movimiento contrario al del *Certamen* donde Homero podía contestar las preguntas de Hesíodo. Aquí ya no puede responder.

Según Colli, que ha retomado el fragmento proveniente de Aristóteles, el enigma debe ser respondido por Homero porque remite a un objeto racional, aunque este objeto permanezca acotado por verbos en direcciones contrarias. Para Colli, la ceguera de Homero no sería una excusa para no responder el enigma. Sin embargo, el enigma requiere de buenos ojos para suponer -en esta formulación de verbos contrapuestos- un objeto tal como los piojos. Colli deja muy clara esta exigencia del enigma para fundamentarse en un objeto racional. “Para el sabio, el enigma es un desafío mortal. Quien sobresale por el intelecto -dice- debe demostrarse invencible en las cosas del intelecto [...]. El enigma sigue siendo un peligro extremo, pero su terreno es exclusivamente un agonismo humano”²⁰².

Al final lo que ocurre con el enigma es una clara inversión de valores. Homero que debió de comportarse como un maestro que enseñaba el lenguaje a unos niños, terminó por mostrar un ingenio mucho menor que estos. El sabio se vuelve un niño que no comprende un enigma. A su vez unos niños inexpertos, mal educados, se vuelven sabios por usar un lenguaje de desafío. Finalmente Colli concluye que “el sabio derrotado en un desafío a la inteligencia dejar de ser sabio”²⁰³. En el texto del *Certamen* solo se nos dirá que Homero recordó que el fin de su vida se acercaba según la predicción délfica. De regreso a su casa en Íos se cayó de costado y falleció al tercer día. Alcídamente nos recuerda que se escribió el siguiente epígrafe en la tumba del poeta «Aquí cubre la tierra al hombre consagrado, ponderador de héroes, al divino Homero» (*Cert.* 336-7).

3.3 *Tales de Mileto σοφὸς*

Con Tales de Mileto propiamente inicia la saga de los σοφὸς. Tales ha pasado a la historia por ser el precursor de una nueva forma de pensamiento. Más exactamente habría que decir que de él procede lo que suele entenderse por σοφία, sabiduría. Siempre es el primero de los sabios en ser mencionado, sea en voz de Platón (*Prot.*

²⁰² Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Pág. 66.

²⁰³ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Pág.67.

343 a) o de Diógenes Laercio (*VFI* I 22). Se cree que vivió entre el 640 y el 548 a. C. Carlos García Gual se equivoca al pensar que Tales “representa un nuevo tipo de *sophós*”²⁰⁴. Previamente a Tales no existe un solo σοφός. Un σοφός es un hábil, un experto, un astuto, un ser instruido, un ser prudente incapaz de enloquecer, es el sabio en el sentido estricto de la palabra, no solo es un conocedor, sino es todo un filósofo de la naturaleza, un científico. Diógenes Laercio en su *Vida de los filósofos ilustres* (I, 39) agrega la noción πολύφροντίστω para reconocer a Tales como un hombre inteligente, lleno de preocupaciones, prudente e ingenioso.

Iniciar el conocimiento en las incógnitas de la física debió de ser para Tales un reto, un enigma que tuvo que enfrentar con su agónico lenguaje. Tales ha ganado el título de sabio por tres tesis. En su primer tesis, Tales postuló al agua como principio de todas las cosas. Aristóteles reconoce claramente esta afirmación en su *Metafísica* (983b 18-26) “Por lo que se refiere al número y a la especie de tal principio, no dicen todos lo mismo, sino que Tales, el introductor de este tipo de filosofía, dice que es el agua”. Aristóteles también puede documentar la segunda tesis importante de Tales. En *De Anima* (I, 5 411a), Aristóteles dice claramente que “el alma está mezclada en el todo, quizá de ahí Tales haya pensado que «todo está lleno de dioses»”.

También Tales es el primero que logró predecir un eclipse, asegurando claramente que este surge cuando la luna se interpone entre el sol y la tierra. Digámoslo con un experto en el tema. Según Plinio en su *Naturæ Historiarum* (II, 53): “El primero entre los griegos que investigó la causa de un eclipse fue el milesio Tales, quien predijo el eclipse de sol que se produjo durante el reinado de Aliates, en el cuarto año de la Olimpiada 48 año 170 [585 a.C.] desde la fundación de Roma”. Heródoto mismo parece constatar (*Hist. Clío* I 74) que el eclipse ocurrió durante el enfrentamiento entre Aliates y Ciaxares, dice que «el día se volvió noche en plena batalla». La predicción le ha dado a Tales una fama inédita, ya que ocurrió en plena guerra. Esta es la tercera tesis del experto.

Lo que llama nuestra atención es que Tales tuvo un papel político decisivo en su tiempo. Se trata de un hecho que pasa como anecdótico pero que refleja muy

²⁰⁴ Carlos García Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, Alianza, Pág. 51. De hecho, García Gual no aclara cuáles son los otros tipos de *sophós* previos a Tales.

bien el alcance de la sabiduría de Tales, la guerra es el escenario de la sabiduría en acto de Tales. Los persas bajo el mando de Ciro están a punto de invadir Grecia del lado de Jonia y el dirigente de la resistencia es el rey Creso. Heródoto cuenta (*Hist.*, Clío I 170) que “Antes de que Jonia fuera destruida surgió del milesio Tales, de ascendencia fenicia, esta propuesta eficaz: exhortó a los jonios a establecer una sede única para el Consejo (βουλευτήριον) de Teos, pues Teos se encuentra en medio de Jonia (μέσον εἶναι Ἰωνίης), y que los otros Estados (πόλιας) sin disminuir su población fueran considerados como distritos (δῆμοι)”. Se trata en todo caso de un sabiduría táctica, aquí Tales recomienda un Consejo central para todos los Jonios defendido por *demos*, pues ya están de cara a un conflicto armado.

Tales calcula que no cualquier relación va a funcionar en beneficio para el orden político al que pertenece, ahora predice mejor las consecuencias de un eclipse militar. Cuando Creso piensa en una alianza, Tales opta por el consejo más sabio. Diógenes Laercio puede respaldarnos en este contraste. Según el compilador “Parece que también supo tomar las mejores decisiones en los asuntos políticos (τοῖς πολιτικοῖς ἄριστα βεβουλευεῖσθαι). Pues cuando Creso solicitó a los milesios forjar una alianza (συμμαχία), Tales la impidió, decisión con la que terminó por resguardar al Estado (πόλιν) cuando Ciro ejerció su dominio (κρατήσαντος)” (*VFI I 25*). Con estos señalamientos podemos notar que el surgimiento de la sabiduría de Tales pende del agonismo griego, de un contexto en guerra.

Diógenes Laercio intenta reconstruir la historia de cómo Tales fue reconocido como sabio. La leyenda cuenta que unos jóvenes jonios alquilaron una red de pescadores milesios. Con ella encontraron un trípode que los pescadores comenzaron a disputarse. Para resolver la discusión decidieron hacer una consulta al oráculo de Delfos. El dios vaticinó: “ἔκγονε Μιλήτου, τρίποδος περὶ Φοῖβον ἐρωτας; τίς σοφίη πάντων πρῶτος, τούτου τρίποδ’ αὐδῶ [Descendientes de Mileto, ¿Preguntan a Febo sobre el trípode? A quien sea el primero en sabiduría, a ese le concedo el trípode]” (*VFI I 28*). Realmente Laercio hace esfuerzos importantes para reconstruir la leyenda puesto que Tales al tener el trípode lo mandó a otros candidatos hasta llegar a Solón, pero también Solón lo volvió a poner en circulación, hasta que finalmente llegó otra vez a Tales.

Sin embargo en otro relato que se refiere a la entrega del mismo trípode, Diógenes Laercio (*VFI I 32*) cuenta que fue forjado por Hefesto y después fue regalado a Pélope el día de su boda. Posteriormente, el trípode cayó en manos de Menelao, pero con el rapto de Helena también fue tomado por Paris. Se dice que Alejandro lo arrojó al mar de Cos para evitar que se multiplicaran las disputas. Después pescadores de Cos lo recogieron, pero lo remitieron a los pescadores de Mileto. Al no lograr un acuerdo entre las embajadas del gobierno de la isla de Cos y la embajada de Mileto entraron en Guerra (πολεμοῦσι). El conflicto dejó muchos muertos de ambos bandos, y para resolverlo pidieron la asesoría de un oráculo. Este ordenó que se entregará al hombre más sabio (σοφωτάτο). Ambos lados en consenso decidieron dárselo otra vez a Tales. Lo más interesante es el comunicado que dejó el oráculo, dice así:

οὐ πρότερον λήξει νεῖκος Μερόπων καὶ Ἰώνων,
 πρὶν τρίποδα χρύσειον, ὃν Ἥφαιστος βάλε πόντῳ,
 ἐκ πόλιος πέμψητε καὶ ἐς δόμον ἀνδρὸς ἴκηται,
 ὃς σοφὸς ἦ τὰ ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα

No cesará la discordia entre Méropes y Jonios,
 hasta que el trípode de oro que Hefesto arrojó al ponto
 lo saquen de la ciudad y llegue a la mansión de un hombre
 que sea sabio sobre el presente, el futuro y el pasado. (*VFI I 33*)

Según el oráculo, ahora los hombres que velan por el presente, el futuro, y el pasado ya no son los oradores guerreros de Homero, los que el poeta llama οἰωνοπόλων (*Il. I 69-70*), la institución religiosa los ha relevado del cargo y en su lugar ha colocado en esa misión a los sabios. Los agoreros homéricos ahora son sustituidos por otros expertos de guerra. El modelo de los griegos a seguir pasó del personaje de Aquiles a la persona de Tales²⁰⁵. Lo importante es desarrollar el conocimiento de lo que es, de lo que será y de lo que fue, y en quién mejor dejar esa exigencia que en un sabio astrónomo (σοφὸν ἀστρονόμημα, *VFI I 34*) experto en el pronóstico de eclipses. Para reafirmar esta relación entre el sabio y el conocimiento del tiempo, en el texto de Diógenes Laercio se le adjudica al mismo Tales un decisivo apotegma (ἀποφθέμα). Según Tales, “σοφωτάτον χρόνος· ἀνευρίσκει

²⁰⁵ De hecho no hay diferencia entre el verso de Homero (*Il. I 70*) y el último verso del oráculo de Cos que señala a Tales. Lo único que cambia es el sujeto; en Homero se señala a los agoreros, en el oráculo al sabio Tales.

γὰρ πάντα [Lo más sabio que existe es el tiempo, porque todo lo descubre]" (VFI, I 35). Se entiende que el tiempo que es sabio, solo puede ser conocido por un hombre igual de sabio. El σοφὸς es el nuevo encargado de los designios mandados por Apolo.

Un último relato de Diógenes Laercio cuenta que Tales era asediado constantemente por personas que le arremetían preguntas pues bastante retadoras. Es ahí donde se nota mejor la dureza del lenguaje de desafío. No parece que todas las preguntas se hayan hecho en la misma ocasión, pero lo que muestran es la capacidad de responder de Tales una vez que es desafiado:

Tales dijo que no había diferencia entre la vida y la muerte. "Entonces ¿Por qué no te mueres tú?", le pregunto uno. Tales contestó: «Porque no hay diferencia». A quien le preguntaba ¿qué fue primero, la noche o el día?, contestaba: «La noche es anterior por un día». Le preguntó uno, ¿si el hombre que cometía una injusticia podía pasar inadvertido a los dioses? «Ni siquiera el que la piensa», respondió. [...] A la pregunta ¿qué es difícil?, dijo: «τὸ ἑαυτὸν γινῶναι [Conocerse a sí mismo]». Y ¿qué es fácil?: «Aconsejar a otro». ¿Qué es lo más agradable?: «τὸ ἐπιτυχάνειν [Acertar]». [...] ¿Cómo viviríamos de la mejor manera y más justa?: «Si no hacemos lo que censuramos a los demás». ¿Quién es feliz (εὐδαίμων)?: «ὁ τὸ μὲν σῶμα ὑγιής, τὴν δὲ ψυχὴν εὐπορος, τὴν δὲ φύσιν εὐπαιδευτος [quien mantiene su naturaleza bien educada para procurar un cuerpo sano y una mente sagaz]» (VFI I 36-37)²⁰⁶.

Como se puede apreciar, lo que existe detrás de este resorteo de preguntas y respuestas es el proyecto ético y educativo de la sabiduría de Tales. Hay que notar que no se pierde el escenario de pugna para que surjan estos preceptos de vida. El sabio cuando se le presiona en cuestiones de sabiduría contesta con sencillez,

²⁰⁶ La noción εὐπορος llama nuestra atención. Carlos García Gual traduce τὴν δὲ ψυχὴν εὐπορος como "el espíritu bien dispuesto" (VFI, Alianza, Pág. 51). Pero la noción puesta así es confusa. El vocablo εὐπορος viene de πορος. πορος significa paso, pasaje, calle, puente, camino, río, es "un medio para un fin", es un recurso, un remedio, un ingreso. La noción πορος puede venir de dos verbos πορεύω y πορεῖν. πορεύω, dependiendo del contexto, significa llevar, transportar, viajar, conducir, enviar, alejar, atravesar, pasar, venir, entrar y salir. πορεῖν significa procurar, cuidar, administrar, dar, realizar, cumplir, causar, entregar, confiar, traer, proporcionar. Bajo la noción πορεῖν se podría traducir τὴν δὲ ψυχὴν εὐπορος como "el alma bien cuidada", "la mente bien procurada", "el espíritu bien encausado", etc. A su vez con el verbo πορεύω, la misma oración puede ofrecernos otras muestras, así "la mente bien llevada", "el alma bien conducida", "el espíritu bien procurado", son posibles traducciones. εὐπορος parece tener ambas acepciones. La palabra εὐπορος sola significa tanto fácil de pasar, de realizar, de hacer, como accesible, practicable, manejable, que se deja administrar. Pero también tiene el contenido semántico de favorable, de ventajoso, cuidadoso, diestro, hábil, experto, bien provisto, abundante en recursos, bien acomodado, pudiente, también listo, astuto, eficaz. εὐπορος parece otra noción más con la que Homero podría haber descrito a Ulises.

respuestas concisas y con preceptos a seguir. Además define una idea de felicidad que estará al alcance de Heráclito y Sócrates. Se trata de una noción que ambos reclamarán como propia. Según Laercio, de Tales es el precepto ético «τὸ Γινῶθι σαυτὸν [Conócete a ti mismo]» (VFI I 40), el que se volverá el objeto a perseguir de la sabiduría y de la filosofía. Incluso mantendrá una relación entre el sabio y su naturaleza, que se volverá obligatoria para los filósofos del futuro. Platón asegurará que el proverbio fue cincelado en el recinto de Delfos, después de que los siete sabios la consensaron –de viva voz– como principio de la sabiduría (κοινῆ ξυνελθόντες ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν νεῶν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὕμνοῦσιν, *Γινῶθι σαυτὸν*, *Prot.* 343b).

Diógenes Laercio cuenta que Tales falleció disfrutando de un certamen gimnástico (ἀγῶνα... γυμνικὸν) cansado, viejo, sediento, alrededor de los 80 años. Puede suceder que se piense que la vida de Tales no tuvo algún otro agonismo más que el de ser un espectador el día de su muerte. Lo que nosotros no podemos negar es la presencia del agonismo tanto en su vida como en su muerte, ya que según el mismo Tales no hay diferencia entre la una y la otra. Lo que es seguro es que su sabio lenguaje aún nos exige resolver el enigma de conocernos a nosotros mismos.

3.4 *Solón de Atenas y las incógnitas de la política*

En Solón se conjugan sabiduría, poesía y política. No hay duda de que Solón es un sabio. Platón incluye al poeta en su lista de los siete sabios llamándole Σόλων ὁ ἡμέτερος, nuestro Solón (*Prot.* 343a). Solón mismo en su poesía al reconocer a los hombres ἀγαθός, los rectos, los firmes los reconoce como los διδαχθεῖς, es decir los instruidos en las artes de Atenea y Hefesto; son los δαεῖς, los iniciados en los dones

de las musas olímpicas y son los ἱμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος, es decir son expertos precisos en la amada sabiduría (D 1, 49)²⁰⁷, claramente estos son poetas.

Quizá por esta relación existente entre la poesía y la política, Heródoto ubica a Solón dentro de los σοφισταὶ (*Hist.*, Clío I 29), mas el término suele traducirse como «sabios». Aunque hoy no figura en las antologías de los filósofos presocráticos, Diógenes Laercio no dudó en incluir a Solón dentro de su texto *Vidas de los filósofos ilustres* (I 45-67). Plutarco (*Solón* III 4-5) un poco más entusiasmado asevera que la filosofía (Φιλοσοφίας) de Solón fue cultivada en el dominio de la ética (ἠθικοῦ), la política (πολιτικόν), y en el terreno de la teoría (θεωρία) como la mayoría de los sabios de su época; y, asegura que a la sabiduría que defiende Solón debe considerársele indudablemente como la virtud propia del hombre de Estado (τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς τοῦνομα τῆς σοφίας). El mismo Plutarco comenta que Solón, a pesar de que su familia se dedicaba al comercio de ultramar, hacía sus viajes con el objeto de adquirir experiencia, y ampliar su cultura más que para enriquecerse (πολυπειρίας ἔνεκα μᾶλλον καὶ ἱστορίας ἢ χρηματισμοῦ πλανηθῆναι τὸν Σόλωνα), pues se consideraba abiertamente un amante de la sabiduría (σοφίας μὲν γὰρ ἦν ὁμολογουμένως ἐρατῆς), ya que esperaba “γηράσκειν αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος [envejecer aprendiendo muchas cosas]”. De hecho, Plutarco reporta que Solón gastó su riqueza en obras de beneficencia (τὴν οὐσίαν τοῦ πατρὸς ἐλαττώσαντος εἰς φιλανθρωπίας, *Solón* II, 1-2). La sabiduría de Solón pone un pie en el sendero de la filantropía.

Solón como sabio vivió varios momentos agonísticos en su vida, y su lenguaje responde a los problemas, a los enigmas que se le iban presentando. Como poeta, la sabiduría de Solón está ligada al lenguaje. Según una carta de Pisístrato recogida por Diógenes Laercio, Solón decía que “τὸν μὲν λόγον εἶδωλον εἶναι τῶν ἔργων [la palabra es la imagen de las acciones]” (*VFI* I 58). Con tal afirmación al menos es claro que Solón como poeta y político sabía lo que decía y lo que hacía, ya que lo primero era un reflejo de lo segundo. El sabio lo *es* en lo que dice y en lo que hace, es todo un *agonistés*.

²⁰⁷ Véase, Juan Ferraté, *Líricos griegos arcaicos*, Acantilado, Págs. 70-71

Solón es originario de la isla de Salamina ubicada al sur de Eleusis, y al sureste de Atenas. Vivió entre el 640 y el 560 a. C., y fue contemporáneo de Tales de Mileto. Hacia el 612 a.C. Megara gobernaba Salamina. Plutarco (*VS*, VIII y ss.) cuenta que los atenienses ya estaban muy cansados de la disputa por Salamina y habían promulgado una ley prohibiendo, bajo pena de muerte, que nadie tenía facultades para proponer por escrito o de palabra que se pudiera recuperar Salamina. Pero, Solón al ver que muchos jóvenes estaban entusiasmados por hacer la batalla tramó un pretexto para motivar a los estrategas atenienses. La sabiduría de Solón tiene una dimensión claramente estratégica y no teme *recurrir al engaño*, ya que busca el regreso de Salamina al protectorado de los atenienses. Solón para irrumpir en el ágora hace correr el rumor (λόγος) de que ha perdido la razón y se ha vuelto loco (ἔσκήψατο μὲν ἔκτασιν τῶν λογισμῶν / παρακινήτικῶς ἔχειν αὐτόν), se ha colocado un gorro para mostrar los cuidados de su decaimiento²⁰⁸, y en medio de la plaza pública el poeta, como si estuviera poseído por un mandato divino, comienza a recitar su ποίημα Σαλαμῖς, su poema *Salamina* para incitar a los atenienses a recuperarla. Cuando terminó con estos versos: “Vayamos a Salamina, a luchar por la isla añorada y a quitarnos de encima esta vergüenza” (2[D2])²⁰⁹, los ciudadanos le aplaudieron. Finalmente, Solón los había animado a obedecer sus palabras (παρορμῶντος πεισθῆναι τῷ λέγοντι). El sabio aún fingiendo locura se hace obedecer.

Es claro que Solón persuadió a los atenienses para que su isla natal fuera recuperada. Los atenienses derogaron la ley y otra vez reiniciaron la guerra (τοῦ πολέμου, *VS* VIII), ya bajo la comandancia del sabio (προστησάμενοι τὸν Σόλωνα). Para la batalla se le hace llamar a los mejores hombres de la *polis*, a los κρατίστους. Los atenienses inmediatamente hicieron los preparativos para la recuperación, sobre todo los de orden religioso, como sacrificios. Solón que es el gran motivador de la hazaña, no se queda atrás. Plutarco cuenta que el poeta fue a Delfos para hacer una consulta, y ahí el dios le dio un oráculo que a pesar de tener un tono

²⁰⁸ También Diógenes Laercio (*VFI*, I 46) reporta la treta tramada por Solón.

²⁰⁹ Juan Ferraté, *Liricos griegos arcaicos*, Pág.75. Plutarco cita los dos primeros versos en el mismo pasaje (*Vida de Solón*, VIII) “Vengo como un Heraldo desde mi amada Salamina, no por orden del canto de mis palabras, sino para convocar al ágora”. También véase la edición de Bernadotte Perrin, *Plutarch's Lives*, Vol. II, Harvard University Press, London, Pág. 423.

sentencioso y de orden, también goza de una expresión claramente enigmática: “ἀρχηγούς χώρας θυσίαις ἥρωας ἐνοίκους Ἴλασο, τοὺς κόλποις Ἀσωπιάς ἀμφικαλύπτει, οἱ φθίμενοι δέρκονται ἐς ἠέλιον δύνοντα [Aplaca con sacrificios a los héroes tutelares del país que allí habitan, a los que en su seno esconde la tierra Asopíade, y que, muertos, miran hacia el sol poniente]” (VS IX, 1). Solón tiene que enfrentar un enigma lanzado desde Delfos. Solón entiende el oráculo y decide hacer sacrificios a los héroes Perifemo y Cicreo, respetando la institución delfica. Solo le queda encarar la lucha armada.

Plutarco cuenta dos versiones sobre cómo los megarenses fueron derrotados por los atenienses. En ambas, el papel del sabio es determinante para llevar a la victoria a los segundos. En la primera versión, la tradicional, nos dice el historiador (VS VIII) que Solón mandó una nave con las mujeres atenienses para celebrar honores a la diosa Deméter. Ordenó a un hombre de su confianza (ἄνδρα πιστόν) que fingiera ser un desertor (προσποιομεύνον αὐτόμολον εἶναι) y les aconseje (βούλονται) a los megarenses apoderarse de la nave con las mujeres cuanto antes. Pero Solón ya había tramado una sorpresa. En la barca Solón ha introducido a los efebos vestidos con ropas femeninas y armados con puñales para que bailen y jueguen con los megarenses hasta que los enemigos lleguen a tierra firme. Ahí, ya que los megarenses quedan persuadidos (πεισθέντες οἱ Μεγαρεῖς ἄνδρας) por el pseudo-desertor, y engañados por apariencias femeninas (ὑπαχθέντες οἱ Μεγαρεῖς τῇ ὄψει) de los soldados y pensando que solo acribillarían a mujeres, no se alejaron sino que se mantuvieron juntos sin que ningún megarense se fuera. Una vez que los megarenses están totalmente confiados, los soldados atenienses empuñaron sus dagas y comenzaron el ataque hasta que los derrotaron a muerte (ἀπολέσθαι). Después, la ocupación de Salamina fue inmediata.

En la segunda versión -cuenta Plutarco (VS IX)- que después de consultar en Delfos al oráculo, Solón reclutó 500 atenienses para que esperaran a los enemigos (τῶν πολεμίων) en el mar, mientras los megarenses se distraen con reportes sin fiabilidad (οὐδὲν βέβαιον). El ejército de tierra ya está preparado para atacar y Solón desarrolla una estrategia que le resulta eficaz. Los megarenses mandan una nave para observar a los atenienses, y cuando se acercó lo suficiente fue tomada por Solón capturando a la tripulación. En ese momento Solón decide tomar la

delantera y ordena que una flota, de manera sigilosa, casi escondiéndose (ὡς ἂν ἐνδέχεται μάλιστα κρύπτοντας ἑαυτούς), con los atenienses mejor calificados, se dirija hacia la ciudad para tomarla. En tierra Solón mismo ahora comanda al ejército y ordena hostilidades contra los megarenses. Mientras los atenienses y megarenses se batían en armas (μάχης), la nave que previamente ha mandado ya se apodera de la ciudad. Los megarenses nada pueden hacer, ya que han perdido la ciudad, y el ejército ateniense está por vencerlos en tierra. Solón ha ganado la batalla.

Una vez terminada la confrontación, el sabio Solón decide no ejecutar a los megarenses. Por el contrario, Plutarco reporta que a cuantos no murieron en la batalla Solón los dejó libres mediante un pacto de no agresión (καὶ ὅσοι μὴ διεφάρησαν ἐν τῇ μάχῃ, πάντας ὑποσπόνδους ἀφῆκεν, VS IX, 7). Y para respetar al oráculo de Delfos, y en gran medida para atender el enigma que se le ha lanzado decide hacer los funerales a los soldados megarenses caídos en batalla, enterrándolos como es su costumbre, es decir colocando los cuerpos con la mirada dirigida hacia sol poniente, el ocaso, el occidente (πρὸς ἑσπέραν, VS X)²¹⁰. Diógenes Laercio agregará que la recuperación de Salamina no fue tramada tan solo por darse el lujo de la violencia, sino por justicia (μὴ δοκοίη βία μόνον, ἀλλὰ καὶ δίκη τὴν Σαλαμῖνα κεκτηῖσθαι, VFI, I 48).

Ahora bien, se nos puede preguntar ¿Por qué es enigmático el oráculo que se le ha comunicado a Solón? Pensamos que lo es, ya que Solón está atendiendo dos órdenes religiosos diferentes con su sabiduría, el de Delfos ya que lleva a cabo los sacrificios en honor de los héroes tutelares, y el de los megarenses al hacer los funerales de los soldados caídos en la batalla. Es muy posible que ni los atenienses, ni los oriundos de Salamina tengan por costumbre ofrecer funerales a sus adversarios. Y Solón decide encarar el enigma y respetarlo, incluso en contra de lo que estipulan el gobierno ateniense. Solón es sabio incluso reconociendo y dando honores a los adversarios caídos, vencidos, lo es incluso en dos relatos diferentes.

²¹⁰ Diógenes Laercio también reporta (VFI I, 48) esta decisión, pero lo cuenta en un sentido inverso, asegura que Solón mostró a los megarenses que los cadáveres de los caídos estaban colocados hacia oriente como es costumbre entre los atenienses. Pero el reporte de Diógenes Laercio no parece seguro, ya que Solón más bien quiere terminar el conflicto en los mejores términos con los megarenses. Colocar en las tumbas a los soldados megarenses a la manera en la que lo hacen los atenienses parece una decisión sumamente escandalosa. El reporte de Plutarco parece más plausible.

Un poco después, el mismo Plutarco (VS X) cuenta –con cierta sorpresa– que una vez que los lacedemonios son mediadores y arbitros (διαλλακτὰς καὶ δικαστὰς) del conflicto (πολέμῳ), ya que los megarenses lo han solicitado y los atenienses lo han aceptado, todo favoreció para que Solón pudiera introducir dos versos en la *Iliada* de Homero en el canto II conocido como «Catalogo de naves», en honor de la resistencia de Solón, la Σόλωνι συναγωνίσασθαι²¹¹.

Con el éxito de la expedición, y su patriotismo por Atenas, le valieron a Solón el apoyo necesario para su carrera política. Después de la incorporación de Salamina al protectorado de Atenas, Solón formalmente se vuelve ciudadano ateniense, pero como meteco, aunque goza de plenos derechos de ciudadanía. En la *Constitución de los atenienses*, Aristóteles elogia a Solón por ser un hombre que luchó contra el régimen oligárquico que imperaba en Atenas ya que se permitía que los ricos esclavizaran a los pobres. Según el filósofo, Solón pugó por un régimen democrático, y se volvió el δήμου προστάτης, el jefe del partido del pueblo (CA II 2)²¹². Rápidamente ambos partidos –el oligárquico y el democrático–, se amarraron en armas. Pero, como ninguno lograba imperar, ambos terminaron por acordar que Solón fuera διαλλακτὴν, es decir árbitro, pacificador del conflicto; y ἄρχοντα (arconte), cargo con el que le encomendaron escribir la πολιτεία de Atenas (CA V 2). Solón es pues el sabio que puede limitar el agonismo de la guerra.

Heródoto con respecto a la creación del nuevo orden ateniense anota la locución «Ἀθηναίοισι νόμους... ποιήσας», que significa “habiendo creado las leyes de los atenienses” (*Hist.*, Clío I 29), en la que se pone de manifiesto que el trabajo legislativo en la Grecia arcaica pertenece al orden de la poesía. Solón como sabio es un νομοθέτης, un legislador y con la nueva constitución es δημοκρατίαν καταστήσαι, es decir el instaurador de la democracia (*Pol.* 1273 35-41)²¹³. La norma griega tiene un origen poético. Legislar el orden político es una actividad regida por la

²¹¹ El verbo griego συναγωνίσασθαι es derivado de la noción ἀγών. Significa combatir con, contender, competir, disputar, argumentar, aseverar contra, pero también tiene la acepción de ayudar, socorrer, cooperar, coadyuvar, apoyar, compartir la suerte de, y, la que nos parece más importante, resistir. En griego, la resistencia es agonística.

²¹² También, Isócrates, 15. 232.

²¹³ En la *Constitución de los atenienses* (XLI, 2) Aristóteles reitera que con Solón comienza propiamente la democracia, Σόλωνος, ἀφ' ἧς ἀρχῆ δημοκρατίας ἐγένετο.

sabiduría de la poesía lírica. Prueba de ello es la creación del poema *Eὐνομία* (D 3 30-39) donde Solón confiesa:

Mi alma me presiona para enseñarles a los atenienses
que el mal gobierno (δυσνομία) le trae constantes desdichas al pueblo,
y que el buen gobierno (εὐνομία) instituye el orden (εὐκόσμη) y el equilibrio (ἄρτια);
en la mayor de las veces detiene con grilletes a los injustos,
lima las asperezas, modera los excesos, limita los abusos,
también corta de tajo los brotes de un naciente desastre,
rectifica las sentencias equívocas, y los actos soberbios
detiene, tranquiliza los ánimos de la disensión (διχοστασίης)
y calma la cólera de las terribles rivalidades (ἔριδος). Es en el buen gobierno
donde todos los asuntos humanos son justos con sabiduría (πινυτά).

En un yambo retomado de la *Constitución de los atenienses* de Aristóteles, Solón agregará los objetivos de su poesía legislativa: “θεσμους ὁμοίως τῷ κακῷ τε κάγαθῷ εὐθείαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην, ἔγραψα [Escribí leyes que preservaran la igualdad entre el pobre y el rico, en concorde justicia para cada uno]” (CA XII 4). La escritura del sabio es la norma del comportamiento en sociedad.

Solón provenía de la clase media ateniense. Aristóteles lo testimonia así: “Solón era, por nacimiento (φύσει) y por reputación (δόξη), uno de los primeros; y por la hacienda (οὐσία) y por sus ocupaciones (πράγμασι), uno de *la classe moyenne* (τῶν μέσων)” (CA V 3)²¹⁴. Según Aristóteles, Solón es reconocido por ser el liberador del pueblo, pero en sentido estricto la esclavitud siguió existiendo en Grecia. Lo que hizo dentro del nuevo orden es que derogó la norma que faculta que el pago de préstamos se realice a través de tomar en fianza a las propiedades o a la persona misma, es decir la *σεισάχθεια*, la *sisactía*²¹⁵. Orden con la que impidió que la esclavitud se expandiera por causa de tener deudas. El logro democrático de Solón

²¹⁴ También en Plutarco (*Vida de Solón*, XVI) dice que Solón pertenece a la clase media (μέσος). Solo bastará aclarar que cuando se dice que Solón pertenece a los de la clase media se refiere más bien al derecho de ciudadanía que lo faculta para hablar en medio del consejo en el ágora, y no porque tenga entre los griegos una cantidad de ingresos promedio.

²¹⁵ Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, VI 1, 2; XII 4. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, I 45. Plutarco, *Vida de Solón*, XV. No hay una traducción exacta, ni un concepto muy definido para el término *σεισάχθεια*, a veces se traduce como descarga, remoción de cargas, es una cancelación de deudas, liberación de intereses, era una disposición realmente totalitaria porque no aceptaba la pena de prisión ni la posibilidad del destierro.

consiste en que estableció el proceso para que todos los cargos políticos, las magistraturas, fuesen ocupados por elección o por sorteo²¹⁶.

El arcontado del sabio duró del 594 al 593 a. C. a lo mucho dos años. Aristóteles nos recuerda que con la promulgación del nuevo orden político quedaron abolidas las disposiciones expedidas por Dracón, excepto las que sancionan el asesinato (φονικῶν). La *polis* fue dividida a su vez por cuatro tribus a la que le correspondía a cada una cuatro reyes, de ahí que existieran en Atenas 16 φυλοβασιλεῖς, es decir 16 delegados, y creó el consejo de los cuatrocientos, a los que les correspondía 100 para cada tribu. También Aristóteles dice que Solón dispuso que el consejo del Areópago se volviera el guardián de las leyes (Ἄρεοπαγιτῶν ἔταξεν ἐπὶ τὸ νομοφυλακεῖν), del mismo modo en que ya era inspector (ἐπίσκοπος) de la constitución. Así mismo, el Areópago tendría la facultad de corregir a los delincuentes con plena soberanía para establecer sanciones y castigos.

Pensando en aquellos que no estuvieran de acuerdo con el régimen democrático Solón promulgó la νόμον εἰσαγγελίας περὶ δήμου συνισταμένους ἔκρινεν, la ley de denuncia por conspiración contra el pueblo, con pleno derecho para juzgar los casos. Para completar esta ley, si la ciudad quedaba dividida por la discordia civil, y había ciudadanos que no tomaban parte de la situación por desinterés o indiferencia, Solón -temiendo que esta apatía diezmará el orden civil- decretó la ἄτιμία, es decir la privación de derechos, que tenía una aplicación inmediata (CA VIII 1-5). Una vez que el gobierno democrático quedó constituido, Solón al temer que el pueblo por su voto se adueñe del gobierno, también incluyó en la legislación el derecho de apelación ante el tribunal (δικαστήριον ἔφεσις), para que el pueblo no prevalezca por arriba de los individuos.

Según Aristóteles dado que molestaban a Solón haciéndole consultas y críticas sobre el nuevo régimen decidió irse de viaje durante diez años “pues creía que no era justo que por estar presente interpretase a su modo las leyes, sino que esperaba que cada quien cumpliera lo que estaba escrito” (CA XI 1). Heródoto cuenta -en otra versión- que Solón decidió irse para no verse en la necesidad de

²¹⁶ La nueva ley ordenaba que las magistraturas fueran sorteables (CA V). En la *Política* (1281b 31-35), Aristóteles agregará que se le asignó al pueblo la función de *elegir* las magistraturas y se impidió que estas intentaran gobernar individualmente.

derogar las leyes que había creado. Para que las leyes se mantuvieran, Solón celebró un contrato, un juramento (ὄρκιοισι) con los atenienses para que el comportamiento de los ciudadanos fuera acorde a las leyes y fueran respetadas durante su ausencia. También Solón prometió que a su regreso haría las reformas necesarias para procurar el orden, ya que no creía que los atenienses estuvieran capacitados para hacer las reformas por ellos mismos (*Hist. Clío I 29*). Diógenes Laercio cuenta otra historia, según el antologista “τοῦ δὴ λοιποῦ προσεῖχον αὐτῷ ὁ δῆμος καὶ ἡδέως κἄν τυραννεῖσθαι ἤθελον πρὸς αὐτοῦ [el pueblo se le había sometido y deseaba de buen ánimo ser gobernado por él como tirano]” (*VFI I 49*). Pero Solón rechazó el ofrecimiento y en ese momento decidió irse de viaje, pues temía que el mismo se volviera el tirano de Atenas.

El reconocimiento de la sabiduría de Solón no se hizo esperar. Heródoto nos recuerda que dentro de sus viajes Solón fue a Mileto y el rey Creso lo reconoció como un *Ξεῖνε Ἀθηναῖε*, un huésped ateniense, ya que lo había antecedido la gran fama de su sabiduría (σοφίης) y sobretodo porque con sus observaciones había adquirido una gran cantidad de conocimientos (φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης, *Hist. Clío I 30*), en materia política. Plutarco también anota el encuentro del poeta con el rey Creso que lo reconoce por su magnanimidad, su gran prudencia y su sabiduría (μεγαλοφροσύνης καὶ σοφίας, *VS XXVII*). Pero, Solón tuvo que continuar dado que Creso le exigía continuamente elogios que el sabio no pudo consentir.

La salida de Solón de la *polis* ateniense fue un verdadero problema. Aristóteles dice que al quinto año sin el sabio, los atenienses se mantuvieron sin arconte, pero una vez elegido Damasias este ejerció el cargo por poco más de dos años y fue expulsado violentamente del poder. A partir de la estructura democrática los atenienses decidieron cambiar las cosas, y eligieron diez arcontes, y cinco eupátridas. Estos gobernaron por poco más de un año. Pero siguieron las pugnas por el arcontado. En estos ajetreos se formaron tres partidos. Primero estaban los de la costa, ricos por ser comerciantes de ultramar, presididos por Megacles quien pretendía un gobierno moderado. Después se encontraban los de la llanura que estaban dirigidos por Licurgo quien defendía abiertamente la oligarquía. Finalmente aparecen los de la montaña quienes parecen ser los más democráticos, estaban representados por Pisístrato, el amigo y rival de Solón que

también fue un sabio. En el enfrentamiento con Pisístrato podemos ver mejor el lenguaje agonístico de Solón, ya que claramente es una guerra (στασιάζοντες) entre sabios.

Aristóteles (CA XIV) nos cuenta que la disensión entre Solón y Pisístrato tiene por motivo el quedarse con la magistratura de arconte, ya que con ella realmente se ejerce el poder. Se dice que Pisístrato –aún considerado demócrata- se hirió a sí mismo²¹⁷ y con engaños persuadió al pueblo (συνπείσει τὸν δῆμον) de que se le asignara una guardia personal, ya que había sido atacado por sus adversarios. Este grupo de seguridad se conoció como los maceros (κορυνηφόρους), ya que en lugar de tener lanzas, como ocurre con la corte de los reyes, traían mazos de madera. Con este grupo Pisístrato intenta un golpe de Estado, se fue contra el pueblo y tomó la Acrópolis. Pero, Solón se dio cuenta de los propósitos del candidato a arconte y les dijo a los presentes “ὅτι τῶν μὲν εἶη σοφώτερος, τῶν δ’ ἀνδρειότερος· ὅσοι μὲν γὰρ ἀγνοοῦσι Πεισίστρατον ἐπιτιθέμενον τυραννίδι, σοφώτερος εἶναι τούτων ὅσοι δ’ εἰδότες κατασιωπῶσιν, ἀνδρειότερος [Soy más sabio que unos y más valiente que otros. Más sabio que los que no comprenden que Pisístrato aspira a la tiranía y más valiente de los que sabiéndolo se callan por temor]” (CA XIV, 2)²¹⁸.

Realmente Solón se esmera en sus palabras para prevenir al pueblo ateniense de la tiranía, incluso se juega su reputación de sabio en ello. Pero no impactó en nadie (οὐκ ἔπειθεν). Pisístrato tomó el poder y –según Aristóteles– “διώκει τὰ κοινὰ πολιτικῶς μᾶλλον ἢ τυραννικῶς [regía los asuntos comunes más como ciudadano que como tirano]” (CA XIV 2). El gobierno de Pisístrato duró seis años en un primer período. Aristóteles asegura que después gobernó en un segundo lapso en el que fue posible la paz, ya que desarmó al pueblo, y logró afianzar mejor su gobierno (δήμου τὰ ὄπλα κατεῖχεν ἤδη τὴν τυραννίδα βεβαίως, CA XV 3).

En ambos períodos, el nuevo rey gobernó con las leyes que había creado Solón. Diógenes Laercio en una de las cartas destinada a Solón confirma esta decisión de Pisístrato “he dispuesto que se gobierne según las leyes que tú [Solón]

²¹⁷ También, Plutarco, *Vida de Solón*, XXX.

²¹⁸ También, Diógenes Laercio, *VHI*, I 49. Plutarco, *Vida de Solón*, XXX. Sobre la declaración de Solón, las tres redacciones son diferentes, pero remiten al mismo hecho.

estableciste para los atenienses, así están mejor gobernados que durante la democracia” (VFI I 53). La sabiduría legislativa de Solón fincó futuro incluso en sus detractores. Quizá Solón ya había ganado la pugna por el arcontado mucho antes que su amigo se rebelara. Solón no volvió a regresar a Atenas, ya que él había asegurado la igualdad política en Democracia y no estaba dispuesto a aceptar la tiranía vigente (VFI I 67). Lo cierto es que nunca volvió a confiar en su amigo y rival en sabiduría Pisístrato.

Solón tenía la idea de que la vida de los hombres se dividía por periodos de siete años. ¿En qué periodo de la vida se alcanza el más alto designio al que se puede aspirar? Realmente para los jóvenes puede ser desalentadora la respuesta, ya que para Solón será hasta los 63 años, que entonces, “ἔτι μὲν δύνανται, μαλακώτερα δ’ αὐτοῦ πρὸς μεγάλην ἀρετὴν γλῶσσά τε καὶ σοφίη [Con la madurez de nuestras fuerzas, aunque aparezcan nuestras debilidades, nos acercamos a la mayor perfección en la lengua y en la sabiduría]” (D 19, 15-16). Diógenes Laercio asegura que Solón falleció en Chipre a los 80 años, se dice que en su testamento exigió que sus huesos fueran llevados a Salamina y sus cenizas esparcidas en el mar. Plutarco dirá que una vez quemado el cadáver sus cenizas más bien fueron esparcidas a lo ancho de la misma Salamina (VS XXXII). Finalmente Laercio se adjudica un epigrama en honor del sabio, según el cual una vez que las brazas devoraban el cuerpo de Solón “su alma en seguida ascendió al cielo, y como acto de bien estableció sus leyes, ligera carga para los ciudadanos” (VFI I 63).

3.5 *Cleobulina de Lindos, αἰνιγμάτων ποιητής*

«Τὴν σοφὴν ἔφη ἰ καὶ περιβόητον ἀγνοεῖς Εὐμητιν [¿No conoces a la sabia y famosa Eumetis?]]» Esta es la pregunta con la que Plutarco en su texto del *Banquete de los siete sabios* (3) introduce a la Hija de Cleobulo, un sabio. Tenemos pocos datos sobre la vida de la hija de Cleobulo. Plutarco nos ofrece un retrato de ella en medio del banquete de sabios. Según Plutarco el banquete se celebró en la casa de Periandro, y cerca del pórtico donde se encontraba Anacrisis (ambos sabios) estaba jugando una jovencita que con toda libertad (ἐλευθεριώτατά) se acercó a Tales de Mileto, este la interpeló y le dijo de manera provocadora: «Embellece de tal forma a nuestro

huésped (ξένον), que no parezca, a pesar de ser muy civilizado (ὄπος ἡμερώτατος), un hombre terrible y salvaje». ¿Por qué Tales podría verse así frente a esta jovencita?

Diógenes Laercio nos cuenta en su compilación que Cleobulo ha educado a su hija de manera muy especial. Le decía junto a su auditorio “Ἀμουσία τὸ πλεόν μέρος ἐν βροτοῖσι, λόγων τε πλῆθος· ἀλλ’ ὁ καιρὸς ἀρκέσει. φρόνει τι κεδνόν. μὴ μάταιος ἄχαρις γινέσθω [Entre los mortales domina la conversación sin sentido, y el razonamiento vulgar; pero, con oportunidad podrás destacarte. Piensa algo noble. Procura no ser insolente, ni ingrato]” (VFI I 91). Con estas palabras parece que Cleobulo ha orientado la educación de la bella Eumetis para que su acercamiento a la sabiduría esté equilibrado por un pensamiento noble. El nombre Eumetis significa la de buena inteligencia, la de correcta sabiduría, así se llamaba Cleobulina. El nombre de Cleobulina roza la misma μητις con la que los griegos podrán reconocer a Zeus, a Atenea y a Ulises.

Realmente Cleobulo no distinguía entre niñas y niños, el sabio asume que hay que educar a las mujeres en el pensamiento (φρονεῖν γυναικας), del mismo modo en que habría que educar a los jóvenes (ὑποδεικνὺς ὅτι δεῖ παιδεύεσθαι), entendiéndose con enigmas, como indicarán después Platón y Aristóteles. El mismo sabio –según la escritura de Laercio- educaba a sus estudiantes y a su hija con estas indicaciones precisas:

Siempre que uno salga de casa, medite primero qué va a hacer [nos dice Cleobulo]. Y cuando entre de regreso, pregúntese qué ha hecho. [Según Diógenes Laercio] Aconsejaba: ejercitar bien el cuerpo, ser más amigo de escuchar que de hablar, procurar ser estudioso antes que quedarse inculto; fortalecer la lengua con palabras de clara significación (γλῶσσαν εὖφημον ἴσχειν), ocuparse de la virtud (ἀρετῆς οἰκεῖον εἶναι) y alejarse del vicio; evitar la injusticia (ἀδικίαν φεύγειν); aconsejar lo mejor para la ciudad (πόλει τὰ βέλτιστα συμβουλεύειν), gobernar el placer (ἡδονῆς κρατεῖν); no hacer nada por violencia; educar a los hijos; apaciguar la enemistad.

Cleobulina -según Laercio- escribió enigmas en hexámetro (κλεοβουλίνην, αἰνιγμάτων ἑξαμέτρων ποιήτριαν, I 89). Estos se tratan de una forma de poesía que debió ser debidamente cultivada para que -respetando el género del hexámetro- pudiesen comprenderse como una experiencia agonística del lenguaje. La figura de Cleobulina se abre paso en el mundo de la sabiduría que parece estar dominado por varones.

En el texto de Plutarco, se resalta la inteligencia de Cleobulina en medio de una discusión trabada entre Tales y Nilóxemo. Nilóxemo le llama la atención a Tales diciéndole con mucha seguridad: “Sin duda, tú alabas de la joven su sagacidad para los enigmas y para la sabiduría (αἰνίγματα δεινότητα καὶ σοφίαν), –añadió- ya que algunos de los problemas (προβαλλομένων) planteados por ella han llegado hasta Egipto”. Palabras con la que Plutarco reconoce la importancia de la joven Cleobulina que, entre poesía y enigmas, plantea problemas para un modo de pensamiento que se abriría camino de Grecia hacia Egipto. Aún más interesante es la réplica que presenta Plutarco en voz de Tales:

No, yo al menos no lo creo así –dijo Tales-, pues, como si fueran dados, ella jugando (παίζουσα) con los enigmas, cuando se le ocurren (τύχη), los emplea (χρηται) para desacreditar (διαβάλλεται) a aquellos con los que se encuentra. Pero también posee una admirable sensatez (φρόνημα θαυμαστόν), una inteligencia política (νοῦς πολιτικός), y una forma de pensar filantrópica (φιλόανθρωπον ἦθος), y ha hecho de su padre un gobernante (ἄρχοντα) más amable y solidario (δημοτικώτερον) con sus súbditos (Plutarco, *BS*, 3).

El Tales que presenta Plutarco realmente es incisivo. Sabe que la creación de los enigmas de Cleobulina tiene un grado de agonismo. El verbo διαβάλλεται, también significa enemistarse con, tiene el sentido de acusar, atacar, calumniar, engañar, e inducir a alguien a error, es lanzar el dardo para acertar en el blanco, golpear. El enigma de la poetiza es una forma de ataque y de defensa que se genera en los lindes de la misma sabiduría. En el texto de Plutarco, Tales desconfía de los juegos de la joven, y sabe que un sabio no puede escapar de una confrontación con Cleobulina, porque su juego interviene en el azar para ganar (τύχη) cualquier confrontación o debate, o aquello que esté disputándose en el nombre de la sabiduría. Es como si Tales temiera que incluso en la sola banalidad de jugar con esta joven, aún siendo civilizado, termine por volverlo salvaje en un golpe de sagacidad. De hecho es intererante como Tales se atemoriza por verse como un ser “terrible” (φοβερός) cuando Cleobulina claramente lo es (δεινότητα).

A Tales solo le queda reponerse y le reconoce a Cleobulina su destacada prudencia, su pensamiento político y su *ethós* filantrópico. Plutarco, al final de la intervención de Tales, vuelve a exaltar la sabiduría en enigmas de la joven: “Ciertamente -dijo Nilóxemo- uno lo nota cuando se ve su sencillez (λιπότητα) y su

franqueza (ἀφέλειαν αὐτῆς)”. Por supuesto, la escritura de Plutarco está de cara a una inversión de valores, pues sabiendo que Cleobulina es capaz de enemistarse con cualquiera, también la reconoce como la practicante de una ética filantrópica. En la escena hay un «estira y afloja» entre la sensatez y las ganas de molestar, que parece que solo son posibles frente a una figura enigmática como Cleobulina.

La tradición filológica nos ha heredado muy poco de la escritura de Cleobulina. Solo han sobrevivido tres enigmas que vuelven a esta sabia inolvidable, y parece ser que estos son suficientes para abrirse paso en la historia del pensamiento. Pongamos una muestra de los enigmas, y de la fuerza que estos pueden llegar a tener. Es una fuerza que se volverá constitutiva de la sabiduría, y también lo será de su lenguaje. En dos versos rescatados dentro de los *Dissoi Logoi* (II 411, 2-6 DK), de un recopilador anónimo, Eumetis nos reta así “ἄνδρ’ εἶδον κλέπτοντα καὶ ἐξαπατῶντα βιαίως, καὶ τὸ βίᾳ ῥέξαι τοῦτο δικαιοτάτον [Vi a un hombre robar y engañar con violencia; y vi que de esta violencia procede todo cuanto es la justicia]”²¹⁹. Giorgio Colli, siguiendo a Wilamowitz, se apresura a contestar que el enigma de lo que habla es de la lucha²²⁰. Pero, ¿podemos sugerir y precisar que se trata más bien de una ἀγωνία?

El lenguaje puntilloso de Eumetis nos asalta en el enigma, ya que destinado a la educación tiene que abrirse camino, no solo en un mundo de hombres, sino frente a la violencia. Este enigma es indudablemente agonístico, ya que hablando del combate, *hace, nos reta* a un combate. El enigma mantiene esa enunciación contradictoria que según Aristóteles es propia del enigma. Menciona que la justicia puede emerger de un ejercicio de violencia. Hoy la relación entre violencia y justicia también es enigmática. Hay para quien no tan fácilmente lo justo puede ser violento. Y, también, hay para quien lo violento si puede ser justo. Pensemos tan solo en quienes defienden la pena de muerte que en su práctica rebasa la sola violencia, cuando es aplicada como una norma de justicia, una pena.

Sin embargo, el enigma apunta hacia la contienda, hacia un agonismo sin el que la justicia no podría existir. La violencia se abre paso como justicia, o la justicia misma no tiene otro modo de suceder más que con violencia. Y para enfatizar lo

²¹⁹ Colli, *La sabiduría griega*, 7 [A 4], Pág. 349.

²²⁰ Colli, *La sabiduría griega*, 7 [A 4], Pág. 446.

contradictoria que es la enunciación del enigma, Cleobulina agrega el robo y el engaño, que suelen ser dos de los delitos que ya desde antaño persigue la justicia. La violencia aparece ahí en la división entre el delito y la justicia, y la poetiza sabe que hacia ambos lados de la dicotomía puede ser orientada. Hay tanta violencia en el delito como en la justicia. Y el triangulo entre delito, violencia y justicia, no está trazado de otra manera sino como lucha, tiene las tensiones del agonismo.

El enigma y la agonía persisten porque la lucha entre el delito y la justicia, está mediada por la violencia que no ayuda a distinguirlos, que no las puede separar y las mantiene entrelazadas aún cuando la razón nos dicta que son opuestas; del mismo modo como Tales teme no poder ser distinguido de ser un hombre salvaje o no, cuando él se reconoce a sí mismo como alguien civilizado. Realmente, el enigma de Cleobulina enuncia un verdadero problema, que ni la lucha, ni la sabiduría pueden resolver, y que la violencia no deja de mediar. Al final lo último que nos resta es la agonía de conocer el enigma, la lucha con la que lo entendemos, la lucha de haberlo descifrado. Ya sabemos la respuesta, pero por ser enigmática no parece contestar claramente la pregunta. ¿Había pregunta? Nos queda la agonía de seguir discutiendo el enigma, y la agonía de seguir luchando entre la violencia y la justicia.

Carlos García Gual nos deja una impresión de Cleobulina que nos parece precisa para cerrar nuestra lectura de la sabia. El filólogo anota en su texto *Los siete sabios (y tres más)*:

Expresarse por medio de enigmas es, en el ámbito griego, algo propio de las mujeres, tejedoras con palabras. Mientras sus manos trenzan los hilos, Cleobulina proponía acertijos. [...] Ya es más difícil y refinado que los escribiera en hexámetros. En todo caso, eso está próximo a un tipo de literatura sapiencial y proverbial, a veces de carácter marcadamente oral que, como era previsible, se nos ha perdido²²¹.

3.6 *Esquilo de Eleusis y el sabio trágico*

Realmente para principios del siglo V a.C. el concepto de *sophós*, no puede ser radicalmente distinguido del sofista. Hemos sido muy afortunados que de entre las más de ochenta obras que escribió el poeta trágico Esquilo haya sobrevivido *Prometeo encadenado*, donde hace un acercamiento de esta distinción desde un

²²¹ Carlos García Gual, *Los siete sabios...*, Alianza, Pág. 123

lenguaje de desafío. Realmente no se sabe cuándo Esquilo escribió esta obra que era parte de una trilogía, junto con *Prometeo portador del fuego* y *Prometeo liberado*. Incluso no se sabe exactamente en qué Olimpiada fue presentada la trilogía y se desconoce el drama satírico que acompañaba a la *Prometeida*. También se duda que la autoría de la obra sea de Esquilo. Hablaremos aquí de Esquilo en tanto nos refiramos al autor de *Prometeo encadenado*, ya que es el texto lo que nos compete.

El planteamiento que hace Esquilo en el *Prometeo encadenado* tiene un agonismo muy refinado. Hay quien duda de que la obra tenga un verdadero *agón*, ya que la disputa central entre Zeus y el titán Prometeo nunca aparece en las secuencias de esta tragedia. La obra de *Prometeo encadenado* se inicia ya con el resultado del enfrentamiento donde Prometeo es tomado por los centinelas de Zeus, *κράτος* (Poder) y *βία* (Violencia), y comienza a ser encadenado con grilletes forjados por Hefesto a la montaña del Cáucaso para que su hígado sea devorado por los perros alados. No vemos en ningún momento el proceso de un juicio, sino ya la ejecución de la pena. Prometeo ha sido acusado de entregar el fuego a los hombres y de desobediencia a Zeus, el rey de los dioses. En voz de Hefesto se le oye decir que se tienen que cumplir las órdenes paternas (*πατρός λόγους*, PE 17; *πατρός λόγων*, 40), para que después se lleve a cabo a la ejecución del castigo.

Para Esquilo que vivió entre el 525 y el 456 a.C., Prometeo encara la agonía de ser sabio y sofista al mismo tiempo. Se dice que es un *σοφιστής*, por ser más torpe que Zeus (PE 62), y por esa dureza que ultraja los privilegios de los dioses (944)²²². Incluso no es seguro que se le acuse de impiedad puesto que el mismo Prometeo está sufriendo un *δυστυχοῦντος* (508), un infortunio, un fracaso, una desgracia, y una *ἔκδικα* (1093), una injusticia, una inequidad, una impiedad contra sí mismo. Pero, también se dice que Prometeo es un *σοφός*, un sabio porque es capaz de prever la caída de la tiranía de Zeus (887), y porque sabios son quienes comprenden la necesidad dictada por Adrastea (936). Necesidad que Prometeo no duda en enfrentar.

²²² Bernardo Perea Morales y Enrique Ángel Ramos Jurado traducen *σοφιστής* como sabio (respectivamente, Esquilo, *Tragedias*, Gredos, Págs. 545, 577; Esquilo, *Tragedias*, Alianza, Págs. 307, 335). Y José Alsina traduce *σοφιστής* como «muy listo» para el verso 62, y para el verso 944 respeta la noción de sofista (Esquilo, «Prometeo encadenado», en Esquilo, Sófocles, Eurípides, en *Obras completas*, Cátedra, Págs. 91, 121).

Como su nombre lo indica, Προμηθεύς es un previsor, un vidente, es un ser prudente, cuidadoso que vela lo que está por ocurrir puesto que ya lo sabe. Esquilo lo caracteriza como αἰπυμῆτα (*PE*, 18), un ser inteligente, de agudo entendimiento, es λῶστα (308) listo, y δεινός (59), terrible, diestro, astuto; no es un ignorante, ni es inexperto (οὐκ ἄπειρος, 273). Hesíodo le imprime tres epitomes a Prometeo que nos llaman la atención. Hesíodo llama a Prometeo ἀγκυλομήτης (*Teo.* 546, *TD* 48) que suele ser traducido como de mente astuta, o de mente tortuosa. Pero la noción da a entender que se trata de un ser de mente zigzagueante, de ideas cambiantes que se amoldan a toda situación, es quien tiene una *metis* con la dúctil aptitud para transformarse, una especie de sabiduría camaleónica.

Como Prometeo es capaz de engañar (ἐξαπάτησε) al mismo Zeus, Hesíodo lo nombra δολοφρονέων (*Teo.* 550) el hábil para las tretas, el entendido en ardid, el sabio en engaños, en el mismo sentido en el que Homero retrata a Ulises. También Hesíodo lo llama εἰδώς (*Teo.* 559, *TD* 54) es decir un conocedor que posee una visión profunda de lo que está por suceder, destaca entre todos precisamente por su comprensión del futuro. Prometeo es un favorecedor de la sabiduría, un fundador del conocimiento, alguien que actúa conforme a la inteligencia y el ingenio, es quien encara los designios, y el que cimienta sus proyectos. Aunque Esquilo dice en la obra que el nombre no le va “ya que -le dice Kratos a Prometeo- careces de previsión para ver de qué modo te librarás tú solo de este artificio” (*PE*, 85-87). Pero el impacto de este diálogo es circunstancial. De hecho, Kratos intenta sacar de quicio a Prometeo para arrojarlo a una desesperación de la que ya no se pueda recuperar.

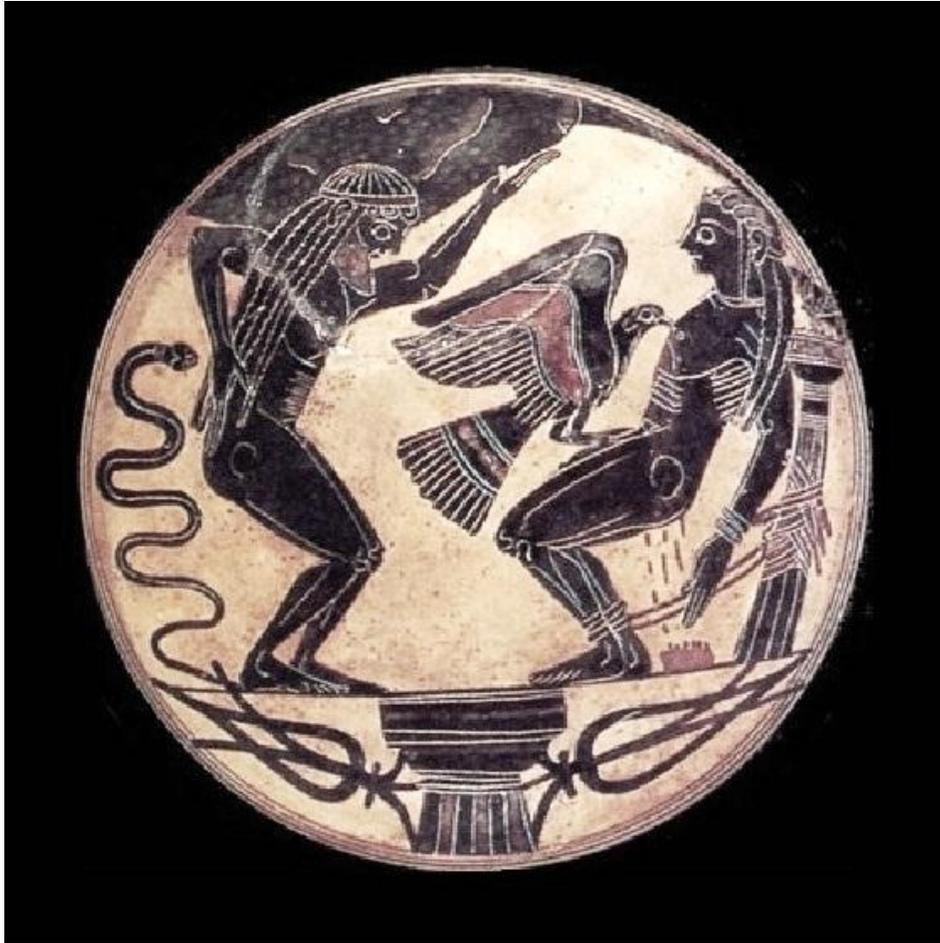
Es de nuestra atención que la sabiduría (περισσόφρων, *PE* 328) de Prometeo se extiende a las artes y al lenguaje. Al inicio de la obra, Kratos le recuerda a Hefesto que Prometeo ha robado el fulgor del fuego, del que nacen todas las artes (παντέχνου πυρὸς σέλας, 7), y al entregárselo a los mortales ha traspasado todos los límites de la justicia (ὄπασας πέρα δίκης, 30). Y Prometeo ya sujetado dice:

De antemano, sé con exactitud todo lo que vendrá en el porvenir (μέλλοντ'), ninguna calamidad me arrasará que yo no haya previsto. Debo soportar con la mayor tranquilidad que pueda el destino que tengo asignado, ya sé que la fuerza de la necesidad es invencible. Pero callar o no estos infortunios, no me ha sido otorgado. ¡Desgraciado de mí! Ahora estoy bajo el yugo de estas cadenas por haber

facilitado un privilegio (γέρα) a los mortales. Todo es cierto. Me robé dentro de una caña la recóndita fuente del fuego (πυρός πηγὴν), y me he revelado ante los mortales como el maestro de todas las artes con este gran recurso (διδάσκαλος τέχνης πάσης καὶ μέγα πόρος, PE 101-111)

De la sabiduría de Prometeo procede el raciocinio de los hombres, se nos dice que “ὡς σφας νηπίους ὄντας τὸ πρὶν ἔννοους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους [anteriormente no estaban provistos de entendimiento, los transforme –según el héroe- en seres dotados de inteligencia y dueños de sus afectos]” (PE 443-444). Prometeo ha enseñado el arte de la construcción de casas, la agricultura, la domesticación de los animales de carga y la avicultura. Ofreció la medicina con la que se difundieron “los remedios curativos con los que se ahuyentan las dolencias”. También Prometeo educó a quienes pueden discernir el significado de los sueños que se vuelven realidad (ὄνειράτων ἃ χρή ὕπαρ γενέσθαι). Les dio a los hombres la invención del número (ἀριθμόν, ἕξοχον σοφισμάτων), y el de la escritura donde se resguarda la memoria de todo (γραμμμάτων τε συνθέσεις, μνήμην πάντων). Desarrolló el difícil arte de formular presagios, la lectura de señales en fuego (φλογωπὰ σήματα), y sentó las bases de la sagrada adivinación (μαντικῆς ἐστοίχισα). También de Prometeo procede la metalurgia para forjar el hierro, el cobre, la plata y el oro. En estado de agonía, concluye el titán que “πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως [todas las artes de los mortales proceden de Prometeo]” (PE 445-506).

Esquilo nos presenta a un Prometeo muy arriesgado ya que su lenguaje es indiscutiblemente de desafío, retórico, y dispuesto a empuñar un enigma. Desde el principio Prometeo ha desobedecido, en una clara *apistía*, el lenguaje de mando de Zeus, es una tiranía que se extiende a todo el panteón griego. Prometeo teme que la misma *Peithô*, intervenga a favor del crónida. De cara a las oceánides, ya que el héroe conoce el futuro, y el dios puede forzarlo a contarlo, confiesa “ni siquiera con los ensalmos dulcemente armoniosos de Πειθοῦς me ablandará, ni por horror de sus duras conminaciones voy a contarlo [el futuro] antes de que él consienta en soltarme de estas feroces cadenas y desista en infligir el castigo por este ultraje (PE 172-177)”.



Prometeo encadenado
Interpretación en un Kylix ático del siglo V a.C.

Teniendo en mente el vocabulario del titán, las oceánides contestan así “Prometeo eres temerario (θρασύς), tú siempre terco para ceder, te aferras a usar un lenguaje emancipador (ἐλευθεροστομεῖς) cuando estás acorralado por amargos dolores” (PE 178-180). La tensión entre lenguajes sigue apretada. Y, las oceánides ya no saben cómo hacer que Prometeo acepte las razones de Zeus, aún preso es incapaz de doblegarse. Prometeo dirá que ya había conspirado en complicidad con Temis, su madre, para derrocar a Zeus, y esperaba vencerlo a través de este lenguaje retórico, nos afirma “no debíamos vencer por la fuerza, ni a través de la violencia a quienes se nos enfrentaran, sino con engaño (δόλω)” (PE 212-213). El lenguaje retórico siempre le resulta a Prometeo un recurso contra la tiranía.

Pero el lenguaje de desafío en *Prometeo encadenado* no se queda ahí: se extiende a la hostilidad de los enigmas. Colli nos dice en *El nacimiento de la filosofía*

con respecto a Prometeo que “para los griegos, la formulación de un enigma va acompañada de una carga tremenda de hostilidad”²²³. Y retoma de Esquilo unos versos en donde Prometeo dialoga con Io, puesto que ella quiere saber su propio futuro y cómo se relaciona con la caída de Zeus. Prometeo le dice a Io “λέξω τορῶς σοι πᾶν ὅπερ χηρίζεις μαθεῖν, οὐκ ἐμπλέκων αινίγματ’, ἀλλ’ ἀπλῶ λόγῳ, ὥσπερ δίκαιον πρὸς φίλους οἴγειν στόμα [Te diré claramente todo lo que deseas saber sin entretener enigmas, sino con palabras sencillas, como es justo que hablen los amigos]” (PE 609-611). En este verso es claro que Prometeo no ejercerá violencia contra su amiga, solo usará un lenguaje de sentido común.

Sin embargo, Colli sospecha que estos versos dirán algo más, pensará que el enigma es un arma para atacar a los enemigos; según él “se confirma aquí el origen tenebroso del enigma, crueldad-engaño, ya que se establece una conexión entre la esfera del enigma y el ámbito de la enemistad”²²⁴. Sin duda es una crueldad que ya está ligada al δόλω. Pero, en la misma escena que retoma Colli, Prometeo se torna más meditabundo, más reservado con el enigma, es como si Esquilo supiera que la hostilidad del enigma requiriera de una estricta prudencia, de una oportuna sabiduría, ya que el adversario es Zeus.

Hay un segundo momento en el que aparece la noción de enigma. Cuando Hermes llega a darle noticias a Prometeo (PE 944-952), le dice:

A ti, al sabio (σοφιστήν), al que en dureza supera al más duro, al que faltó contra los dioses al entregar sus honores a los efímeros, al ladrón del fuego me estoy dirigiendo. Mi padre mandata que le reportes con quién sucederá esa boda que pregonas y con la que va a ser derrocado de su poder. Explica punto por punto los detalles sin someternos a tus enigmas (αινικτηρίως). No estoy en posición de hacer un segundo viaje. Entérate que Zeus no tiene contemplaciones con seres como tú.

Prometeo tiene enigmas como recurso de combate, pero limita su uso. No sabemos si es porque la oportunidad de la lucha quedó en el pasado o tan solo porque Hermes no es el enemigo a vencer. Lo cierto es que Prometeo ya ha previsto cómo va a ser derrotado Zeus, pero Zeus mismo –aún con todo su poder– desconoce su destino. La obra gira en torno a las fuerzas que tiene Zeus para obligar a Prometeo que le dé noticias de su infortunio. El solo hecho de que Zeus

²²³ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Pág. 53.

²²⁴ Colli, *La sabiduría griega*, 7[A 12], Pág. 447.

desconozca su futuro pone en duda la sabiduría del dios, está obligado a probarla. Así se traba una pugna agonística entre Prometeo y Zeus que aunque no suceda, son claras sus tensiones. El primero corre el riesgo de solo ser un sofista ineficaz dado que es un rival derrotado con la posibilidad de caer en la locura, y el segundo es solo un dios que al desconocer su futuro no tiene el estatuto de sabio.

El conflicto entre Zeus y Prometeo gira en torno a un combate entre candidatos a sabios. Zeus que desde Homero y Hesíodo es claramente un sabio y un astuto²²⁵ solo encontró en Prometeo un oponente para mostrar su sabiduría; y Prometeo que solo conoce el saber de las artes y el del futuro se subleva como un entusiasta contra la monarquía. De hecho debió de ser difícil para Esquilo escribir sobre una lucha para Zeus, una vez que ha derrotado a su padre Cronos. Dejó el mito griego tal como aparece en la obra de Hesíodo, y mejor tramó una obra sobre las consecuencias de la lucha entre el crónida y el japedónida. Esquilo sabe que solo Prometeo podría haber rivalizado con el dios, y no parece menor que sugiera el posible derrocamiento del dios cuando es obvio que su sabiduría tiene una fisura.

Lamentablemente el rebelde se lleva la peor parte. Al final Esquilo que ha condenado a su personaje a la desgracia, asegura claramente que “σοφῶ γὰρ αἰσχρὸν ἔξαμαρτάνειν²²⁶ [para un sabio es vergonzoso equivocarse]” (PE 1039). Este es un enunciado inaudito para un pensador griego de la talla de Esquilo, ya que el poeta llama claramente σοφῶ a Prometeo cuando está cayendo en error. Pero, tiene una acción trágica ante la cual el público griego no pudo quedar impávido. Incluso, puede tener una connotación irónica: en sentido estricto un sabio no puede equivocarse. El ánimo de la tragedia puede permitirse estas contrariedades. Sin más, Prometeo es arrancado del Cáucaso y arrojado al abismo del Tártaro. No

²²⁵ La noción de astuto es μῆτιν, que también significa prudente (PE 906). El término con el que se le reconoce a Zeus como sabio en los poetas es μητίετα (Véase, Homero, *Odisea*, XX 102; *Himnos Homéricos*, XXVIII, 4 y 16. Y, Hesíodo, *Teogonía*, 286, 520, y *Trabajos y Días*, 51). Hesíodo también en la *Teogonía* usa otro epíteto para referirse a Zeus como «Sabio», lo llama μητιόεντα (Teo. 286 y 457) que tiene el significado de «Prudente». También en Hesíodo se usa el epíteto εἰδῶς (sabio) para designar justamente a Zeus (Teo. 545, 550, 561), y también a Prometeo (Teo. 221; TD 54). El enfrentamiento entre Zeus y Prometeo traba un debate entre doctos regido por la igualdad.

²²⁶ El verbo ἔξαμαρτάνειν también significa errar, es un modo de decir que alguien ha fallado en el blanco, que no sabe dar un golpe en una pelea, es fallar, fracasar, y pecar. Con lo que Esquilo nos recuerda que Prometeo ha cometido un pecado contra Zeus. Cabe la posibilidad de que Zeus, aunque la obra nunca lo indica, con todo la grandeza de su sabiduría, haya inducido en el error a Prometeo. El verbo lo sugiere.

hay modo que este maestro de artes pueda considerársele un sabio eficaz como a Tales y a Solón, Zeus mismo lo ha puesto en su lugar. Pero, tampoco hay modo de ser apáticos con su arte sofisticado, mismo que no es otra cosa sino el humanismo que procuró el poeta Esquilo como φιλανθρώπου (PE 11, 28, 123) que –sin intentar una opinión desmedida- merece el epíteto de *titánico*.

3.7 Píndaro de Tebas y la sabiduría de Πειθῶ

Píndaro vivió entre el 518 y el 438 a.C. y nos aporta nociones que relacionan la sabiduría, con el agonismo, ligados a la persuasión. No es menor recordar que el conjunto de las *Odas* que componen el poemario de Píndaro está dedicado a las competencias que celebraban los griegos durante las celebraciones religiosas. De modo que el poeta celebra un conjunto de expertos que han ganado los certámenes agonísticos. De hecho para Píndaro los sabios son poetas y atletas (p.j. *Ol.* I 9). El poeta de canto coral no duda al relacionarse con estos expertos. En la *Pítica IV* (248) asegura sin ninguna reserva “πολλοῖσι δ’ ἄγῃμαι σοφίας ἑτέροις [soy la guía en lo que respecta a la sabiduría para muchos otros (poetas)]” y en la *Olímpica I* (115b y ss.) agregará que “ἐμέ τε τοσσά δε νικαφόροις ὀμιλεῖν πρόφαντον σοφία καθ’ Ἑλληνας ἔοντα παντῶ [por siempre insigne yo me mantendré unido en sabiduría tanto a los victoriosos como a todos los demás griegos]”.

La noción de sabiduría para Píndaro tiene un sentido muy agonístico, ya que está atravesada por las fuerzas seductoras de lenguaje. En *Nemea VII* escrita alrededor de 485 a.C. donde se elogia al joven Sógenes de Egina por vencer en el pentatlón, se reconocen las aptitudes de los sabios atletas de Egina por tener “σύμπειρον ἀγωνία θυμὸν [el alma experta en la contienda]”. En el poema, afirma que los Σοφοὶ δὲ μέλλοντα, los conoedores del futuro no se someten a obtener lucros. Píndaro reconoce que a través de las palabras de Homero ha crecido la fama de Ulises más que por sus solos padecimientos, y señala al rey de Itaca como *el* ejemplo de este tipo de sabios. Es en ese momento en el Píndaro procede a formular su idea de sabiduría, ya que depende en gran medida del héroe *polythropos*.

Píndaro reconoce -como ya lo habíamos anunciado- que la gran sagacidad de Ulises se debe a su λόγος, nos dice “ἐγὼ δὲ πλεον ἔλπομαι λόγον Ὀδυσσεός ἢ πάθεν διὰ τὸν ἄδυεπῆ γενέσθ’ Ὅμηρον [Yo también creo -como se cuenta a través de las dulces palabras de Homero- que el renombre de Odiseo se debe a su inteligencia ante los sufrimientos]” (N. VII 20-21). Donde el λόγος de Ulises no sólo remite a su forma de razonamiento, sino también a su capacidad de tomar decisiones en los momentos más increspados, a los juicios que toma frente a las oportunidades, y a sus palabras que son fuente de fábulas, discursos y argumentos, a las fuerzas que marcan historia. Píndaro ve en el laértida un ser sublime debido a su capacidad de esgrimir engaños y a su ingenio de alto alcance (ψεύδεσσι οἱ ποτανῶ τε μηχανῶ σεμνὸν ἔπεστί τι, N. VII 22-23).

Píndaro asegura de manera enigmática “σοφία δὲ κλέπτει παράφοισα μύθοις [La sabiduría engaña seduciendo con mitos]” (N. VII 22-23)²²⁷. Se refiere a la sabiduría de orden homérico que sirve para ganar guerras, para conquistar naciones como la de Ulises. Remata la idea asegurando que la mayoría de los hombres tienen el corazón tan ciego (τυφλὸν, 23) que nunca alcanzan a ver la verdad (ἀλάθειαν, 25). Para el poeta lírico, la verdad y la sabiduría tendrán una relación indisoluble con la vista, y deja entrever una vertiente conectada con los avatares de Homero. Toma en cuenta incluso el episodio de la *Odisea* donde Ulises compite con Áyax por la armadura de Aquiles; y el salaminio termina por

²²⁷ Píndaro, *Odas*, UNAM-BSGRM, Pág. 168. Esta es la traducción del maestro Rubén Bonifaz Nuño. Otro modo de traducir el verso de Píndaro es “La sabiduría es robada por la elocuencia de los mitos”, ya que previamente se habla de las ψεύδεσσι, falsedades, pero sobre todo porque entra en juego el verbo κλέπτει, que significa robar, ultrajar, sustraer, por supuesto también engañar, disimular, tramar e inventar calumnias. El peso de esta posibilidad radica en la voz παράφοισα (seducir, persuadir) que se presta para que el verbo κλέπτει funcione a favor o en contra de la voz σοφία. Detienne asegura que en la persuasión (*Peithō*) pero especialmente en las indicaciones sobre Píndaro que “los «contrarios» tienden a confundirse, trabándose en una síntesis” (Detienne, *Los maestros de verdad...*, Pág. 75). Recuerda una frase definitiva del poeta para expresar el modo en el que se relaciona esta sabiduría con el mito: “καὶ ἄπιστον ἐμήσατο πιστόν [incluso lo increíble se vuelve creíble]” (Píndaro, *Ol. I*, 34). En el texto de Detienne se ofrece otra traducción del mismo verso «El arte nos engaña seduciéndonos mediante fábulas» (Pág.74), donde se sustituye σοφία por arte y μύθοις por fábulas quitándole peso a las dificultades de relacionar σοφία con μύθοις, y se refiere a la seducción simplemente como un arte, y no como una sabiduría que practican los Σοφοί. Emilio Suarez de la Torre, fuerza aún más el fragmento y lo traduce como “La poesía se nos arrebató con la seducción de las palabras” (Píndaro, *Obra completa*, Cátedra, Pág. 275). Alfonso Ortega traduce el mismo verso como “El saber engaña cuando seduce con cuentos” (Píndaro, *Odas y Fragmentos*, Gredos, Pág. 248). Así de polisémica es la fórmula de Píndaro.

inmolarse con su espada. Concluye que Ulises es pues el hombre más poderoso en la lucha solo atrás de Aquiles (ὄν κράτιστον Ἀχιλλέος ἄτερ μάχα, 27).

Para Píndaro, estos prudentes perciben la forma de sabiduría de la que procede la verdad y se distinguen claramente del resto de la humanidad. Pero, de manera contradictoria también la sabiduría queda conectada indisolublemente a los engaños, a las seducciones de la razón, ya que en el contexto de la poesía homérica los μύθοις son tanto discursos como razones, es decir aseveraciones muy bien fundamentadas. Píndaro no está lejos del viejo Homero. Lo interesante es que la afirmación de Píndaro sobre la sabiduría tiene una enunciación contradictoria: por un lado trata de definir la sabiduría, pero por el otro la hace chochar de manera contradictoria con los mitos. ¿Cómo contradecirlo si los mitos son recursos discursivos tan válidos y necesarios tal como son expuestos en los diálogos de Platón? El decir engaños es parte de la sabiduría, ya sea en Ulises o en las competencias entre expertos, es un recurso muy demandado entre los griegos.

Hemos puesto un pie sobre la relación entre sabiduría y persuasión. Píndaro en la *Pítica IX* del 474 a.C. dedicada a Telesícrates de Cyrene, hace una primera mención de *Peithô* donde la llama σοφᾶς, sabia. En esta *Pítica*, se cuenta que la hija de Hypseo, Cirene, fue vista por Apolo. Era una virgen solitaria que sin armas luchaba contra un león por su vida. Apolo llama al centauro Quirón, para tener una contraparte en la plática, y le indica: ¿si le está permitido poner sobre ella una mano divina y coger la dulce flor de su virginidad? Sin duda está seducido por la joven. El centauro con más prudencia, intenta prevenir a Apolo con un consejo ante su decisión. Sabe que los dioses no suelen cambiar de postura, pero la medida nunca está de más. Le dice, y citamos a Píndaro: “Las llaves de los sagrados amores (εἰρᾶν φιλοτάπων), que posee la sabia *Peithô* (σοφᾶς Πειθοῦς) están ocultas²²⁸ Febo, tanto los dioses como las personas las desconocen con igual vergüenza: de tal modo que en público todos flaquean al encontrar por primera vez las caricias. Pero, justo a ti, a quien no le es permitido manchar sus labios con mentiras (ψεύδει),

²²⁸ El vocablo griego κρυπταὶ suele ser traducido por “ocultas”, pero también tiene la noción, de algo escondido, secreto, cubierto, celado, implica algo engañoso, disimulado, aparente, con lo que el efecto que le imprime Píndaro al verso se pierde un poco ante la lacónica noción de oculto.

te ha cambiado el carácter (ὄργα) de tal modo que terminas por decir con disimulo un discurso (λόγον) meloso (μείλιχος), persuasivo, poco sincero (παρφάμεν)” (39-43).

Lo que manifiesta Píndaro es que los dones de *Peithô* no los descubre cualquiera -tanto el del saber como el de la persuasión-, la divina actúa de modos insospechados, incluso para el mismo Apolo. Una agonía atraviesa el alcanzar estos dones. Apolo que siempre está ligado a las Oceánides, cuando intenta ser seductor y decir mentiras, al grado de cambiarle el alma, incluso puede fallar en el momento de una seducción. De hecho se espera que los dioses no intenten tramar tretas (ψεύδει), ni podrían tropezar con engaños. Apolo ya conoce el destino, sabe que va a salirse con la suya, solo mostraba cierto “disimulo” hacia el centauro. Pero Apolo ya no parece actuar como sabio, sino como un seductor. No goza de sabiduría y no se ha dado cuenta que las fuerzas infringidas por su compañera *Peithô*, lo obligan a dirigir la mirada hacia una simple mortal.

Apolo no dice discursos melosos porque si, intenta deslizarse en una seducción amorosa. Pero, su voluntad se está conteniendo. En vez de ir a tomar a la chica cual humana que es -haciendo al león a un lado-, recurre al discurso, simula incompetencia, teme por la efectividad de su elocuencia (παρφάμεν). La historia restante no parece correr su curso por la voluntad de Febo, una σοφία ajena actúa sobre él. *Peithô* está actuando sobre Apolo y el dios es *ciego* frente a la voluntad de su compañera. De hecho, lo que muestra este pasaje de Píndaro es que la sabiduría es un don proveniente de la divina *Peithô*. ¿Por qué tendría que emerger la sabiduría y la verdad del oráculo de Delfos, si Febo no siempre actúa como sabio? Píndaro está muy comprometido en este canto IX de las *Píticas*.

Para el 462 a.C. Πειθοῦς vuelve a intervenir en la escritura de Píndaro en la *Pítica IV* dedicada a Arcesilao, Rey de Cyrene, en el verso 219. El poema es interesante ya que explica el motivo por el cual toma sentido la premiación de los certámenes, y es de orden agonístico. Píndaro cuenta la historia del vellocino de oro que le ha sido entregado como premio al atleta. Según la leyenda este fue traído por el héroe Jasón -el argonauta- desde las tierras de Cólquida en las que gobernaba Eetes. Jasón se entera por la Ciprogenia Afrodita, de que existe un φάρμακον que lo ayudara a vencer al rey y al dragón que resguardan el vellocino, pero tiene que robárselo a la hija de Eetes, Medea. Una vez que Jasón llega hasta

Medea se enamoran, de tal modo que ella comienza a conspirar contra su padre, e inicia los preparativos del brebaje. Es en este punto donde hace su aparición *Peithô*.

Medea intenta romper el buen nombre de sus padres enseñándole a Jasón sus encantos, y ya que está enamorada espera seducirlo con oraciones y cantos. Píndaro nos dice que Jasón es un σοφὸν Αἰσονίδαυ, un sabio hijo de Esón (*P. IV 217*), experto en el arte de la jabalina (αἰχματᾶο, 12), llamado el más bello de los hombres (κάλλιστον ἀνδρῶν, 123), sabe esgrimir argumentos en los más serios discursos (λόγον θέμενος σπουδαῖον, 132), y es capaz de fundamentar las más astutas palabras (σοφῶν ἐπέων, 138), simplemente es un ser de virtud (ἀρετᾶς, 187), un héroe (ἥρωας, 36, 58). La historia gira en torno a una disputa entre especialistas, Jasón y Eetes. El primero es un príncipe desplazado que intenta recuperar el reino de Cyrene. Y, el segundo es un claro regente en las tierras de Cólquida, un βασιλεύς (*Pit. IV 229*).

Por su parte, Medea sabe que ella al preparar su narcótico se cambiará de bando en el clima de la confrontación. Ella prepara de duros dolores fármacos de oleo (ἐλαίῳ φαρμακώσαις), para aliviar las violencias de amor, pero estas han sido dardos amorosos infligidos por el látigo de *Peithô* (μάστιγι πειθοῦς, 219): no hay fuerza suficiente para que se le resista, puesto que Afrodita los ha decretado. Presa de una persuasión amorosa y azotada por la pasión, Medea se da cuenta que su amor por Jasón es una agonía. No se cohíbe y mejor calcula que los remedios de aceite harán magia al volver el dolor deleite, tanto para ella como para Jasón. Cuando los venenos son ungidos, ambos finalmente acuerdan un matrimonio para entrelazarse y acabar con las pugnas surgidas entre su Padre y Jasón (καταίνησάν τε γάμον γυλκὸν ἐν ἀλλάλοισι μῖξαι, 222-223). Medea renuncia a llevar los afectos propios de una hija y le jura al esónida que su himeneo será el trofeo de los certámenes donde terminará compitiendo Jasón, ella solo le pide a cambio su corazón. Por su parte Jasón ha encontrado la fuerza que energiza sus aptitudes en la contienda (φάρμακον κάλλιστον ἔᾶς ἀρετᾶς, 187), es decir la poción.

La historia continúa. Eetes ha retado a Jasón en unas competencias (ἄεθλον, 165, 220) para impedirle acercarse al vellocino y espera que Jasón sea derrotado. Toda la competencia sucede en el espacio del ἀγορᾶ (85). Jasón, retirando su ropaje de azafrán, viste el bálsamo preparado por Medea y lo vuelve invulnerable al fuego, está inspirado y ya no siente algún temor: un laurel le espera. La

competencia es una *ἵπποδρομίας*, una carrera de coches (67), equivalente a la carrera por la que Arcesilao es condecorado. Eetes mismo le ha trazado la meta a la que tienen que ser llevados los bueyes. Jasón con el vigor de su cuerpo triunfa en el certamen, y lo colman sus compañeros de dulcísimos elogios. Eetes no comprendiendo cómo Jasón se ha salido con la suya, pasmado de admiración, le indica el camino hacia el vellocino que está resguardado por el dragón. El vigilante no puede hacer mucho puesto que el valor del héroe está blindado por la pócima y toma el botín para ratificar su triunfo. Una vez que el héroe regresa al reino de Cyrene, restaura su gobierno. Píndaro ve en Jasón al médico más oportuno (*ἰατὴρ ἐπικαρότατος*, 270) que cura las heridas infligidas a su ciudad (*χρὴ μαλακὰν χέρα προσβάλλοντα τρώμαν ἔλκεος ἀμφοπολεῖν*, 271). También es el piloto (*κυβερνατήρ*, 274) que la puede dirigir, ya que el pasado gobernante la llevó a la ruina.

Con el fuerte azote de *Peithô*, Medea ha perdido los cabales. El mismo conjuro que la vuelve invulnerable a las heridas, le ha envenenado la mente. Y, Píndaro lo declara con ironía ya que la llama *φαρμάκου ξείνας ἐφετμαῖς*, extranjera experta en todo veneno (233). Ya loca de amor Medea asesina a Pelias (*Μήδειαν... Πελῖαιο φόνον*), tío de Jasón, quien se había apoderado del reino de Cyrene después de la muerte de Esón. A Medea solo le queda huir hacia las islas Lemnias, nación de mujeres conyugicidas (252). Y, todo indica que el héroe Jasón mantiene su trono en soledad. De aquí proceden las glorias que coronan al atleta Arcesilao. Casi al final del poema, Píndaro afirma que con relatos como éste se conoce la sabiduría de Edipo “*Γνωῖθι νῦν τὰν Οἰδιπόδα σοφίαν*” (*Pit. IV 263*); es decir que el enigma del mal que azota a Cyrene solo puede ser resuelto por un sabio como Jasón que ha encontrado la solución a las pruebas en las que se veía sometido.

Solo faltaría agregar que según Colli el primer registro que se tiene de la palabra enigma (*αἶνιγμα*), en su relación con los sabios se lo debemos a Píndaro. El vocablo remite al fragmento 177d, pero no tiene relación alguna, solo se trata de una frase: “*αἶνιγμα παρθένοι’ ἐξ ἀγριᾶν γνάθων* [Enigma que a la virgen le brota de su mandíbula feroz]”²²⁹. El resto de la escritura de Píndaro está perdido. Solo tenemos por detrás el relato de la *Pítica IV* y la afirmación sobre el saber de Edipo. Pero,

²²⁹ Colli, *La sabiduría griega I*, fr. 7[A11], Pág. 353. Y, *Nacimiento de la filosofía*, Pág. 55.

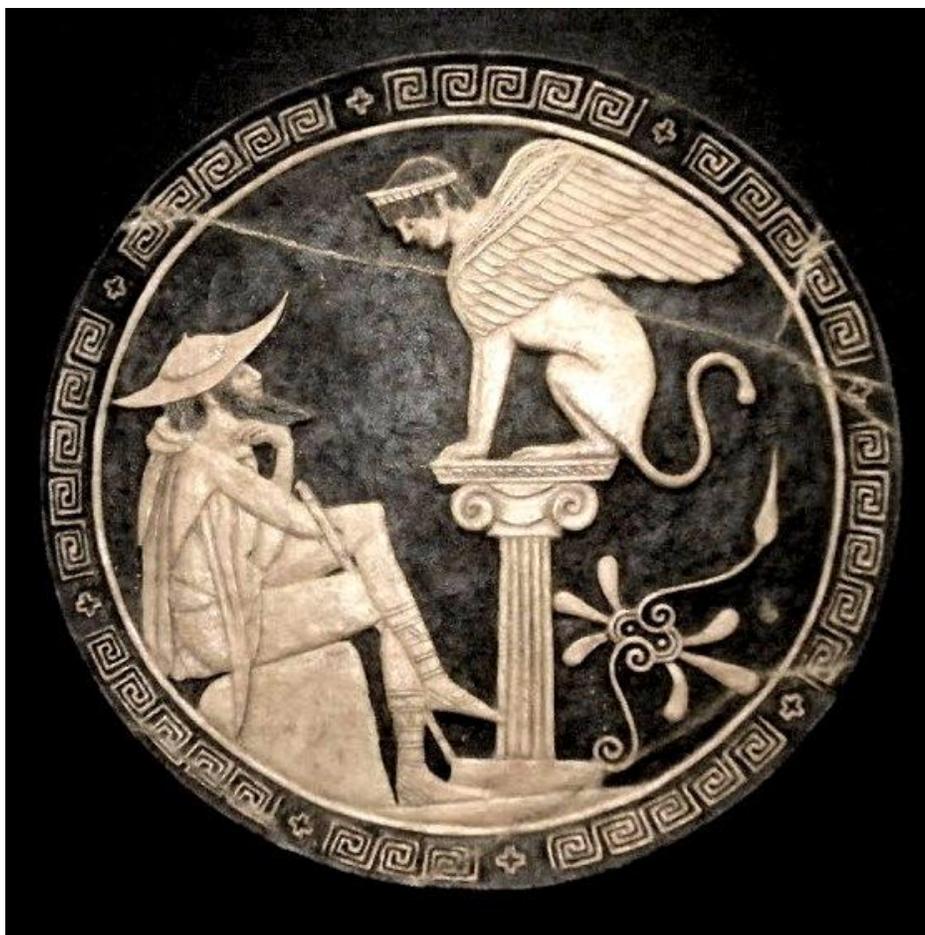
Colli relaciona la frase de Píndaro, curiosamente originario de Tebas, al mito de la esfinge tebana que le lanza un enigma a Edipo. Dejemos que Diodoro nos diga su versión del suceso, puesto que a Edipo puede costarle la vida y su sabiduría está dirigida a resolver enigmas:

Cuentan los mitos que una esfinge, una fiera biforme, se había presentado en Tebas y proponía un enigma (αἴνιγμα προτιθέναι) a quien consideraba capaz de resolverlo (δυνάμενον λύσαι), y había matado a muchos por ser incapaces de dar una respuesta (ἀπορίαν). Pese a que se había ofrecido a quien resolviera el enigma la generosa recompensa de casarse con Yocasta y convertirse en rey de Tebas, nadie había podido dar con la solución a la pregunta propuesta (μηδένα δύνασθαι γνῶναι τὸ προτεθένον); solo Edipo resolvió el enigma (μόνον δὲ Οἰδίπουν λύσαι τὸ αἴνιγμα). La cuestión propuesta por la Esfinge era: «¿Qué en sí mismo es bípedo, τρίpedo y cuadrúpedo?» Mientras que los otros quedaban perplejos, Edipo declaró que el enigma propuesto se refería al hombre (Οἰδίπους ἀπεφίγητο ἄνθρωπον εἶναι τὸ προβληθέν, Diodoro, *Biblioteca histórica*, Libro IV §64, 3-4).

Parte del mito es que la Esfinge -de no resolver el enigma- puede terminar devorando a Edipo con su mandíbula. Pero una vez resuelto el enigma la Esfinge ya derrotada se arroja al abismo. Dice Colli: “Solo quien resuelve el enigma puede salvar a la ciudad y a sí mismo: el conocimiento es la instancia última, respecto a la cual se libra la lucha suprema del hombre. El arma decisiva es la sabiduría. Y la lucha es mortal: quien no resuelve el enigma es devorado o degollado por la Esfinge, quien lo resuelve -solo a Edipo correspondió la victoria- hace precipitarse a la Esfinge en el abismo”²³⁰.

Finalmente nos llama la atención que Píndaro relacione la sabiduría de Jasón a la de Edipo, cuando claramente son distintas. Lo único que tendrían en común es el agonismo de luchar por la ciudad y la sabiduría para enfrentarlos. Pero, los resultados son diferentes. Jason triunfa pero termina solo. La historia de Edipo no parece ser triunfal, aunque tiene un momento decisivo en la solución del enigma de la esfinge, misma en la que Píndaro y los griegos creían.

²³⁰ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Pág. 55.



Edipo y la esfinge
Interpretación en relieve de Kylix ático del siglo V a.C.

3.8 *Sófocles de Colono y el enigma de la verdad*

Sófocles también hará referencia a las disputas agonísticas de los sabios, con relación al enigma y al lenguaje retórico en su tragedia *Edipo Rey* representada en la olimpiada del año 424 a.C. En la obra una peste (λοιμός) ha caído sobre Tebas, y el tirano Edipo, para encontrar el motivo por el que ha sido azotada la ciudad (πόλις), ha emprendido una investigación para establecer la verdad (ἀληθείας) de los hechos. En la obra, Edipo ya ha resuelto el desafío lanzado por la Esfinge y es considerado un σοφός (ER 510). Edipo aparece a los ojos de Sófocles como un ἄριστος (ER 46), el hombre más apto, el más destacado de los mortales para desenredar cualquier incógnita, y se le exige ser σοτήρα, es decir el salvador de Tebas.

Pero hay un rasgo importante ligado al nombre de Edipo. Michel Foucault en la primera de las conferencias que llevan el nombre de *La verdad y las formas jurídicas* hace notar que el nombre de Edipo está relacionado a la idea de saber, dirá que no hay que olvidar que en Οἰδίπους tenemos la palabra οἶδα que significa al mismo tiempo «ver» y «saber». Edipo será el hombre de un saber excesivo que compartirá con un poder de igual medida. Edipo es un τυραννος²³¹. Nos dice Foucault “Οἰδίπους es aquel que es capaz de ver y saber. Es el hombre que ve, el hombre de la mirada, y lo será hasta el fin”²³². Esta relación que existe entre poder y saber en Edipo hará que Foucault lo pueda reconocer también como un σοφός ya que es capaz de resolver el enigma de la esfinge²³³. Pero, ¿Cuál es el alcance de este tiránico saber? ¿Cómo acontece esta sabiduría?

Edipo Rey es un texto que está estructurado a través de varias secuencias de lucha, de *agón*, en las que los personajes trenzan un enfrentamiento esgrimiendo razones y palabras desde posiciones contrarias. El surgimiento de la verdad depende de debates, y formas de testimonio para establecer los hechos. Edipo tiene que probar su propia sabiduría, y tiene un trágico desenvolvimiento. Lo primero que hace es comisionar a Creonte, su cuñado, para que se dirija a Delfos y el oráculo pueda dar indicios de cómo salvar a los tebanos. Al regresar, Creonte informa que Apolo ha ordenado sacar del país a aquel que lo ha mancillado y exige claramente una purificación (καθαρωῶ, ER 99), del miasma (μίασμα, 97, 241, 313), que la agobia ya sea expatriándolo o asesinandolo. Edipo pregunta sobre qué ha hecho tal criminal. Creonte contesta que este hombre ha matado a Layo antiguo soberano de Tebas y el oráculo ha decretado que debe ser castigado para restablecer el orden y la justicia.

Todo sucede en el espacio circular del ágora (κυκλόεντι ἀγορᾶς, ER 161). En acuerdo entre el consejo de dirigentes (el corifeo) y Edipo deciden traer a un vidente (μάντιν) para encausar una posible solución. Una vez llegado Tiresias se traba con Edipo un debate entre soberanos, sabios y salvadores²³⁴. Lo cual pone de

²³¹ Vease, Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Pág. 49.

²³² Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Pág. 55.

²³³ *Ídem*, Pág. 54.

²³⁴ Maurizio Bettini y Giulio Guidorizzi pueden apoyarnos al reconocer que en *Edipo Rey* ocurre un debate entre sabios. Nos dicen “Estos dos personajes –Edipo y Tiresias–, que se enfrentan en una lid

relieve la igualdad de los adversarios como requisito en las competencias del saber. Tiresias mismo está consciente de esa igualdad y no duda en recordar la forma de proceder del debate “εἰ καὶ τυραννεῖς, ἐξισωτέον τὸ γούν ἴσ’ ἀντιλέξει, τοῦδε γὰρ κἀγὼ κρατῶ [aunque seas el tirano, por lo menos ha de regir para todos la igualdad en el derecho de réplica, entiende que ese es el alcance de mi poder]” (ER 408-409).

El dar con la identidad del asesino de Layo, es decir establecer la verdad, es claramente una cuestión agonística. Pero, tiene una evolución consecuente. En principio el enigma de *Edipo Rey* gira en torno a la cuestión «¿quién es el asesino de Layo?». Pero, conforme avance la obra, el enigma a resolver se agudizará en saber «¿quién es Edipo?». Y no es excesivo preguntar -quizá con el mismo Sófocles-, si Edipo, ¿Se conoce a sí mismo? ¿Sabe quién es? ¿Edipo tiene las fuerzas para encarar esta interrogante a la que se dedican los sabios, según el pregón de Delfos? ¿Puede reconocer esta verdad? Ahora bien, lo que Sófocles enfatiza es que el elemento que define la verdad es la fuerza. Es Tiresias quien lo denuncia con comodidad: “πέφενγα, τάληθές γὰρ ἰσχυῶν τρέφω [a salvo estoy, ya que lo que alimenta a la verdad es la fuerza]” (ER 356). Y un poco más adelante es consecuente con esta postura en donde se reconoce la relación de la verdad con las palabras: “εἴπερ τί γ’ ἐστὶ τῆς ἀληθείας σθένος [las referiré, ya que la fuerza de la verdad es algo que vale la pena]” (ER 369). El agonismo de la obra está trabado en un duelo entre dos sabios.

Foucault puede ayudarnos en esta lectura de *Edipo Rey*, ya que recupera cómo procede el establecimiento de la verdad dentro de la obra.

El carácter perspectivo del conocimiento -nos dice- no deriva de la naturaleza humana sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento. Se puede hablar del carácter perspectivo del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento siempre es el efecto de esa batalla. [...] Hay siempre en el conocimiento un rasgo distintivo que es del orden del duelo. [Y más tarde agrega] He aquí una manera singular de producir la verdad, de establecer la verdad jurídica: no se pasa por el testigo sino por una especie de juego, de prueba, por una

de palabras, están, ambos, convencidos de ser sabios: uno conoce todo privilegio de los dioses, el otro está orgulloso de su sapiencia, la cual es toda intelectual. [...] De hecho, en su condición de persona que resuelve enigmas, él [Edipo] podría entrar dentro de la categoría tradicional de sabio, según el modelo de la sabiduría arcaica, y como tal así se recordaba: «Reconoce la sabiduría de Edipo» escribe Píndaro (un autor nada proclive a aceptar formas de pensamiento revolucionario)” (Bettini, Guidorizzi, *El mito de Edipo...*, Akal, Pág. 144).

suerte de desafío lanzado por un adversario al otro. Uno lanza un desafío, el otro debe aceptar el riesgo o renunciar a él. [...] Podríamos decir que encontramos en la obra [*Edipo Rey*] este sistema del desafío y de la prueba²³⁵.

Una de las cosas que suceden en la tragedia es que la verdad es dicha desde un momento muy temprano. Tiresias una vez que Edipo lo ha retado a decir la verdad, contesta “Ἀληθεῖς... κὰφ' ἐμέρας τῆς νῦν προσαυδᾶν μήτε τούσδε μήτ' ἐμὲ, ὡς ὄντι γῆς τῆσδ' ἀνοσίῳ μιάστορι [¿La verdad? [...] desde el día de hoy no tienen que dirigirte la palabra ni estos, ni yo, porque eres tú el mancillador sacrílego de este país]” (ER 350-353). Pero, Edipo no entiende la manera en la que Tiresias le expone las cosas, y no deja de insistir en la incompetencia de su interlocutor. “Tengo la impresión de que eres tú quien ha urdido el crimen -le dice Edipo a Tiresias- y quien lo ha cometido, solo que no lo mataste con tus manos. Y si gozaras de la vista, incluso habría afirmado que tú has planeado el crimen” (ER 346-349).

Edipo no sabe cómo enfrentar la situación y prefiere hacer oídos sordos de las afirmaciones de Tiresias. Edipo muestra una *apistía* recurrente que no se resolverá sino hasta que los que conforman el caso puedan ofrecer pruebas, garantías de justicia (πίστις ἔνδικος, ER 1420, 1445) y se pueda realizar la clara identificación del infractor (ἐπιστήμη, 1115). Todo el caso judicial está trabado por la mirada del método científico para darle evidencias al incrédulo. Las explicaciones no pueden ser claras sino por actos de fuerza. El conocimiento solo puede abrirse paso forzando otras formas de pruebas (σημεῖα... σύντομα, 710, 1059).

La palestra de la discusión está que arde, el desafío es inevitable. Ahí se encuentran los dos adversarios en el conflicto de la verdad. Tiresias un viejo que puede dar cuenta claramente de la situación, decide repetirle a Edipo su dictamen: “φονέα σὲ φημὶ τάνδρως, οὗ ζητεῖς κυρεῖν [afirmo que tú eres el asesino que andas buscando encontrar]” (ER 362). La afirmación se torna enigmática tan solo porque atraviesa el corazón de Edipo. El enigma es claro, pero su comprensión no parece inmediata. Edipo sin querer razonar afirma que Tiresias no sólo es ciego de ojos, sino también de oído y de razón. Y Tiresias ya un poco más cansado de la situación traba con Edipo la profundidad del pleito, diciéndole que “οὐ γὰρ σε μοῖρα πρὸς γ' ἐμοῦ πεσεῖν, ἐπεὶ ἰκανὸς Ἀπόλλων, ὃ τάδ' ἐκπρᾶξαι μέλει [no está predestinado que yo

²³⁵ Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Págs. 30-31, y 40-41.

caiga en tus manos Edipo, porque está de mi parte Apolo, quien está interesado en resolver el asunto]” (ER 376-377).

La referencia a Apolo da paso a la discusión sobre la verdad en un lenguaje atravesado de enigmas, y Edipo no deja de mencionar sus credenciales. Nos recuerda “Descifrar el enigma [καίτοι τό γ’ αἴνιγμ] no era cosa de un hombre que acababa de llegar, sino que exigía el arte de la adivinación [μαντείας]. [...] Yo, Edipo, el que según tú no sé nada, nada más llegar le puse freno [al enigma] acertando con mi inteligencia” (ER 393-398). Lentamente Edipo irá aceptando la verdad, pero solo por insistencia, una herida profunda puede hacerlo perder el ímpetu. Una vez trabadas las cosas con el lenguaje del enigma, ya la discusión deja de ser una investigación por la verdad y se vuelve una pugna entre hombres; el primero un vidente *ciego* que sabe claramente lo que pasa, y el segundo un sabio que ve, pero que no es capaz de hilvanar los hechos que lo están rebasando. Incluso el mismo Edipo que sabe cómo el enigma confronta a los hombres, ahora quiere desentenderse de él: “ὡς πάντ’ ἄγαν αἰνικτὰ κάσαφῆ λέγεις [¿Qué enigmáticas e imprecisas explicas todas las cosas exagerándolas Tiresias!].” Pero rápidamente Tiresias contesta, ya retándolo de manera mordaz: “οὐκουν οὐ ταῦτ’ ἄριστος εὐρίσκειν ἔφους [¿Es que no eras tú muy sagaz para descubrirlas?].” (ER 439-440).

Ahora podemos mostrar el pasaje donde la confrontación entre Tiresias y Edipo se da como lucha entre sabidurías. Es tan clara la pugna que Tiresias se da cuenta que todo lo que sucede ahí ya no depende en ningún momento de la adivinación (μαντικῆ, ER 462) el arte que el soberano de Tebas cree dominar. Edipo a sabiendas que es un audaz, un σοφός, ya no sabe cómo interpretar los hechos que ocurren. No puede admitirlos, ni rechazarlos, no sabe cómo avanzar y tampoco puede replegarse. En una clara parábasis nos dice Sófocles en el coro (ER 496 y ss):

ἀλλ’ ὁ μὲν οὖν Ζεὺς ὃ τ’ Ἀπόλλων ξυνετοὶ καὶ τὰ βροτῶν
εἰδότες, ἀνδρῶν δ’ ὅτι μάντις πλέον ἢ γὰρ φέρεται,
κρίσις οὐκ ἔστιν ἀληθής, σοφία δ’ ἂν σοφίαν
παραμείψειεν ἀνήρ.
ἀλλ’ οὐποτ’ ἔγωγ’ ἂν, πρὶν ἴδοιμ’ ὀρθὸν ἔπος,
μεμφομένων ἂν καταφαίην.
φανερὰ γὰρ ἐπ’ αὐτῷ πτερόεσσ’ ἦλθε κόρα
ποτὲ, καὶ σοφὸς ὦφθη βασάνῳ θ’ ἀδύπολις,
τῷ ἀπ’ ἐμᾶς φρενὸς οὐποτ’ ὀφλήσει κακίαν.

Sin embargo, el mismo Zeus y Apolo se han percatado de los designios de los mortales. Pero, cómo entre los hombres un adivino viene a ganarme a mí en una disputa entre una sabiduría contra otra sabiduría en la cual no se discutía otra cosa que sobre la verdad con la que se forman los hombres.

Puestas así las cosas yo nunca antes pensé las sentencias correctas para censurar a mis detractores.

¡No se debería contradecir a la alada virgen ni una vez!

A los ojos de todos, sabio yo evidencí pruebas de ser benefactor de la ciudad.

Por eso, mi conciencia nunca podría acusarme de este crimen.

La discusión está trabada como una batalla entre una sabiduría y otra, es una κρίσις, una disputa que no tiene otra motivación que imputar una verdad. Edipo está tan seguro de su sabiduría que se le olvida que el meollo del enigma consiste en resolverlo. El ser audaz es el resultado de superar el desafío y no el punto de partida. La κρίσις no es otra cosa que dos ciencias esgrimiendo argumentos entre ellas, orillándose a cometer una equivocación. Edipo comienza a derrumbarse una vez que el solo hecho de ser un ἀδύπολις no basta para mantenerse en el poder de la ciudad. Las relaciones de saber están cambiando también las relaciones de poder. Ya el espíritu de Edipo comienza a ceder.

Todo parece indicar que Edipo no resiste que un adivino lo haya derrotado como sabio, ya habiéndolo probado previamente. Edipo ha sido destronado en el plano del saber, el derrumbe comienza. El consejo de dirigentes desconoce ya la autoridad del tirano. La obra sigue su ritmo y el nombre de Tiresias no es vuelto a nombrar, más que para verificar sus palabras. Solo resta que el mismo Edipo le reconozca el título de σοφός (ER 484, 563, 568) al vidente que ha dado indicios del asesino de Layo. Pero aún Edipo no cree ser el ejecutor de tal crimen nos dice “οὐ γὰρ δὴ φονεὺς ἀλώσομαι [Con seguridad no seré convicto de asesinato]” (ER 576). Mas ya no puede ser considerado un sabio, lo confiesa abiertamente: “cómo entre los hombres un adivino viene a ganarme a mí” (ER 500). Edipo ha perdido la batalla de la sabiduría²³⁶.

²³⁶ Nietzsche mismo se ha dado cuenta del carácter trágico de la sabiduría en *Edipo Rey*. En *El nacimiento de la tragedia* (§9) nos dice: “El personaje más doliente de la escena griega, el desgraciado *Edipo*, fue concebido por Sófocles como el hombre noble, que pese a su sabiduría, está destinado al error y a la miseria, pero que al final ejerce a su alrededor, en virtud de su enorme sufrimiento, una fuerza mágica y bienhechora, la cual sigue actuando después de morir él. [...] El mito parece susurrarnos que la sabiduría, y precisamente la sabiduría dionisiaca, es una atrocidad contra la

Todo lo que resta de la historia es de dominio público. La verdad es sabida, solo resta probarla, traer a los testigos para que declaren, imputarle al criminal el veredicto, hacerlo padecer la pena, obligarlo al castigo. Edipo se entera que ha sido él mismo quien ha dado muerte a Layo, lo que lo vuelve parricida (πατροφόντην, ER 1441). Ha tomado por esposa a Yocasta, su verdadera madre con quien ha procreado hijos a los que puede llamar hermanos. Yocasta se ha suicidado al saber que tiene hijos producto del incesto. Edipo que no soporta la atrocidad cometida, decide arrancarse los ojos ante su falta de sabiduría. Todo indica que quien ha dejado de ser sabio es alguien que *no podía ver* lo que tenía enfrente. La derrota en una pugna entre sabios confirma una ceguera.

Toda la narración está regida por un vocabulario hostil, lastimoso (ἐποικτίρω στόμα, ER 671). No hay noción del lenguaje epistemológico, científico y judicial de los griegos que no haya sido tocado por esta tragedia. No hay que dejar de anotar que la noción que se traduce para nombrar la profecía que ha dicho el oráculo de Delfos pronosticando el futuro de Edipo es λόγος. Una vez que el criado ha sido confrontado con el mensajero -como testigos confiables-; Edipo pregunta por el motivo con el que su madre, Yocasta, se ha desaparegado de él estando bebe. El criado contesta que era por miedo a los oráculos nefastos. En el verso 1176 de *Edipo Rey* se le oye decir Sófocles “ κτενεῖν νιν τοὺς τεκόντας ἦν λόγος [la profecía era que el hijo mataría a sus progenitores]”²³⁷. El vocablo λόγος se torna ahora místico y enigmático puesto que lo ha decretado Apolo desde Delfos. Pero al mismo tiempo

naturaleza, que quien con su saber precipita a la naturaleza en el abismo de la aniquilación, ese tiene que experimentar también en sí mismo la disolución de la naturaleza. «*La púa de la sabiduría se vuelve contra el sabio; la sabiduría es una trasgresión de la naturaleza*»: tales son las horrorosas sentencias que el mito nos grita: mas el poeta helénico toca cual un rayo de sol esa sublime y terrible columna memnónica que es el mito, de modo que este comienza a sonar de repente -¡con melodías sofocleas!” (Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Pág.92-94). Para este momento de la argumentación de su texto, Nietzsche ya ha reconocido las violencias de la sabiduría dionisiaca. Lo que habría que notar es que la sabiduría apolínea también está cargada de violencias. Lo formal, lo racional, lo verdadero, está también encendido de fuerzas. Nietzsche tiene razón lo dionisiaco y lo apolíneo se espejean, uno no puede existir sin el otro, incluso en las batallas de la sabiduría.

²³⁷ Nótese que en el verso 684, la noción λόγος aparece como una cuestión, el tono es interrogativo. ahora, en el verso 1176 el vocablo aparece como respuesta a un interrogatorio. El término relanza un círculo del lenguaje entre la coerción propia de una inquisición y una confesión obtenida.

asoma la más definitiva claridad, el oráculo no está mintiendo, está expresando la razón en la que se desenvuelve toda la historia, una fatalidad.

Edipo nada podía hacer ya que su propio destino era racionalidad y tragedia. Poco importa si había logrado descifrar el enigma lanzado por la Esfinge, el enigma de la verdad lo había rebasado desde antes de nacer. El designio del oráculo es el mismo en Tebas que en Corinto, es el mismo al nacer Edipo que en el momento de su muerte en Colono. El λόγος lo acorrala y el alcance de sus ojos ha quedado rebasado. Edipo es al mismo tiempo inocente y culpable de su destino, y no puede evitar cómo se le revierten las cosas. Edipo es al mismo tiempo el investigador (ζητῶν, *ER* 659) como el objeto de la investigación (ζητοῦμεν, 1112); es el descubridor (ἠύρισκον, 68, 440, 1150) como el objeto del descubrimiento (εὔρων, 1026, 1105, 1213); y es Edipo el mismo quien se descubre maldito (κακῶν εὔρισκομαι, 1397). Será después que Sófocles nos deja escuchar la confesión de lo que piensa su personaje cuando llega a Colono: “ἦνεγκον κακότητ', ὃ ξένοι, ἦνεγκ' ἄέκων μὲν, θεὸς ἴστω, τούτων δ' αὐθαίρετον οὐδέν [Cargué con una infamia, forasteros, cargué con ella, sin querer, ¡Testigo de ello sea el dios! Nada hay en todo ello que eligiera por mi propia voluntad]” (*Edipo en Colono*, 521-523)²³⁸.

Foucault no deja de anotar que la profecía puesta por el oráculo en el proceso de identificación del asesino es una forma de prueba: “Puede decirse -nos dice el filósofo francés-, pues, que toda la obra es una manera de desplazar la enunciación de la verdad de un discurso profético y prescriptivo de otro retrospectivo: ya no es más una profecía, es un testimonio”²³⁹. Profecía o testimonio, razón o designio de Febo, la verdad gira en torno a un λόγος que solo puede ser judicial, policíaco²⁴⁰, trágico y divino, es una prueba que no se puede

²³⁸ Foucault parece parafrasear el extracto en *La verdad y las formas jurídicas*, y el traductor Enrique Lynch nos deja escuchar a Edipo de esta manera: “Ya nada podía hacer. Los dioses me cogieron una trampa que no había previsto” (Foucault, *Op. Cit.* Pág. 50). Pero la edición no deja corroborar el extracto utilizado.

²³⁹ Foucault, *Op. Cit.*, Pág. 48.

²⁴⁰ No nos hubiéramos lanzado a afirmar el carácter policíaco de este *logos* contenido en la tragedia. Pero, Foucault sugiere la noción de una manera muy decidida “La tragedia de Edipo es la historia de la investigación de la verdad: es un procedimiento de una investigación de la verdad que obedece exactamente a las prácticas judiciales griegas de esa época” (Foucault, *La verdad y...*, Pág. 39). A su vez, Jean Pierre Vernant sostiene esta misma idea incluso desde una lectura diferente a la de Foucault, aunque ambas parten de una crítica a la interpretación psicoanalítica. “Edipo -nos dice

rebatir. Todas estas contrariedades del λόγος, del lenguaje aparecen en el enigma de la verdad lanzado a Edipo. Solo Edipo puede padecerlas porque solo él puede soportarlas: “πίθεσθε, μὴ δείσητε, τὰμὰ γὰρ κακὰ οὐδεὶς οἴός τε πλὴν ἐμοῦ φέρειν βροτῶν [Hacedme caso, pues ningún mortal, que no sea yo, está cualificado para cargar con mis calamidades]” (ER 1414-1415), nos dice.

A veces es posible sentir desazón, dolor, y escarnio en la escritura de la obra, en el infortunio del personaje. Es como si el lenguaje más estricto que hayan producido los griegos no sirviera sino para clarificar *calamidades*, de tal modo que vuelve al optimismo una actitud ingenua y vacía. Sófocles no sabía cómo configurar a Edipo con una historia mejor, por el contrario sabía perfectamente que estaba condenando a su héroe a un λόγος maldito, “complejo”, judicial, claro y engañoso, vital y letal, lenguaje lleno de fuerzas que lo asedian, lo confunden, lo enceguecen en una larga y certera agonía. Se trata de un λόγος y de una sabiduría, arrojados a su κρίσις. La sabiduría en la obra es tan fuertemente lógica, como capaz de desmoronarse, es cabalmente trágica. La certeza es algo muy real en *Edipo Rey*, es una fuerza arrasadora.

Toda la tragedia no deja de asomar que Edipo está atrapado en un λόγος irónico. Es un λόγος que no deja de presionar el alma del personaje (ψυχή, 64, 94, 666; Θυμοῦ, 344, 674, 892). La razón es superior a Edipo, éste acata el presagio con fiel obediencia y lo padece de la peor manera. Edipo combate ese lenguaje tan solo para terminar acorralado por él. Jean-Pierre Vernant comparte con nosotros esta lectura de las presiones del Λόγος en el personaje de Edipo: “La ironía trágica podrá consistir en mostrar cómo en el curso de la acción el héroe se encuentra literalmente «preso en la palabra», una palabra que se vuelve en su contra aportándole la amarga experiencia del sentido que se obstinaba en no reconocer”²⁴¹.

Vernant- se define con una orgullosa seguridad como el descifrador de enigmas. Y todo el drama es, en cierta forma, un *enigma policíaco* que Edipo debe aclarar. ¿Quién ha matado a Layo? El investigador se descubrirá a sí mismo como el asesino” (Vernant, “«Edipo» sin complejo”, en *Mito y tragedia en la Grecia antigua I*, Paidós, Pág. 95). Con lo que Vernant nos da a pensar que Edipo es tanto el criminal, el infractor como el policía que debe vigilar sus propios actos.

²⁴¹ Jean Pierre Vernant, «Ambigüedad e Inversión. Sobre la estructura enigmática del *Edipo Rey*», en *Mito y tragedia en la Grecia antigua I*, Paidós, Pág. 105.

Sófocles, no sin cierto desdén, a modo de conclusión, trata de cerrar la obra diciendo: “Habitantes de Tebas, mi patria, mirad, este es Edipo, quien resolvía los famosos enigmas (αἰνίγματα) y era el hombre más preeminente (κράτιστος), envidiado a causa de sus éxitos” (1524-1525). Edipo sale desterrado de Tebas y se dirige a Colono cual vagabundo que a donde vaya se vuelve un extranjero, cual huérfano, ciego, sin saber qué hacer con su vida, sin saber qué hacer con la verdad.

3.9 *Heráclito de Éfeso, la sabiduría ama ser enigmática*

La tradición filosófica nos ha presentado a Heráclito principalmente como un filósofo. Pero, en la antigüedad fue considerado todo un σοφός de talla internacional, reconocido incluso por soberanos. Diogenes Laercio, de hecho, recupera una misiva donde claramente se lee que «βασιλεὺς Δαρεῖος πατρὸς Ὑστάσπεω Ἡράκλειτον Ἐφέσιον σοφὸν ἄνδρα προσαγορεύει χαίρειν [El Rey Darío, hijo de Histaspes, envía sus saludos al sabio Heráclito, ciudadano de Éfeso]». El sabio tuvo una vida de 60 años. Pero no se ha podido establecer la fecha a los que corresponden, oscilan entre el 540 y el 450 a.C. El mismo Laercio cuenta que Heráclito afirmaba que de joven no sabía nada, y que de adulto decía que lo sabía todo. Heráclito es un sabio radical, se nos dice que “ἤκουσέ τ’ οὐδενος, ἀλλ’ αὐτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ’ ἑαυτοῦ [No fue discípulo de nadie, sostenía que se había investigado a sí mismo y que conocía todo por sí mismo]” (VFI IX, 5).

Llama nuestra atención la orientación que tiene Giorgio Colli al retomar el pensamiento de Heráclito. Según Colli, “*Eraclito accetta lui stesso il terreno dell’enigma come agonismo, e lancia con le sue parole una nuova sfida alla capacità di comprendere degli uomini* [Heráclito acepta, él también, el terreno del enigma como agonismo, y lanza con sus palabras un nuevo desafío a la capacidad de comprender de los hombres]”²⁴², sin duda es un desafío surgido en los debates entre sabios. Laercio también nos cuenta que el escéptico Timón de Fliunte llamó al sabio Ἡράκλειτος αἰνικτῆς, el enigmático Heráclito, título que se ha ganado por lo contradictorio que resulta su pensamiento y su lenguaje.

²⁴² Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Pag. 63-64; *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Pág. 68.

Heráclito escribió un libro que se le conoció como *Περὶ φύσεως*, *Acerca de la naturaleza*, parece ser que estuvo compuesto por aforismos, sentencias cortas, con tendencia puntillosa, pero con claridad en sus pretensiones. Laercio platica que Heráclito dejó su libro en el templo de Artemisa y esperaba que su escritura, de tendencia oscura, solo fuera accesible para quienes pudieran entenderla “καὶ μὴ ἐκ τοῦ δημώδους εὐκαταφρόνητον ἦ [y no fuera despreciada fácilmente por el vulgo]” (VFI IX, 6). El mismo Laercio que *parece* que sí tuvo una copia del texto afirma que el hombre enigmático “se expresa en su escrito de modo brillante y claro, de forma que incluso el más torpe lo comprende con facilidad (ῥαδίως γινῶναι) y consigue elevar su espíritu (διάγραμμα ψυχῆς λαβεῖν). La consición y la fuerza de su expresión (τῆς ἐρμηνείας) son incomparables” (VFI IX 7)²⁴³.

Heráclito realmente aspiraba a ser leído y esperaba que sus lectores no se resignaran a ser mediocres. Timón de Fliunte también lo llama ὀχλολοῖδορος, es decir denostador de la muchedumbre inculta. Laercio retoma una anécdota del pensador peripatético Jerónimo de Rodas, según la cual el poeta yámbico Escitino intentó transcribir el tratado (λόγος) de Heráclito en verso. De este ejercicio, Laercio recupera una sentencia de Heráclito que sí parece textual, en la que el sabio habla de sí mismo, y refiriéndose a la hechura de su texto, nos dice: «Ἡράκλειτος ἐγὼ· τί μ’ ἄνω κάτω ἔλκετ’ ἄμουσοι; οὐχ ὑμῖν ἐπόνουν, τοῖς δ’ ἔμ’ ἐπισταμένοις [Yo soy Heráclito, ¿Por qué me traen de arriba para abajo, indoctos? Sepan que no me esforcé por ustedes, sino solo por aquellos que me entienden]» (VFI IX 16). En esta sentencia es claro que Heráclito fue interpelado debido a los ajetreos que se habían generado por su texto. Lo que muestra el epígrafe es que su texto no estaba destinado a cualquier público. De hecho, Heráclito trata de separarse de los ἄμουσοι, de los iletrados, petulantes, groseros y toscos.

Por el contrario, Heráclito ha destinado su λόγος a los ἐπισταμένοις. Estos no solo son los que «lo entienden», son también aquellos ἐπιστάμενος que, como ya veíamos con Homero y Solón, se dedican a la sabiduría, buscando distinguirse de los no-entendidos, los no-doctos. Tan evidente es esta exigencia del sabio que el rey Darío (que parece tener una copia del texto) en su carta –según Laercio- le

²⁴³ Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, Alianza, Pág. 460.

comenta que su *Tratado* es “δυσνόητον τε καὶ δυσεξήγητον [difícil de comprender y de explicar]”, y el rey le confiesa abiertamente “ἐποχὴν ἔχοντα [aún me encuentro sin entenderlo]” (VFI IX 13). Según nuestro compilador, el rey Darío invita al sabio para que pase una temporada en Persia y le pueda explicar sus enseñanzas. Pero, Heráclito decide declinar la invitación. En su respuesta, el efesio afirma que la mayoría de los hombres decide apartarse de la verdad y de la practicidad de la justicia (ἀληθιῆς καὶ δικαιοπραγμοσύνης), y asegura que está muy conforme con lo poco que tiene y su sentir personal (VFI IX 14). Sin duda, la decisión del filósofo es tajante. Nos da a entender que el viaje sería en vano, y nos sugiere dos cosas, primero que el rey no es de los que «lo entienden», y segundo que es de los que se apartan de la verdad y la justicia. El sabio no teme ningún roce con el emperador.

El lenguaje de Heráclito refleja un pensamiento agonístico, no solo porque confrontaba a sus oponentes, sino porque sus tesis, sus palabras se recubren de oposiciones, de dicotomías hechas de contrarios, es un combate el intentar comprenderlo. Colli sugiere que no fue fácil derrotarlo en el ámbito del saber, ya que su lenguaje lo desarrolló para abrirse paso en las disputas entre sabios²⁴⁴. El lenguaje y el agonismo de Heráclito delinean un modo de proceder en el que la sabiduría tiene su exposición en sentencias enigmáticas. De hecho las oposiciones pueden ser abiertamente contradicciones. Alguien como Aristóteles no deja de sentirse pasmado con Heráclito por ello. En la *Metafísica* (IV, 3, 1005b 23-25) dice que “en efecto es imposible que un individuo quien quiera que sea crea que lo mismo es y no es, tal como algunos piensan que dice Heráclito”. Y, más adelante añade “el discurso de Heráclito, al decir que todas las cosas son y no son, hace que todas sean verdaderas” (*Met.* IV, 7, 1012a 25-26). Pero, Aristóteles descrea del pensamiento que se expresa de esta manera.

²⁴⁴ En *El nacimiento de la filosofía*, Colli sostiene que Heráclito quien nunca había sido derrotado en los debates entre sabios, quedó sorprendido que un sabio de la talla de Homero haya sido derrotado. Colli señala que Heráclito *esperaba* ser derrotado como sabio, nos dice “él [Heráclito] esperaba todavía que alguien resuelva el enigma que le quite el título de sabio” (Pág. 68). Pero eso nunca le ocurrió. La idea de “esperar” también es desafiante, ¿Para qué ser derrotado, si ya se es sabio? Sin duda, es una más de las oscuridades que persisten sobre Heráclito. Colli asevera que indagar en esa *espera* es quedarse en pretensiones. Pero Heráclito no tarda en respondernos: “Si no se espera lo inesperado, no se le hallará, dado lo inhallable y difícil de acceder que es” (DK 22B18).

La perplejidad de Aristóteles nos es gratuita. Heráclito es el primer griego que ha pensado que el universo, todo lo existente, toda naturaleza se rige por una racionalidad única que él mismo ha llamado λόγος. En un testimonio recogido en el *Pedagogo* (III 2, 1) de Clemente de Alejandría, nos dice Heráclito: “Sean hombres de los dioses, o dioses de los hombres: en efecto, el λόγος es el mismo”. En las frases de Heráclito, el λόγος puede ser equivalente a la noción de inteligencia (γνώμη), o la armonía (ἀρμονία), la de lo universal (ξυνόν), o lo uno (ἓν). El λόγος es tanto una fuerza, como una forma de inteligencia que rige al mundo.

Lo extraordinario de Heráclito es que el λόγος no había sido previamente descubierto por hombre alguno, es un λόγος que siempre ha estado *oculto*, pero que nunca deja de ser. Para Heráclito, el λόγος parece estar *compuesto* por oposiciones. Pero, decir que las oposiciones se “componen”, es arriesgado. Colli hablará de «conjunciones desgarradas», también se llega hablar de “armonías rotas” o imágenes semejantes. Pero no reflejan el punto de discusión de Heráclito, ya que -para él- el λόγος también es fuego (πῦρ), guerra (πόλεμος), discordia, lucha (ἔρις), agonía. Heráclito mismo nos expone como son estas relaciones entre opuestos “Acoplamientos: cosas íntegras y no íntegras, convergentes divergentes, consonantes disonantes; de todas las cosas Uno, y Uno de todas las cosas” (DK 22B10). Luego vuelve a reiterar su modo de pensar, distinguiéndose de quienes no buscan oposiciones “No entienden como, al divergir, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y la lira” (DK 22B51). Finalmente Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* (VIII, 2, 1155b 4-6) cede en su posición aceptando que en las cosas opuestas puede haber afinidad y amistad, y retoma del sabio la idea de que “lo opuesto concuerda y de las cosas discordantes surge la más bella armonía” (DK 22B8).

La sabiduría de Heráclito se desarrolla teniendo en mente a este λόγος agonístico y contradictorio. En un fragmento rescatado de *Las refutaciones de todas las herejías* (IX, 9) de Hipólito, se dice: “οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν, σοφόν ἐστὶν ἔν πάντα εἰδέναι ὁ Ἡράκλειτός φησι [Cuando se escucha no a mí sino al λόγος, se es sabio al convenir que todas las cosas son lo uno, según Heráclito]” (DK 22B50). En el fragmento es claro que el sabio solo lo es por escuchar el λόγος, aún con sus contrariedades. Diógenes Laercio (*VFI IX, 1*) también

registra una idea similar de Heráclito, nos dice “ἐν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ὅτι κυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων [Solo se es sabio por conocer la inteligencia que gobierna todas las cosas a través de su conjunto]” (DK 22B41).

Como suele suceder con los griegos arcaicos también Heráclito tiene a los sabios en alta estima. En el *Florilegium* compilado por Estobeo, (III, 1, 178) se le oye decir a Heráclito “σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας [El ser sabio es la suprema perfección; así mismo, la sabiduría consiste en hablar con verdad, y en obrar según la naturaleza, entendiéndola]” (DK 22B112)²⁴⁵. En este fragmento Heráclito relaciona el ser del sabio con la sabiduría, precisamente como una cualidad proveniente de la naturaleza que es la misma que ha pensado para el título de su libro. Es una noción que tendrá una continuidad en Píndaro cuando en el mismo sentido afirma en el año 476 a.C. que “σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾶ [El sabio es enteramente ese ser perfecto por naturaleza]” (*Olímpica II* 94)²⁴⁶. Ambas frases son idénticas, tienen el mismo sentido y lo que traen como consecuencia es que las nociones ἀρετὴ y εἰδὼς que catapultan en castellano el vocablo de «el ser perfecto», son homónimas. Heráclito y Píndaro están definiendo del mismo modo al sabio.

Aunque Heráclito afirma que “ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος σοφίη [el más sabio de los hombres en relación con Dios parece un mono para la

²⁴⁵ Es necesario aclarar que la noción σωφρονεῖν, significa también el pensar sabio, el pensar correcto, el ser inteligente, sensato. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá en lugar de la noción σωφρονεῖν se atienen a τὸ φρονεῖν puesta ahí por indicación de Diels, que significa “comprender”. Y traducen el fragmento como “El comprender es la suprema perfección, y la verdadera sabiduría hablar y obrar según la naturaleza, estando atentos” (*Filósofos Presocráticos I*, Gredos, Pág. 371 y 393). Pero se pierde el sentido de la noción ἀρετὴ como parte de las cualidades de un individuo que no puede ser otro más que un sabio. Nosotros respondemos a la edición de Marcel Conche que aún mantiene la noción σωφρονεῖν. Véase, Héraclite, *Fragments*, Presses Universitaires de France, Pág. 234.

²⁴⁶ Píndaro, *Odas*, UNAM-BSGRM, Pág. 12. Rubén Bonifaz Nuño traduce el verso como “Sabio, el que mucho conoce por natura”. Y, Alfonso Ortega lo traduce como “Sabio es el que conoce muchas cosas gracias a la naturaleza” (Píndaro, *Odas y Fragmentos*, Gredos, Pág. 85 [aunque lo ubica en el verso 86]). Solo recordemos que la noción εἰδὼς es la misma que sirve para identificar a Ulises en la poesía de Homero. Lo que queríamos anotar es que aún con la diferencia del griego jónico de Homero y el griego de Píndaro (de dos siglos de diferencia), la noción εἰδὼς es exactamente la misma, al menos en nuestras ediciones establecidas, tiene incluso la misma redacción y para la época de Píndaro y la de Heráclito aún es vigente. También sucede que ambos textos que hemos tomado el de Homero y el de Píndaro tienen en común el trabajo del mismo traductor, Rubén Bonifaz Nuño. Quizá, lo cuestionable de la comprensión del sabio que ofrece Píndaro es que se trata de una noción que está aplicándose a sí mismo.

sabiduría]” (DK 22B83); realmente tenía una visión muy optimista sobre los hombres. Heráclito reconoce que “ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωτοὺς καὶ σωφρονεῖν [Todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sabios]” (DK 22B116). Y además agrega que “ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν [el pensamiento es común a todos]” (DK 22B113).

La sabiduría y el lenguaje se han orientado a descubrir la racionalidad del universo, que Heráclito asume que está oculta y es sumamente enigmática. El fragmento principal que se tiene de Heráclito, proveniente del *Adversus mathematicus* de Sexto Empírico (VII 132), lo expone así:

Aunque esta Razón (λόγος) existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han escuchado. En efecto, aún cuando todo sucede según esta razón (γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον), parecen inexpertos al experimentar con palabras (ἑπέων) y acciones (ἔργων) tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza (φύσιν διαίρεων ἕκαστον) y muestro cómo es; pero para los demás hombres siguen ocultas (λανθάνει) cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas (ἐπιλανθάνονται) cuantas hacen mientras duermen (DK 22B1).

Lo que Heráclito afirma es que quienes no se dedican a la sabiduría quedan inadvertidos de las cosas y terminan por actuar como aquellos que duermen. En cambio, los sabios, los verdaderos despiertos, deben estar atentos al *lógos* que rige el mundo. Este *lógos* es un enigma y Heráclito mismo no duda en retornos, a nosotros y a los sabios ya que nos es común el comprender. El enigma es sencillo. Pero, ¿De qué trata el enigma? Según Heráclito: “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ [la naturaleza ama permanecer oculta]” (DK 22B123). El *lógos* también está oculto para el candidato a sabio, pero también el *lógos* es lo que nos permite desocultar la naturaleza. Se trata de una doble implicación. Heráclito espera que el *lógos* del hombre reconozca el *lógos* que rige la naturaleza, el enigma está lanzado y solo el sabio puede abrirse paso en esta guerra.

Colli realmente atento a esa condición enigmática del *lógos* heracliteo se da cuenta que debajo de la capa de lo oculto realmente se podría apreciar mejor la naturaleza que tanto aprecia el sabio. Colli cuando se dedica a indagar qué se debe entender del *lógos* de Heráclito lo llama «el *pathos* de lo oculto». Este es un concepto recurrente en el pensamiento de Colli se encuentra en sus tres obras principales. En *La filosofía de la expresión* dice el filósofo italiano:

El nacimiento de la razón [*ragione*] es imprevisto, cuando se levanta el velo de silencio que ocultaba al hombre misterioso, el *lógos* aparece primeramente desarticulado. Es un sabio [*sapiente*], Heráclito de Éfeso, quien se proclama descubridor [*scopritore*] y poseedor de una ley divina que encadena los objetos mundantes de la apariencia, y el mismo por vez primera da el nombre de *lógos* a esta ley. Es la trama oculta del dios que rige y domina todas las cosas, pero a la vez coincide con el “discurso [*discorso*]” de Heráclito, con sus palabras [*il sue parole*]. [...] Su “discurso” -dice Colli - adopta por tanto la forma de enigmas [*forma di enigma*], ya que gracias a los instrumentos más heterogéneos propone respecto al objeto escondido algo que adivinar [*indovinare*]. Es la invención de una forma que nunca más se intentará, porque esta experiencia no consiente imitaciones. Aquello que está oculto en lo profundo se presenta a los ojos de todos, pero es difícil captarlo, descifrarlo: Heráclito tiene el *pathos* de lo oculto²⁴⁷.

En *El nacimiento de la filosofía*, Colli vuelve a insistir en la importancia que tiene para Heráclito este *lógos* oculto y des-ocultante, y hace el intento de definir el pensamiento del sabio

El *pathos* de lo oculto, es [...] la tendencia a considerar el fundamento último del mundo como algo escondido. Tal es el concepto de la divinidad en Heráclito: «La unidad, la única sabiduría, quiere y no quiere ser llamada con el nombre de Zeus» [como ya habíamos anunciado]. El nombre de Zeus es aceptable como símbolo, como designación humana del dios supremo, pero no es aceptable como designación adecuada, precisamente porque el dios supremo es algo oculto, inaccesible²⁴⁸.

Y más adelante agrega que es posible que...

Toda la sabiduría de Heráclito sea un tejido de enigmas [*la sapienza di Eraclito sia un tessuto di enigma*] que aluden a una naturaleza divina insondable. Se trata del tema de la unidad de los contrarios. [...] La unidad, el dios, lo oculto, la sabiduría son designaciones del fundamento último del mundo. [...] Entonces el enigma [*l'enigma*], ampliado a concepto cósmico, es la expresión de lo oculto, del dios. Toda la multiplicidad del mundo, su ilusoria corporeidad, es una trama de enigmas, una apariencia del dios, del mismo modo que las palabras del sabio, manifestaciones sensibles, que son el vestigio de lo oculto son una trama de enigmas. [...] El enigma se formula contradictoriamente. Heráclito no sólo utiliza la formulación antitética en la mayoría de sus fragmentos, sino que sostiene que el propio tejido del mundo que nos rodea no es sino un tejido -ilusorio- de contrarios. Todo par de contrarios es un enigma cuya solución es la unidad, el dios que está detrás de ellos²⁴⁹.

²⁴⁷ Colli, *Filosofía de la expresión*, Siruela, Pág. 210-211.

²⁴⁸ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Pág. 71.

²⁴⁹ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Pág. 73-74.

Seguramente con un planteamiento así, Heráclito nunca fue derrotado. Saber que los demás ignoran el *lógos* oculto que rige la naturaleza y que no saben disimular su ignorancia (DK 22B95), le debió dar una clara ventaja a Heráclito en los debates entre sabios. Heráclito no solo planteaba enigmas, orillaba a descubrir el universo. Pero nadie nunca lo entendió. No cualquiera puede ser sabio, ni descifrar el enigmático *lógos* que rige la naturaleza.

Diógenes Laercio (VFI IX 3) nos cuenta que al final de su vida, al contrario del sofista Prometeo, Heráclito se volvió misántropo (μισανθρωπήσας), se apartó de la ciudad y se fue a vivir al monte donde se volvió vegetariano. Pero, esta distancia frente a los hombres no le impidió lanzar su último enigma. Según Laercio, Heráclito ya enfermo y diagnosticado de hidropesía (ὑδρον κατῆλθεν), “τῶν ἰατρῶν αἰνιγματωδῶς ἐπυνθάνετο εἰ δύναιτ’ ἐξ ἐπομβρίας ἀρχμὸν ποιῆσαι [comenzó a preguntar enigmáticamente a los médicos «¿Si podían obtener sequedad a partir de un exceso de agua?»”. Los médicos no comprendieron a Heráclito. Seguramente se quedaron pasmados ante el atrevimiento del sabio. Ante la falta de una respuesta a su enigma y a la enfermedad, Heráclito se enterró en un establo de bueyes donde esperaba que el estiércol evaporara la humedad de su cuerpo, quizá esperando que el fuego primigenio -que según el sabio lo engendraba todo- lo secase, pero falleció. Lo que no le entendieron los médicos es que con ese simple enigma no solo los retaba como sabios en medicina, simplemente no les daba el crédito de médicos, no tienen el poder de hacer sequedad del exceso de humedad. Finalmente, dice Laercio (VFI IX 4) que Heráclito fue enterrado en medio del ágora.

3.10 *Parménides de Elea y el enigma del Ser*

Una vez que el enigma del *λόγος* es lanzado por Heráclito, los filósofos no pueden ignorar el desafío. Sin duda, ha sido una suerte para la historia del pensamiento que haya surgido inmediatamente entre los griegos Parménides de Elea, quien encaró éste lenguaje enigmático que aún es el *lógos*. Uno podría estar totalmente seguro que Parménides jamás tuvo en mente una inquietud por los enigmas. Sin embargo, todo su pensamiento parece estar encarando un agonismo, alguna

incógnita está resistiendo el filósofo de Elea. Giorgio Colli dirá que “Parménides era un sabio, todavía próximo a la época arcaica del enigma y su religiosidad”²⁵⁰.

Platón en el diálogo *Teeteto* (183e) identifica a Parménides como un αἰδοῖός, un hombre venerable, y un δεινός, es decir un *ser* «terrible»; y en el diálogo que lleva el nombre del eleata, lo reconoce como un hombre de presencia gallarda y noble (καλὸν δὲ κάγαθὸν τὴν ὄψιν, *Parménides*, 127b). Diógenes Laercio (*VFI IX*, 23) nos recuerda que Timón de Fliunte llamó a Parménides μεγαλόφρονος οὐ πολύδοξον, el pensador magnánimo refutador de las opiniones, título que se ganó por rechazar el engaño de las fantasías (φαντασίας ἀπάτης) y por introducir el raciocinio para guiar las intuiciones (ἀνενεῖκατο νόσεις). Y Parménides al comienzo de su *Poema* parece hablar de sí mismo como de un εἰδῶτα φῶτα (DK 28B1, v3), es decir un hombre conocedor, docto en asuntos del entendimiento, un perito destacado en las cosas más difíciles del saber, un mortal iluminado, un vidente²⁵¹.

Parménides se niega a las oposiciones, tal como han sido expresadas por el sabio de Éfeso. Le resultan solo apariencias que niegan cualquier posibilidad para conocer la verdad del *lógos*. Colli observa con mucho detenimiento el momento en el que Parménides se subleva:

Parménides acepta ser legislador, y en reconocimiento a una civilización tan perspicaz entra incluso en el *agón*, probablemente ya viejo, con un Περὶ φύσεως. Al final de su vida, silencioso y venerable, atraviesa las ciudades griegas, acompañado por un discípulo que proclama el carácter incontestable de su legislación filosófica [...]. El Περὶ φύσεως es una *fábula* para los hombres, donde Parménides acepta completamente el terreno político, indicando la sabiduría que le da la victoria «ὦσ οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσση (Para que ningún juicio de los mortales sea superior al tuyo)»²⁵².

Para enfrentar su enigma Parménides se vale de tres recursos que están a su disposición en el lenguaje: la persuasión, la lógica y la dialéctica. La obra que se

²⁵⁰ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Pág. 91.

²⁵¹ Es interesante como coinciden las traducciones sobre la noción εἰδῶτα φῶτα. Conrado Eggers Lan (*Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Pág. 475) y Alberto Bernabé (*De Tales a Demócrito*, Alianza, Pág. 155) traducen el término como «el hombre que sabe». Juan David García-Bacca traduce la misma voz como «el mortal vidente» (*Los presocráticos*, FCE, Pág. 33) y agrega una nota sobre su decisión: “He conservado la raíz de εἰδῶτα, ἰδεῖν, *videre*, y vidente. Porque, como se verá más adelante [se refiere al *Poema*], hay mortales “estúpidos, ciegos, sordos, bicéfalos” que no caminan por el camino de la luz” (*Los presocráticos*, Pág. 197).

²⁵² Colli, *La naturaleza ama esconderse*, Sexto Piso, Pág. 162-163.

conoce como *Περὶ φύσεως* fue compuesta como poema (ποίημα). Laercio mismo prosaicamente afirma que Parménides *filosofa* a través de poemas (διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ). Según el compilador, el poeta sostiene que sólo la razón es el único criterio válido para su trabajo, ya que las sensaciones no son precisas (κριτήριον δὲ τον λόγον εἶπε· τάς τε αισθήσεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπάρχειν, *VFI IX*, 22). Y, Platón en el diálogo *el Sofista* señala que el eleata demuestra sus magníficas argumentaciones por medio de preguntas (ἐρωτήσεων... διεξιόντι λόγους παγκάλους, *Sofista* 217c). Parménides mismo asegurará que su fidedigno *lógos* y su pensamiento no se dirigen hacia otra cosa que hacia la verdad (πιστόν λόγον ἡδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης, DK28B8, v50-51).

A pesar de que la escritura de Parménides parece responder a una inspiración religiosa, como sabio se separará de ese orden mitológico para encarar su enigma. Colli en el *Nacimiento de la filosofía* se pregunta cómo ha sido posible este cambio en el pensamiento de Parménides –el pasar de una poesía mitológica a una filosófica- y se responderá que solo fue posible por el descubrimiento de la dialéctica. Pero ¿De qué enigma se trata? ¿Qué papel tuvo la noción de enigma en ese cambio?

Hay un viejo mito entre los poetas según el cual estos viven poseídos por las palabras, por voces divinas y fuerzas cósmicas que los superan. Puede cambiar el agente de ésta posesión según el contexto histórico, a veces se tratará de Zeus, de Dios, las musas, los ángeles, el espíritu santo, las mujeres, o algo más. Parménides responde a esta caracterización de ser un poeta poseído por la divinidad del lenguaje, incluso al borde de la locura. Pero, esta violencia sobre el poeta será expuesta en el poema solo como un movimiento introductorio, ya que Parménides va a exponer un cambio revolucionario en el pensamiento de los griegos. Como si el *Poema* se tratara de una competencia de carros, una vez que son guiadas sus yeguas por las Helíades, conducen al poeta por un camino poblado de voces, canciones, signos y discursos (ὁδὸν βῆσαν πολύφημον). Éstas lo llevan con la diosa que ilumina su camino en el conocimiento de las cosas (δαίμονος, ἢ κατὰ πάντα «ὕ» τη φέρει εἰδότα φῶτα, DK28B1, v2-3). El *Poema* de Parménides responderá ahora a la épica del conocimiento que dominará la historia del pensamiento occidental y se deja llevar por las fuerzas que lo seducen.

Las Helíades llevan el carro de Parménides con la divina *Diké*, quien es dura en sus castigos (πολύποινος), la conmueven con dulces palabras (παρφάμεναι κούραι μαλακοῖσι λόγοισιν) y sabiamente la persuaden (πεῖσαν ἐπιφραδέως, DK28B1, v14-17) para que con sus llaves abra las puertas del conocimiento y el poeta pueda cruzarlas. La empresa tiene éxito. Una vez que Parménides cruza el umbral con las doncellas y el carruaje, está enfrente de la diosa que lo ha estado llamando. No es otra sino la misma *Aletheia*, la que tendrá de ahora en adelante el nombre de la desoculta, la inolvidable. La diosa lo recibe tomándolo de la mano, y le dice “Bienvenido. Ha sido Θέμις (Ley) y Δίκη (Justicia) quienes te han traído conmigo, apartándote del camino del mal destino (μοῖρα κακῆ) y del paso de los hombres ordinarios (ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου)” (DK28B1, v26-28). Es en voz de la diosa que Parménides nos expone su concepción del lenguaje. *Aletheia* le recomienda al poeta que se eduque en todo (πάντα πυθέσθαι, v28)²⁵³; dice principalmente que hay que instruirse en la persuasión correcta para llegar a la verdad más profunda (ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμές ἦτορ, v29)²⁵⁴, así como le exige alejarse de las opiniones de los

²⁵³ Existe otra lectura para la noción πάντα πυθέσθαι. Esta es la que se mantiene sobre todo en el texto de Diógenes Laercio (*VFI IX*, 22), también está en Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII, 111) y Simplicio (*De Caelo*, 557.25). Joaquín Llansó la sustituye por μάντα πυθέσθαι, que se tendría que traducir como “el conocimiento de la adivinación” refiriéndose al oráculo de Delfos. Llansó no se compromete a tanto y traduce la noción como “instruirse en todo”. Pero, su texto en griego no lo respalda.

²⁵⁴ El verso ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμές, ha tenido muchos cambios a lo largo de la historia de la recuperación del *Poema* de Parménides. Esta noción εὐπειθέος es la que nos ha sido heredada por Sexto Empírico (*Adv. Math.*, VII 111), Plutarco y Clemente de Alejandría, los antiguos. Y se dice que también la sigue Diógenes Laercio (*VFI IX* 22). Lamentablemente en el texto que contamos en griego de Laercio *Lives of Eminent Philosophers*, establecido por R.D. Hicks para la Universidad de Harvard se retoma la noción εὐκυκλέος que viene del fragmento retomado por Simplicio (*De Caelo. Comm. Arist Gr.* 557.20, 25, 26). Es posible que Hicks esté reformando el texto de Laercio para introducir la noción de Simplicio. εὐκυκλέος también es un término defendido por Willamowitz, Diels, Kranz, Untersteiner, Guthrie, G.S. Kirk, J.E. Raven. De hecho, el mismo Giorgio Colli trabaja su curso dedicado a Parménides con esta misma noción (Véase, *Gorgias y Parménides*, Sexto Piso, Págs. 141-142, 157, 161). Colli asegura que esta versión es la correcta. En la versión de Simplicio el verso “ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ” se traduciría como “tanto el corazón imperturbable de la verdad bien redonda”, pero vuelve el verso sumamente figurado y poco argumentativo. No es nada clara la idea de “la verdad bien redonda”, sobre todo cuando posteriormente Parménides hablará sobre el Ser redondo (DK 28B8, v43). Decir que la verdad es redonda porque “lo que es” o el Ser son también redondos, realmente no agrega mucho contenido.

Seguramente hay un problema general en la recuperación de los versos a través de las tradiciones de copistas. Plutarco y Clemente de Alejandría que retoman la noción εὐπειθέος, tienen otra lectura. Ellos leen ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκῆς, que exige la traducción de “la correcta persuasión para encontrar la exacta verdad”. Esta lectura genera mucha convicción. Proclo después lee ἀληθείης εὐφεγγέος ἀτρεκῆς, y requiere un ejercicio en castellano como “la verdad bien estructurada en la que

hombres; ya que con ellas no se pueden establecer pruebas que sustenten alguna verdad (βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης, v30), tampoco generan ninguna convicción, ni confiabilidad, ni una creencia²⁵⁵.

se funda su exactitud". Para el verso DK 28B1, v29 suena más consecuente el verso "ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμές ἦτορ" ya que posteriormente se habla de las opiniones de los mortales que no generan confianza dirigida hacia la verdad "ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης" en el verso 30. Hay mayor correspondencia entre εὐπειθέος y πίστις, puesto que es más consecuente.

Marcel Conche a quien hemos seguido en la recuperación del fragmento de Sexto Empírico, asegura que la noción εὐπειθέος refuerza aún más la relación Verdad/Persuasión, existente en el *Poema*, ya que trasgrede una polarizada división tradicional proveniente del platonismo (la que curiosamente está siguiendo Simplicio y compañía). Según Conche al elegir esta modalidad platónica, estos autores se desvían del contenido propuesto por Parménides, ya que la noción εὐκυκλέος no puede ser aplicada como tal a la Verdad, puesto que obedece a un imaginario geométrico (posiblemente más de origen pitagórico que parmenídeo). Conche refuerza su explicación retomando una observación de Henry Jackson, ya que este ve en πειθῶ y πίστις dos palabras del mismo régimen semántico, «mots d'ordre», «watchwords», asegurando que sí es parmenídeo. Según Conche ἀληθείης εὐπειθέος hará eco en πίστις ἀληθείης (DK 28B8, v28), ya que Parménides a lo largo de todo el *Poema* habla de una «verdad legítima», entiéndase correctamente convincente (Véase, Parménide, *Le Poème: Fragments*, Págs. 61-62). Y también aparecerá la noción donde Parménides da cierre a su confiable razonamiento entorno a la verdad (πιστόν λόγον ἡδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης, DK28B8, v50-51). Aún más enigmático es que Colli en su *Curso* afirme que "los términos πίστις y πειθῶ aparecen siempre en el poema para caracterizar la teoría del Ser" (Colli, *Gorgias y Parménides*, Pág. 154). Según Colli, en la πίστις sí existe una persuasión hacia la verdad (*Ídem*) y se relaciona con el *logos* entorno a la verdad (DK 28B8, v50-51), en la *doxa* no es así.

David Gallop también coincide en reponer al verso DK 28B1, v29 la noción εὐπειθέος. Para Gallop quien pone εὐκυκλέος es el mismo Simplicio, imputándole al filósofo neoplatónico la responsabilidad de haber colocado el término (Véase, Parménides, *Parmenides of Elea, Fragments*, Págs. 52-53). Juan David García-Bacca reconoce que en los manuscritos primitivos en lugar de la noción εὐκυκλέος se encuentra εὐπειθέος y caracteriza a ésta como "segura, firme, de confianza (πειθός)". Y para no incrementar más la polarización entorno a la recuperación del verso afirma que "Los dos epítetos poseen un sentido aceptable" (García-Bacca, *Los presocráticos*, FCE, Pág. 202). No está de más agregar que nosotros retomamos εὐπειθέος, ya que la noción recoge con más vivacidad el carácter agonal de la verdad del Ser contenido en el *Poema*. Es posible que Parménides vea en la noción εὐπειθέος el carácter agonal del *Poema* como el convincentemente correcto.

²⁵⁵ La necesidad de establecer una forma de confianza a través de pruebas sobre su objeto de pensamiento, es recurrente en Parménides. En el fragmento DK 28B8 proveniente de *Los comentarios a la Física de Aristóteles* de Simplicio aparece la noción de πίστις, confianza con certeza, una demostración que legitima una creencia, en tres ocasiones más aparte de esta del verso DK 28B1, v30. La primera se ubica en el verso 12 donde el poeta niega que la πίστιος ἰσχύς, la fuerza de la confiabilidad, pueda admitir "lo que no es". Una segunda ocasión aparece en el verso DK 28B8, v28, y aquí el sabio niega que la πίστις ἀληθείης, la confiabilidad que sustenta la Verdad pueda aceptar que el ser puede engendrarse o perecer. Y al final en el verso DK 28B8, v50 cuando Parménides está totalmente convencido de su esfuerzo cierra la segunda parte del *Poema* completamente seguro de la fiabilidad de sus palabras, de su discurso, y su razonamiento acerca de la verdad (πιστόν λόγον ἡδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης). Es importante señalar el concepto porque para Parménides la πίστις se opone a la δόξας, las opiniones de los hombres ya que estas radican en no poder establecer una prueba. Se trata de una oposición -πίστις/δόξας- donde claramente una excluye a la otra. Es muy claro ver hacia qué lado de la oposición se relaciona *Aletheia*. Colli reconoce finalmente en el verso

A Parménides la diosa le sigue hablando y los dos versos finales del «proemio» del *Poema*, dejan constancia de su «decreto». *Aletheia* le dice:

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

No obstante, tanto en las experiencias de las que se puede tener conocimiento, así como en las cosas de las que se tienen opiniones, es imperativo probar que el Ser atraviesa en su totalidad todo lo existente. (DK20B1, v31-32)²⁵⁶

Esta es la primera vez en la que se habla plenamente del Ser. Claramente el desafío está lanzado, hay que descubrir el Ser que atraviesa todo lo existente, es una exigencia ineludible. De hecho la frase «εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα» tiene el carácter de una declaración, sin duda es una *tesis* de gran peso para el resto del *Poema*, puesto que es la última frase de este movimiento introductorio. El verso es -finalmente- tanto aquello a lo que se quiere orientar para realizar una investigación con pruebas que la legitimen, como aquello que se quiere concluir. Pero, no lo hace sino de forma imperativa (χρῆν), ya que legisla el modo de proceder al indagar la totalidad del Ser. De hecho, se trata de una legislación que a Parménides le llega en voz de *Aletheia*, es tanto un mandato divino como el movimiento en el que se desenvuelve el *Poema*, una posesión. Se trata tanto de una norma, como del claro susurro del *lógos*²⁵⁷. Y habría que recalcar que el designio

DK 28B130 que *doxa* es aquella «en la que no existe verdadera persuasión» (Colli, *Gorgias y Parménides*, Pág. 146).

²⁵⁶ Este es el ejercicio más literal que hemos podido ofrecer, sobre todo porque tendríamos que darle cavidad al término «τὰ δοκοῦντα» que señala a las cosas aparentes, a las cosas que generan opiniones. Lo que queremos hacer notar es que la traducción de los versos 31 y 32 no puede ser un ejercicio unilateral. De hecho, Colli en su curso dedicado a Parménides (véase, Colli, *Gorgias y Parménides*, Sexto Piso, Págs. 139-148), revisa los ejercicios hechos por Willamowitz, Diels y Kranz, y todos terminan por ser diferentes. Algo similar sucede con Conrado Eggers Lan, Alberto Bernabé, Joaquín Llansó, Juan David García-Bacca, Gómez-Lobo, entre otros, que tienen sus propios trabajos.

²⁵⁷ El sentido de la noción χρῆν contenido en el verso DK28B1, v32, tiene el mismo valor semántico que los vocablos χρῆω del verso DK28B1, v28; χρῆών del DK28B2, v5; χρῆ del DK28B6, v1; χρῆών en el DK 28B8, v11, y χρῆόν en DK28B8, v45. En estos términos, la formulación de los versos de Parménides es sumamente estricta, ya que denotan una obligación, una determinación tajante, un mandato legislativo, un menester absoluto, irreductible e imprescindible en el mismo modo que lo exige un imperativo kantiano. Se nota que el sabio está realmente *legislando* -al modo de un Solón- el proceso racional que exige la comprensión de su *Poema*, haciendo destacar que el *lógos* es realmente un régimen sobre el pensar del Ser.

Proponemos que el término χρῆν puede traducirse como «es imperativo», precisamente por lo exigente que es el verso B1, 32. De hecho, Parménides está reclamando que la investigación sobre

anunciado por la diosa en ningún momento es una afirmación mínima. Pero, no debemos dejar de preguntar, ¿Este es el enigma? Parménides sabe que no lo es, porque la diosa no ha acabado de dar su mensaje.

Habría sido suficiente hablar de la persuasión correcta que la diosa exige para señalar la referencia al lenguaje retórico que el *Poema* pone en juego. Pero, el poeta sigue atento a las indicaciones de su posesión. Ahora inicia la revelación y se inaugura el nuevo *mito* de la civilización occidental, que no es sino como dice Colli una fábula. La diosa nos deja escucharlo en las palabras del poeta (μῦθον ἀκούσας,

el Ser tenga el sentido de ser una acción ineludible, «algo más» que necesaria. Pero, argumentemos nuestra posición. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant asegura que las reflexiones acerca de lo deseable se sustentan en la razón, de tal modo que esta [la razón]: “dicte también leyes que son imperativos, es decir leyes objetivas de la libertad que establecen *lo que debe suceder*”, y distingue a los imperativos de las leyes de la naturaleza que solo tratan de *lo que sucede*. Para Kant los imperativos son leyes prácticas que rigen la «voluntad libre» (Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 802, B830, Alfaguara, Pág. 628). De hecho, entiende como imperativo “a una regla que es designada a través un «deber ser (*ein Sollen*)» que expresa la Necesidad (*Nötigung*) objetiva de la acción, y significa que, si la razón determinase la voluntad totalmente, la acción ocurriría indefectiblemente según esa regla” (Kant, *Crítica de la razón práctica*, L. I §1, Ed. Sígueme, Pág. 36). Además agrega la idea de que si el imperativo *rige* la voluntad debe de considerarse un imperativo categórico. Lo que Parménides intenta con el término *χρῆν* es que la acción que va a proponer tenga una expresión tan estricta que sea tanto un mandato ineludible como la modalidad que rige una actividad.

Colli trata de recuperar el sentido de la voz *χρῆν* (véase, Colli, *Gorgias y Parménides*, Sexto Piso, Págs. 141-143, 156). Aunque las consideraciones de Colli con respecto a la noción son restrictivas. De entrada, se exige a sí mismo la noción *χρῆ* que es limitada, ya que le quita el peso de sostener dicho «mandato» sin comprometer la voz griega en indicativo. Giorgio Colli se queda corto al reclamar para la noción *χρῆ* equivalencias del tipo «como se debería», «como es debido», «como se debe». Hay que poner de relevancia que el poner locuciones del tipo «como se debería», reclaman ser aprendidas en el sentido de una máxima moral subjetiva. Por otro lado, el indicativo (*χρῆν*) es claro, ya que está señalando el verbo «δοκίμως»: someter a prueba, examinar. Colli mismo dice que el término «δοκίμως» que es el que «debe aceptarse» se traduciría como “poner a prueba” (Colli, *Gorgias y Parménides*, Pág. 143).

Lo que queremos hacer notar con la exigencia de Parménides, a través de esta «licencia poética» que retoma el imperativo kantiano es que la voz *χρῆν*, no solo se trata de “un deber”, sino de lo que *debe ser*, lo que *debe suceder*: es la exigencia, Kant diría la obligación (*Verbindlichkeit*), de regir la acción a través de la determinación de la voluntad, no sólo por el cómo se *debe* aceptar, sino también por el cual *debe ser* en el momento de acontecer. En el caso de Parménides, se trata de *guiar* la acción de conocer «μαθήσεται», y también se trata de determinar la actividad de examinar, de someter a prueba, «δοκίμως». Así la voz *χρῆν* en indicativo recae sobre la acción *δοκίμως* que es la que finalmente está legislando Parménides de modo «imperativo». Colli, consciente de la obligatoriedad del término, pensando en el verso DK28B6, v1 donde se retoma la noción *χρῆ*, asegura de manera muy contundente que “La modalidad [*χρῆ*, «es necesario»] es vista por Parménides como una forma de pensamiento humano, una categoría” (Colli, *Op. Cit.*, Pág. 232). ¿No acaso esta categoría exige ser reconocida de modo imperativo? El peso de *lo necesario* que exige la voz «*χρῆν*» acaece sobre la acción «*δοκίμως*», y lo hace de manera determinante, obligatoria, imperativa, categórica. Puede ser incluso que los otros versos donde aparecen los términos similares no requieran de esta dirección que ahora le imprimimos al término *χρῆν* del verso B1, v32.

DK 28B2, 1; μῦθος ὁδοῖο, 28B8, 1) y nos propone solo dos caminos que pueden ser pensados y con los cuales es posible la investigación (ὁδοὶ μῦθον διζήσιός εἰσι νοῆσαι, 28B2, v2) que se propone. Nos dice el *Poema*:

ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἔστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ·
ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπὸν,
οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
οὔτε φράσαις.

En el primero se dice que el Ser es, y el No-Ser no es;
se trata del camino de la persuasión que le es propia a la Verdad.
En el otro, el Ser no es, de tal modo que necesariamente el No-Ser es.
Te mostraré que este sendero es absolutamente disuasivo;
y nunca conocerás “lo que no es” por esta vía, ya que no es factible,
ni se puede indicar. (DK 28B2, v3-8)

El poema es claro. Ahora se puede entender el desafío que está enfrentando Parménides, es un enigma. O se elige el camino en donde el Ser es y el No-Ser no es, o se escoge el del Ser que no es y el No-ser que es. Son dos caminos, dos carriles por los que puede guiar el jinete a sus caballos. Parménides mismo un poco más adelante ya en el fragmento DK28B8 parece señalarnos el enigma que enfrenta con el susurro de una crisis: «ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν [Mas la disputa sobre ésta cuestión se debate en lo siguiente: el Ser ¿Es o no es?]» (DK28B8 v15-16). El enigma se resume llanamente así, «el Ser ¿es o no es?» Es tanto una pregunta, una contienda, un problema, como un reto que no puede sino orillarnos a una elección entre dos oposiciones algo más que antagónicas. El término κρίσις, que también tiene un eco en Sófocles, nos remonta directamente a la pugna propia de una elección, es tanto el momento previo a una solución, el juicio preciso que nos saca de un atolladero, el instante en el que se distinguen los asuntos confusos, como una querrela, el desenvolvimiento de una lucha, un incisivo *agón*. La decisión es necesaria e ineludible.

Ante esta interrogación, Parménides rápidamente se contestará en sus versos «ἔστιν [que es]»²⁵⁸ en indicativo, ya que la alternativa es totalmente inviable.

²⁵⁸ Los versos que se pueden tomar como engranajes de la respuesta de Parménides son: DK28B3; 28B5, v1; 28B8 v2, v3, v5, v32-35, v45-49; 28B9, v3; 28B16, v3-4.

De hecho no hay que dejar de lado que el indicativo aparece en las dos alternativas de la *crisis*, y está señalando en todo momento al Ser. Pero, Parménides no nos permite extraviarnos en una contradicción que nos abandone a contentarnos con no decidir, no nos posible la comodidad de evadir la polémica, la misma Θέμις [Ley] y Δίκη [Justicia] podrían censurarnos al quedar impávidos. Una vez lanzado el desafío es importante no conformarse con una antítesis en la que se decida no enfrentar el enigma. La indecisión no es autorizada, ni consentida por el *lógos*. El momento difícil de la controversia, llega a ser diluido con un *desenlace*: hay que decidir. Elegir la alternativa correcta significa dictaminar el litigio del Ser. El enigma sin demoras es desenredado una vez que escoge la opción «ἔστιν [que es]».

Lo más interesante es que al elegir el camino en el que el Ser *es*, este también es el camino de la persuasión (πειθοῦς) que está ligada a la Verdad, a la diosa *Aletheia*. La dimensión persuasiva de la verdad, es correcta en el momento de investigar el «es» de todo lo existente. Por el contrario al elegir el camino del «no-es», se elige una persuasión impotente, encubridora, ocultante, oscura, contradictoria, ilógica, ilegítima, pirata. En el lenguaje de Parménides recibe el nombre de *παναπειθέα* (DK 28B2, v6) que es una noción claramente retórica²⁵⁹.

Una vez que se elige el camino del «es», se resuelve el enigma del Ser. Con esta decisión se generan para Parménides dos consecuencias importantes: 1) para el poeta el pensar y el Ser son lo mismo (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι, 28 B3); y 2) se vuelve «necesario», que al decir y al pensar lo existente permanezca el «es»

²⁵⁹ *παναπειθέα* es un vocablo registrado por Proclo (*In Tim.* I, 345, 18-27), se trata de una palabra compuesta por el sufijo *παν* que significa “en todo momento”, “para todo caso”, “en lo absoluto”; y el posfijo *απειθέα* que inmediatamente se entiende como «disuasión». También existe otra lectura que viene de Simplicio (*Phys.* 116.28-32) que postula el término *παναπευθέα*, principalmente se traduce como inescrutable, inaccesible, también es ignorancia, desconocimiento, desconfianza, incredulidad e insensatez. Marcel Conche traduce *παναπευθέα* como «sans direction», sin dirección, sin guía (*Le Poème: Fragments*, Pág. 75). David Gallop lo traduce al inglés como «unlearnable», es decir inaprensible, inentendible, incomprendible (*Parmenides of Elea, Fragments*, Págs. 54-55). Colli al revisar las dos versiones –increíblemente- las acepta: “Las dos lecturas -nos dice- son plausibles, y tanto en uno como en otro caso no se trata de un rechazo despectivo” (*Gorgias y Parménides*, Sexto Piso, Pág. 191). Colli ve en *παναπευθέα* «insondable», y en *παναπειθέα* «sin persuasión». De hecho nosotros pensamos que entre los dos términos *παναπειθέα* y *παναπευθέα*, debe existir un origen común. Dejamos *παναπειθέα*, ya que nos parece que se relaciona mejor con el verso «πειθοῦς ἔστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ» (DK28B2, v4), según el cual “se trata del camino de la persuasión que le es propia a la Verdad”. Desde una visión lógica muy estricta *παναπειθέα* se opone de manera más radical y precisa a la locucion *πειθοῦς ἔστι κέλευθος*.

del Ser (χρηὶ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἕμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι, 28B6, v1). Con estas dos consecuencias se funda el principio de identidad que exige el lenguaje del Ser. Para Parménides es lógico que el pensar y el Ser sean idénticos (τὸ γὰρ αὐτό)²⁶⁰. Una segunda identidad se fundará entre el lenguaje y el pensar puesto que en ambos lógicamente se hablará del Ser. Solo se puede decir «que *es*» el Ser. En el poema solo menciona la alternativa, tan solo para enfatizar lo que no se puede decir, ni pensar, El segundo camino es claramente abandonado (p.j. DK 28B8, v17).

Es importante recalcar que nuestra discusión no es ontológica. Una vez que el lenguaje nos orienta con persuasión veraz, es posible el surgimiento de la lógica: el Ser *es* pensado, y el No-ser no puede ser pensado (ἀνόητον, DK 28B8, v17), es decir estamos *persuadidos correctamente* para pensar así. Pensar de otro modo es totalmente equívoco. Según la diosa, quienes elijan pensar el Ser y el No-ser como lo mismo vivirán como sordos (κωφοί) y ciegos (τυφλοί, DK28B6, v6). Parménides nos previene de una posible derrota dentro de las batallas entre sabios donde se lanza el enigma del Ser.

Giorgio Colli tiene una intuición muy firme sobre el pensamiento lógico inaugurado por el poeta:

¿No sería posible quizás atribuir al propio Parménides la invención de un bagaje teórico tan imponente, el uso de los llamados principios aristotélicos de no-contradicción y del tercio excluso, la introducción de categorías que permanecerán ligadas para siempre al lenguaje filosófico, no solo del ser y el no ser, sino también probablemente de la necesidad y de la posibilidad?²⁶¹

Esta forma de lenguaje lógico formal -contenido en el *Poema*- establece por primera vez un argumento: ἔστι γὰρ εἶναι, entiéndase “hay «es» porque hay Ser” (DK28B6, v1), donde la voz «γὰρ» tiene un valor lógico condicional. Este argumento de disputa, omnicombatiente, recibe en griego la noción πολύδηριν ἔλεγχον (DK20B7, v5), se trata de un recurso para el debate, una prueba irrefutable, una forma de demostración poderosa ya que tiene la cualidad de refutar, es

²⁶⁰ En Colli, ésta identificación queda patentada desde la lección del 16 hasta la del 24 de Febrero de 1967. Pero sobre todo hay que revisar la lección del «Jueves, 23 de Febrero de 1967» (Colli, *Gorgias y Parménides*, Sexto Piso, Págs. 176-181). También véase la lección del «Sábado, 15 de Abril de 1967» donde se afirma claramente: “Debemos concluir ahora la identificación entre «pensar» y «ser»” (*Gorgias y Parménides*, Sexto Piso, Pág. 218).

²⁶¹ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Pág. 78-79.

sumamente eficaz y soberano, un arma letal capaz de vencer a cualquier oponente. El argumento es tanto el medio de la investigación como el resultado a comprobar.

Lo que debe llamar nuestra atención es que en el momento en que aparece el pensamiento lógico de Parménides, ya no hay vuelta atrás en la historia de la sabiduría: ya no podemos ver dentro del poema una visión mística o misteriosa del mundo, aún cuando la diosa *Aletheia* siga presente; y, tampoco podemos contentarnos con un saber del Ser que sea llanamente ontológico²⁶². El lenguaje que establece el argumento de Parménides para desenredar el enigma, toma relevancia decisiva dentro de las disputas entre sabios. La sabiduría no es otra cosa que una forma de lucha que gira a través del lenguaje lógico, en argumentos, donde se esgrimen razones para herir y para prevalecer. Una vez puesto el argumento comienza la actividad de los sabios para juzgar y combatir racionalmente lo que es dicho en la lengua, el modo en el que surge la expresión, y el contenido que se manifiesta (γλῶσσαν κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον, DK28B7, v5). La sabiduría existe para obtener una victoria. Incluso, con el lujo de acorralar al adversario en una contradicción que ha dicho.

²⁶² Por el momento nuestra discusión no es ontológica. Pero, es seguro que tenemos una gran orientación sobre la relación entre agonismo y ontología en la lectura que hace Martin Heidegger del *Poema* de Parménides. Heidegger al intentar hacer indicaciones sobre la noción *Ἀλήθεια*, contenida en el *Poema* se da cuenta del carácter agonal del lenguaje parmenídeo (Heidegger, *Parménides*, §2). Según Heidegger, “la «Verdad» nunca es «en sí» disponible por sí misma, sino que tiene que ser conquistada en la lucha”. Heidegger intenta explicar qué se debe entender dentro de su texto por lucha y la ubica dentro de parejas de oposiciones recurrentes a lo largo del *Poema*. En los términos de Heidegger se trata de *Ἀλήθεια* y de *ληθη*, de verdad y falsedad, de ocultamiento y des-ocultamiento.

Heidegger no busca en el término lucha un fenómeno de pugna entre los hombres, entre concursantes para entender el develamiento de la Verdad en el *Poema*. Pero mantiene la idea de lucha, nos dice “se trata de experimentar propiamente la lucha que acontece en la esencia de la Verdad” (*Parménides*, Pág. 25). Entiéndase que la lucha, la conquista por eso que lleva el nombre de *Ἀλήθεια*, se trata de ese conflicto por el que podemos suponer y conocer la esencia de la Verdad. Luchar sería para Heidegger la única forma de conocer dicha esencia.

Pero, lo más interesante es que Heidegger mantiene en su idea de lucha un sentido claramente agonal. “De las interpretaciones de Jacob Burckhardt y Nietzsche del mundo griego -nos dice- hemos aprendido a prestar atención al «principio agonal» y a reconocer en la «competitividad», un «impulso» esencial en la «vida» de este pueblo. Pero tendríamos que formular la pregunta, en qué se funda el principio de «agón» y de dónde erige su determinación la esencia de la «vida» y la del hombre, de tal modo que sea agonal. La «competitividad» sólo puede manifestarse donde se experimenta antes y en general lo conflictivo que es lo esencial” (*Parménides*, Pág. 26). Heidegger verá en las oposiciones verdad/falsedad, ocultamiento/desocultamiento el carácter agonal en el que *Ἀλήθεια* puede ser concebida y justo ve esa experiencia esencial en el impulso agonístico del *Poema* de Parménides.

Si ha sido importante la sabiduría griega no sólo es porque nos ha ofrecido un lenguaje lógico con el que es posible pensar racionalmente, sino porque este lenguaje ha sido eficaz y preciso en la pugnas del saber. El pensamiento, el conocimiento, el lenguaje solo pueden abrirse paso dentro de las discusiones agonísticas de los expertos, de los doctos. Y reconocer que el enigma del Ser se resuelve al elegir el camino del «es», significa ya poseer el recurso decisivo dentro los combates entre candidatos a sabios. Giorgio Colli describe este paso histórico como el nacimiento de la *διαλεκτικῆ τέχνη*. Con Parménides surge por fin la dialéctica como el arte de la discusión, el arte de atacar lo que “dicen” los otros. Colli describe el primer impulso de la dialéctica así:

Es importante saber lo que significa, cuando surge en Grecia, el término dialéctica: deriva de *διαλέγεσθαι*, «discutir, conversar». La dialéctica presupone una pluralidad de personas que participan en una discusión sobre un argumento cualquiera ante el que se contraponen posiciones. En el origen, el fenómeno tiene un carácter decididamente agonístico, característico de la civilización griega: en el caso de la dialéctica, se trata de un enfrentamiento sobre el terreno de la razón. La naturaleza de esta contienda es la habilidad razonadora.²⁶³

No habría que dejar de lado que las contiendas de esta habilidad razonadora, no podían ser llevadas a cabo sino por verdaderos postulantes a la sabiduría. Y es tal lo agudo que eran las contiendas que es imposible imaginar un sabio que después de Parménides no fuera realmente un dialéctico. Dejemos que intervenga Colli ya que tiene una buena idea sobre cómo se procede dentro de un encuentro propio del agonismo dialéctico.

La dialéctica nace en el terreno del agonismo. [...] Un hombre desafía a otro hombre a que le responda con relación a un contenido cognoscitivo cualquiera: discutiendo sobre esa respuesta se verá cuál de los dos hombres posee un conocimiento más fuerte. [...] El interrogador propone una pregunta en forma de alternativa, es decir, presentando las dos opciones de una contradicción [como, el Ser ¿es o no es?] El interrogado hace suya una de las dos opciones, es decir que afirma con su respuesta que ésa es la verdadera, elige. Esa respuesta inicial se llama tesis de la discusión: la función del interrogador es demostrar, deducir la proposición que contradice la tesis. De este modo consigue, la victoria, porque, al probar que es verdadera la proposición que contradice la tesis, demuestra al mismo tiempo la falsedad de ésta, es decir, que refuta la afirmación del adversario, que se había expresado en la respuesta inicial. Así, pues, para alcanzar la victoria, hay que

²⁶³ Giorgio Colli, *Gorgias y Parménides*, Sexto Piso, Pág. 223.

desarrollar la demostración, pero ésta no es enunciada unilateralmente por el interrogador, sino que se articula a través de una serie larga y compleja de preguntas, cuyas respuestas constituyen los eslabones particulares de una demostración. La relación unitaria entre dichas respuestas debe constituir precisamente el hilo continuo de la deducción, al término del cual, como conclusión, se encuentra la proposición que contradice la tesis.

Y un poco más tarde continúa el filósofo italiano:

La victoria del interrogador es consecuencia propia de la discusión, ya que es el interrogado quien primero afirma la tesis y después la refuta. En cambio, se produce la victoria del interrogado cuando consigue impedir la refutación de la tesis.

De hecho, a este modo de lenguaje pues dialéctico que consiste en vencer a un adversario, Colli lo llama «la razón destructiva». El competidor en esta disputa cuando es derrotado ya no sobrevive como experto, mas sigue con su vida. Aunque, como nos recuerda Esquilo, para un sabio es vergonzoso errar en los debates. Colli también reconoce esta debacle, “para un antiguo la humillación de la derrota era intolerable”²⁶⁴, una vez que es refutada su elección de tesis.

Hay un cambio importante frente al pensamiento de Heráclito. Para Parménides el *lógos* no es la racionalidad oculta del mundo; por el contrario, el *lógos* es el argumento, la fuerza capaz de desgarrar las oposiciones que impiden la expresión de la verdad, es la elección correcta para señalar, decir, imponer lo que «es». Colli mismo ve una gran diferencia entre estas dos formas de lenguaje. Mientras Heráclito canta «el *pathos* de lo oculto», ubicado entre las fuerzas del río universal que nunca se puede cruzar dos veces, dentro de una naturaleza que le place esconderse; en Parménides surge «el *pathos* de lo des-oculto». “Parménides no habla de lo que está oculto: el suyo es el *pathos* de lo manifiesto”²⁶⁵, dice Colli. Y un poco más adelante asegura, “Es frente a lo inmediato que la verdad exige que se diga lo que «es». Este «es» acompaña al pensamiento, es el pensamiento mismo en tanto que manifestado, y es también la categoría suprema del “Ser”. [...] Parménides es un descubridor [scopritore]. El *lógos* se desarrolló así más allá de los límites a los que le obligaba Heráclito, gracias a una coyuntura prodigiosa,

²⁶⁴ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Pág. 86.

²⁶⁵ Colli, *Filosofía de la expresión*, Siruela, Pág. 213.

encaminándose impetuosamente hacia el *lógos* auténtico. Parménides es el legislador [legislatore] y el juez [giudice] de este desencadenamiento de la razón”²⁶⁶. Ahora el desafío del *lógos* lanzado por Heráclito rápidamente es puesto a prueba por Parménides.

El papel del enigma en Parménides, no es solamente expresar un problema, sino abrirle el camino a un *lógos* que permite la comprensión del mundo. La naturaleza se manifiesta y *Aletheia* canta su mensaje a los oídos del poeta. Solucionar el enigma *logra* una racionalidad para el mundo griego donde la naturaleza puede ser conocida en el camino de lo que «es.» Una otra sabiduría es ofrecida a los hombres tan solo con un «es» que degrada la hostilidad entre los sabios.

El «es» resuelve el enigma –dice Colli-, es la solución ofrecida e impuesta por un sabio, sin la intervención hostil de un dios, es la solución que libra a los hombres de cualquier riesgo mortal. El «es» significa la palabra que salvaguarda la naturaleza metafísica del mundo, que la traduce en la esfera humana, que manifiesta lo que está oculto. Y la diosa que preside esta manifestación es «Aletheia», la «verdad». En esa actitud de Parménides hay benevolencia hacia los hombres: el «es» no manifiesta precisamente lo que en sí es [...] el fondo oculto de las cosas, la Ley de Parménides prescribe solo el «es», se muestra indulgente hacia la incomprensión de los hombres. Más duro es Heráclito, que enuncia sus enigmas sin resolverlos²⁶⁷.

Ahora quien *no* sostiene lo que «es», o quien sostiene lo que *no* «es», puede ser arrojado al vértigo del enigma, al laberinto de la irracionalidad. Quien no resuelva el enigma se sacará a sí mismo de las contiendas por la sabiduría. Sin embargo, Parménides abre una nueva forma de agonismo donde el derrotado ya no termina necesariamente sin vida. El enigma ya no confronta a los hombres con un desafío mortal. Es este nuevo tratamiento del *lógos* el que permite diferir la violencia intestina entre los candidatos a sabios. Ante una derrota ya no es necesario que se arranquen los ojos y sean desterrados como Edipo. Entra en juego una nueva forma de violencia que ya no es infringida sobre la vida y el cuerpo del derrotado, sino que se ejerce sobre su forma de pensar, sobre sus ideas, incluso sobre las palabras que ha dicho. El derrotado solo es acusado llanamente de incomprensión, de mentira, de falsedad, o de inconsistencia. Ahora, el saber puede

²⁶⁶ Colli, *Op.Cit.*, Pág. 215.

²⁶⁷ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Pág. 93.

ya erigirse con la lógica del pensamiento y con el «es» como un argumento poderoso.

La palabra constitutiva del *lógos* debe ser viva, pronunciada, modulada, arrojada contra las palabras de los otros hombres. De este modo surge la dialéctica, se ha dicho ya -nos dice Colli-. El escalpelo del agonismo es el instrumento de la estilización racional. La indagación del *lógos* se lleva a cabo mediante una lucha por la supremacía, en una competencia cuyo premio es la excelencia en el pensar y en el decir, reconocida por el adversario subyugado. Un juego y a la vez una violencia, pero una violencia que no se ejerce sobre el cuerpo, sino sobre el pensar. Únicamente en Grecia se consiguió desviar los instintos agresivos de la esfera de la acción, para conducirla al mundo de las ideas abstractas, donde su impulso, tomado de la individuación, es utilizado paradójicamente para salir de ella, de modo que la victoria no le corresponde al hombre, sino al *lógos*²⁶⁸.

Finalmente, con Parménides el *lógos* se vuelve hostil al pensamiento de los otros: razonar es vencer un adversario, llevarlo a contradicción, reducirlo a mentiroso, acorralarlo en sus opiniones. Debe ser acusado de distraernos con enigmas, de jugar, de ocultarnos la verdad, y de decirnos lo que «no es», ya que el aspirante a vencedor -a los ojos de Parménides- escogerá el camino de lo que «es» tan solo para no ser derrotado. Pero no parece ser que un *sophós* haya sido un “vencedor” en toda la extensión de la palabra. Por arriba de su triunfo se encuentra el reino del *lógos* que pocos hombres logran intervenir. Es el *lógos* quien gana tan solo porque gobernará sobre cualquier debate. Y, en conjunto con la diosa que ilumina la vía del conocimiento, el *lógos* se volverá tajantemente un ἀρχή (ἄρξομαι, 28B5, 2; κυβερνή, 28B12, 3; ἄρχει, 28B12, 4) que gobierna el pensamiento por arriba de los dialogantes. Los sabios -los que reclamarán ser llamados así- al saber que los oponentes tampoco logran dominar el *lógos*, tienen una ventaja mínima pero decisiva sobre su oponente. El *lógos* seguirá siendo desafiante y el enigma de conocerlo a cabalidad apenas iniciará en el momento en el que la diosa le ha indicado al poeta lo que «es». Colli cierra su intervención señalando que “Quizá Parménides, Zenón, Gorgias nunca resultaron vencidos en una discusión pública, en una auténtica lucha”²⁶⁹.

²⁶⁸ Colli, *Filosofía de expresión*, Pág. 219.

²⁶⁹ Colli, *El Nacimiento de la filosofía*, Pág. 86

3.11 *Gorgias de Leontinos, el enigma de las pasiones*

No será necesario recordar la concepción del lenguaje que tiene Gorgias, ya que la hemos expuesto anteriormente. Solo debemos señalar cómo Gorgias lo relaciona con el agonismo y la sabiduría. ¿En algún momento la fuerza del lenguaje gorgiano se relaciona con lo desafiante que es enigma?

En los fragmentos que conforman el final del *Poema*, Parménides intenta distinguir su argumentación de las opiniones que mantienen los hombres. Lo que sostiene el poeta es que al intentar el conocimiento por la vía en la que se habla de lo que «es» (μῦθος ὁδοῖο... ἔστιν) hay abundantes signos (σήματ' ἔασι πολλὰ μάλ', DK28B8, v1-2). Posteriormente asegura que las opiniones se aprenden al escuchar el orden de las engañosas palabras (δόξας... μάθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν, DK28B8, v51-51). Para Parménides, los hombres al intentar establecer el conocimiento, lo hacen asignando nombres (κατέθεντο... γνώμας ὀνομάζειν, DK28B8, v53) de dos formas, expresadas a la manera de una oposición excluyente (ἀντία). Ambas se distinguen según la naturaleza (ἐκρίναντο δέμας), de las cosas, y se le han establecido significados para reconocerlas (σήματ' ἔθεντο). El sabio asegura que solo una de esas dos formas es necesaria, la forma correcta, y al final intenta prevenir a su lector sobre la fragilidad de los nombres “ὥς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει [para que nunca ningún saber humano pueda aventajarte]” (DK28B8, v61), le dice.

El problema es que para Parménides en esas dos formas donde se establece el conocimiento distinguiéndolo de las opiniones, han sido los hombres quienes les han asignado un nombre, en principio a las formas, a la forma necesaria y a la innecesaria, pero también a las cosas, a los conceptos teóricos más acabados, a las demostraciones, incluso a las cualidades observadas en las cosas. Esta situación se extiende a cualquier tentativa de conocimiento, ya que en el planteamiento de Parménides a todas las cosas, y a todo lo que «es», también se les ha impuesto un nombre. El *Poema* cierra con una afirmación áspera del poeta, según la cual a las cosas “ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπιστημον ἐκάστῳ [los hombres les han impuesto un nombre que las distingue a cada una en específico]” (DK28B19, v3). La posición del sabio es tajante. Esta última afirmación ha podido leerse como una declaración del

escepticismo de Parménides acerca del lenguaje, ya que –el hecho de ponerle nombre a todas las cosas- no ayuda mucho al distinguir el conocimiento de las opiniones. Esta arbitrariedad de los *nombres*, sucede en ambos casos. Quizá el poeta de Elea es el primero en darse cuenta del carácter alegórico de los nombres que pueden ser usados tanto unos como otros.

Gorgias de Leontinos entró en contacto con los planteamientos de Parménides de manera muy profunda. Atento al *Poema*, llega a dudar de la pertinencia de los nombres. De lo que se percata Gorgias es que es tan válido un nombre como otro, puesto que en todos los casos los han impuesto las personas. En Gorgias el planteamiento de Parménides se vuelve aún más radical, ya que también esta imposición afecta a cualquier actividad humana, sucede en la política, el derecho, el arte, cualquier experiencia humana que trate de fincar solidez en el lenguaje es trastocada con esta fragilidad. Gorgias lleva al extremo este planteamiento, y sostiene la tesis según la cual “λόγον, ὃς ἕτερός ἔστι τῶν ὑποκειμένων [la palabra es totalmente *otra* de lo que son las cosas]” (*Acerca del No-ser*, 84). Por esta razón para Gorgias el conocimiento no puede ser expresado, ni representado. Y el alcance de este planteamiento es radical ya que la idea central de Gorgias es que “οὐδὲν ἔστιν [Nada existe]” (*Acerca del No-ser*, 65).

Pero, el escepticismo de Gorgias no parece ser tan radical, aún admitiendo que *nada existe*, dedica gran parte de su pensamiento a pulir, a refinar el *lógos*, y le imprime una transformación retórica. En principio porque Gorgias no abandona el lenguaje y admite que las palabras toman significado a través de las cosas, de lo externo (οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται, *Acerca del No-ser*, 85). Las cosas *existen*, y tienen un cuerpo aún más denso que el de las palabras²⁷⁰. Pero el conocimiento que se puede tener de las cosas no es seguro que llegue a suceder, ni es certero que llegue comunicarse por la peculiaridad de que están “señaladas” por los nombres.

Ahora bien, ¿Qué sucede con el lenguaje? La intuición de Gorgias es que el lenguaje sigue teniendo un papel preponderante en la pugna del saber, aún cuando el conocimiento parece imposible. Por supuesto, la situación es sumamente

²⁷⁰ Recuérdese la idea del cuerpo iridiscente, diminuto, casi inexistente de las palabras: λόγος... ὃς μικροτάτω σώματι.

paradójica. Los planteamientos, los principios lógicos, y todo el lenguaje que ha heredado Gorgias del pensamiento dialéctico de Parménides lo colocan directamente en las agonías del saber. Lo que indica el retórico es que son los hombres quienes mantienen una pugna sobre lo que podría ser el saber, de la que su antecedente inmediato es la dialéctica de los Eleos. Lo que existe para Gorgias es el agonismo con el que se está constituyendo la sabiduría, y no tiene ninguna reserva en señalar que lo que hay detrás de los debates son los nombres y las alegorías con los que proceden las diversas formas de conocimiento.

En las discusiones por el conocimiento, Gorgias se vuelve un competidor temerario, ya que reconoce los límites de toda afirmación, de toda tesis. Como *Prometeo*, Gorgias es un *sophistes*, que para su momento histórico no puede entenderse el término de otro modo que como un candidato a *sophós*. Aún la prueba mejor fundamentada puede derrumbarse en el lenguaje que usen las personas. Gorgias siempre saca a relucir la fragilidad de los nombres, es la clave de su sabiduría. La postura del retórico se mantiene, ya que gana en precisión sobre el debate lo que no espera ganar en el progreso de la ciencia. Según Colli:

Gorgias no nos ofrece ningún resultado teórico notablemente nuevo. Con él, la dialéctica alcanza un punto de refinamiento extremo, extraordinario, y probablemente [...] su lógica conoce la teoría del juicio, con respecto a las reglas de inversión y el aspecto cuantitativo de la contradicción, y aplica incluso, la demostración por el absurdo; más aún: quizá fuera el autor de esta forma de prueba, que tiene particular eficacia persuasiva. [Un poco más adelante agrega] La demostración indirecta, por el absurdo, la preferida de Gorgias, tiene una fuerza de persuasión bastante más potente que la directa²⁷¹.

Bastará recordar que Gorgias reconoce el poder del lenguaje, ya que actúa directamente sobre la *psiché* del interlocutor. En su *Encomio a Helena* nos dice “πειθὸν προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ὅπως ἐβούλετο [la persuasión unida a la palabra

²⁷¹ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Págs. 103/107. En *Filosofía de la expresión* Colli anota una idea muy similar: “La excelencia lógica de Gorgias fue asombrosa. No solo muestra un dominio consciente de los principios de exclusión y contradicción (y es de importancia histórica capital, y significativa de su actitud de divulgador, el que restringiera su aplicación en sentido cualitativo, renunciando a la formulación modal), sino que se nos presenta como fundador de la teoría de la deducción, es decir de la estructura del juicio, de la conversión, del aspecto cualitativo de la contradicción, de la ley de transposición y demás. Aplica ampliamente la demostración por reducción al absurdo y es verosímil que haya sido el autor de esta forma de prueba que, luego codificada por Aristóteles, ha conocido gran éxito hasta nuestros días. Su naturaleza indirecta le da una notable eficacia persuasiva, que remite a la esfera de la retórica” (Págs. 239-240).

modela el espíritu a su voluntad]” (13). El pasaje de esta afirmación es importante. Gorgias nos explica cómo los candidatos a expertos dirigen sus palabras a través de las persuasiones hasta llegar a nociones más complejas con claras intenciones de mostrar eficacia sobre sus oponentes. Menciona tres casos.

Todo sucede en el ánimo del diálogo, pero amarrado por la contienda que busca la superioridad. Primero, Gorgias se da cuenta que dentro de las teorías (λόγους) de los meteorólogos sostenidas en los debates entre opiniones (δόξαν ἀντὶ δόξης) logran hacer que lo increíble y lo improbable, lo confuso y lo incierto se vuelva una *opinión* aceptada por las personas como si fuera algo natural, sencillo y captado por la vista (ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν). Segundo, Gorgias menciona las λόγων ἀγῶνας, las contiendas entre argumentaciones de carácter judicial. En estas, dice, la gran multitud ovaciona al triunfador que ha escrito un discurso (λόγος) para ganar. Le resultan sumamente decepcionantes, ya que no contienen alguna verdad (οὐκ ἀληθείαι λεχθεῖς). Pero, el *rethor* sabe que estas discusiones deleitan y son persuasivas (ἔτερψε καὶ ἔπεισε), convencen de la sagacidad de sus razonamientos. Aquí aparece un λόγων ἀγῶνας, un lenguaje agonístico sumamente contundente.

Y tercero, Gorgias saca a relucir un pleito directo con la filosofía, al menos la de su época. Denuncia que las argumentaciones de los filósofos (φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας), mismos que destacan por la rapidez de su inteligencia (γνώμης τάχος), son tan eficaces, como móviles, escurridizas, inconsistentes (εὐμετάβολον), ya que pueden hacer que las simples opiniones se vuelvan creencias probadas, certezas (ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν)²⁷². Básicamente Gorgias acusa a los filósofos de manipular el lenguaje cuando estos traban sus disputas, como en el caso de los

²⁷² La frase ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν puede tener varias traducciones. Pedro C. Tapia Zúñiga la traduce como “hace creencia de la opinión” (Gorgias, *Fragmentos*, UNAM-BSGRM, Pág. 14). Antonio Melero Bellido, en castellano dice “hace que las creencias de la opinión cambien con facilidad” (*Sofistas, Fragmentos y Testimonios*, Gredos, Pág. 208). Pero la noción πίστιν con indicativo puede tener mayor profundidad, puesto que significa prueba, demostración, juramento, compromiso, garantía, confianza, crédito, credibilidad, legitimidad, confiabilidad, fe, verdad. Todas estas significaciones que tienen un peso realmente decisivo en nuestro lenguaje, pueden ser reducidas a simple creencia. El señalamiento de Gorgias contra los filósofos es mucho más profundo, y puede suceder que ya desde Platón se haya ignorado.

eleatas²⁷³. Aún asumiendo que *nada existe*, Gorgias tampoco renuncia a los debates entre sabios donde se discute sobre el conocimiento, y donde el lenguaje, al que se dedica y estiliza, tiene un uso predominante. Realmente pocos podrían haber rivalizado con el leontino.

Ahora bien, ¿por qué consideramos a Gorgias dentro de esta historia del lenguaje que parte de la noción de enigma? Hay un testimonio proveniente de la *Miscelánea* (I, 51) de Clemente de Alejandría que ha sido subestimado por la tradición filológica. Lo que ha sucedido es que se ha removido del fragmento la noción de enigma por considerarla insostenible. Pensamos que el juicio es severo. La iniciativa de este cambio obedece a una propuesta de Diels que la considera ajena al contenido que Clemente de Alejandría está estableciendo. Lo seguro es que Diels está enmendando un texto mutilado por el tiempo. Finalmente una enmienda es tan aproximativa como otra. ¿Qué diría Gorgias de este cambio?

Existe otra lectura del mismo fragmento que restablece el vocablo *αἴνιγμα*, de hecho es anterior al trabajo de Diels. En este fragmento de Clemente de Alejandría se conectan la noción de agonismo, la de sabiduría con la de enigma. La lectura del fragmento con la noción de enigma al menos es posible. No se trata de una lectura descabellada: tiene alcances y límites como el trabajo que ha realizado Diels. El fragmento es veraz y su autoría sí se le ha adjudicado al retórico. Dice así:

καὶ τὸ ἀγώνισμα ἡμῶν κατὰ τὸν Λεοντῖνον Γοργίαν διττῶν δὲ ἀρετῶν δεῖται, τόλμης καὶ σοφίας. τόλμης μὲν τὸ κίνδυνον ὑπομεῖναι, σοφίας δὲ τὸ αἴνιγμα γνῶναι. ὁ γὰρ τοι λόγος καθάπερ τὸ κήρυγμα τὸ Ὀλυμπίασι καλεῖ μὲν τὸν βουλομένον, στεφανοῖ δὲ τὸν δυνάμενον.

Nuestras batallas, según Gorgias de Leontinos, requieren dos virtudes, audacia y sabiduría. Audacia para resistir sus peligros; sabiduría para comprender su enigma. Porque la palabra, según el pregón de las Olimpiadas, «llama al que quiere, pero corona al que puede»²⁷⁴.

²⁷³ Es como el retórico previera un pleito con Platón para saber ¿qué es más persuasivo, la sofística o la filosofía? Bajo nuestra lectura la pregunta puede ser un poco irrelevante puesto que en ambas orientaciones de pensamiento, el lenguaje seguiría siendo persuasivo, ambas tendrían esa fuerza que desde el principio hemos llamado retórica.

²⁷⁴ Gorgias, *Fragments*, UNAM-BSGRM, Pág. 9. Asumimos la traducción del testimonio.

Hemos decidido restablecer la noción de enigma al texto. Debemos de notar que en el trabajo de Diels solo se están cambiando tres letras²⁷⁵. La voz *enigma* a nuestra consideración es más precisa. En principio Clemente de Alejandría señala directamente el escenario al que hace referencia: un ἀγώνισμα²⁷⁶. El extracto ha sido ubicado dentro de un discurso hoy perdido que tenía el título de Ὀλυμπικός, y fue leído en Olimpia, la ciudad griega. Su recitación se remonta al 408 a.C. y parece ser que la idea central del discurso era la *homónoia* (λόγον περι ὁμονοίας), entiéndase la concordia entre los griegos, misma que prepara una futura guerra, una verdadera agonía contra los persas. Gorgias está haciendo un segundo κήρυγμα, aparte del olímpico y con el *lógos* apela a la sabiduría que existe entre los guerreros griegos que en ese momento son contendientes de las justas.

Gorgias también puede reconocer que la noción de enigma está relacionada con las contiendas en las que se debate el saber. Y, la noción σοφίας aparece en el fragmento, refiriéndose a los debates entre sabios. Es interesante como señala que hay dos virtudes necesarias (διπῶν δὲ ἀρετῶν δεῖται) para la lucha (ἀγώνισμα). Gorgias al igual que Píndaro y Heráclito también relaciona la sabiduría con la

²⁷⁵ En lugar de enigma, Diels propone el término de πλίγμα. El término significa lo conveniente, es la acción de alcanzar lo que se quiere. Así traduce Antonio Melero Bellido (*Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, Gredos, Pág. 198) y José Barrio Gutiérrez (*Gorgias, Fragmentos y testimonios*, Aguilar, Pág. 76.). Pedro Tapia Zúñiga, traduce πλίγμα por monta. (*Gorgias, Fragmentos*, UNAM-BSGRM, Pág. 9). Antonio Melero Bellido agrega en la nota 121 que la palabra πλίγμα viene del lenguaje del pugilato, citamos “designaba el ardid con que el atleta dominaba a su adversario”. Pero el vocablo así planteado enrarece el testimonio. 1) En principio porque se trata de un discurso olímpico que señala directamente competencias, pero si un atleta “trama un ardid con el que *domina* a su adversario”, ya no hay competencia, y no se puede confundir enfrentamiento, competencia con *dominio*. 2) Le quita peso al lado conflictivo del asunto, donde claramente se habla de λόγος y σοφία, relacionados en directo con el agonismo, ἀγώνισμα, la noción de enigma cumple mejor esta implicación. El trabajo de Pedro Tapia Zúñiga, parece compartir esta lectura, puesto que en vez de dejar el término πλίγμα como una noción establecida, agrega un signo de interrogación (?), que curiosamente advierte la huella de la interrogación a la que está ligada el enigma. Por supuesto, creemos que Colli simpatizaría con este ejercicio que hacemos. De alguna manera nos lo da a entender cuando, revisando las tesis de Zenón nos advierte que “no se puede corregir un texto para hacer que se ajuste a una tesis a la que el texto no conviene” (Colli, *Zenón*, Sexto Piso, Pág. 61). La corrección de Diels no parece ser 100% correcta.

²⁷⁶ Puede tratarse de las luchas armadas, pero también puede referir a los debates por la sabiduría, a los certámenes olímpicos, a los certámenes teatrales de los trágicos que también se montaban en las olimpiadas. Incluso puede remitirnos a los debates del *ágora* donde los retóricos son contratados para defender a sus representados. Gorgias conoce estas arenas de lucha. Es posible que Gorgias esté recordando el episodio en el que Leotinos y Atenas iban a batirse en armas, ante el cual tuvo que intervenir en una diligencia. Su encomienda tuvo éxito. Lo que es seguro es que Gorgias tenía en mente una generalización a profundidad.

ἀρετῶν, la perfección a la que se dedicarán los aspirantes a sabios. En el fragmento, el retórico indica la τόλμη²⁷⁷, la audacia para resistir los peligros (κίνδυνον ὑπομεῖναι). Con ella aparece la sabiduría que es requerida para entender un enigma, σοφίας δὲ τὸ αἴνιγμα γνῶναι²⁷⁸. Como hemos venido manejando, el enigma es un reto ante el cual se hará una elección entre dos posibilidades. De hecho el verbo γνῶναι que significa conocer, observar, tener experiencia, pensar; toma un sentido nuevo porque también se entiende como resolver, en este caso, el enigma, es una forma de respuesta, un modo de pensamiento, es la acción de desenredar las marañas del enigma. También es el modo de tomar la mejor alternativa.

Ya se perdió dentro de este agonismo el lado mortal de la disputa, pero se mantiene la idea de la lucha hombre a hombre. La afirmación del testimonio intenta ser contundente: “la palabra, el λόγος, «llama al que quiere, pero corona al que puede”, mínimo se trata de dos contendientes y el λόγος solo puede reconocer a uno para coronarlo (στεφανοῖ). En los conflictos trabados por la sabiduría, solo coronan al más capaz, al mejor facultado, al más fuerte, al vencedor, un δυνάμενον. Ahora tenemos más claro el panorama en Gorgias, el δυνάμενον es este ser competente que puede entender, conocer el enigma; y es el mejor entrenado para darle un uso a la persuasión del λόγου δύναμις.

El término *kerygma* que aparece en nuestra cita remite al llamado que se hace para la celebración de las olimpiadas. Pero, el peso de su enunciación recae sobre la voz λόγος. Se trata -como dice Colli- de un λόγος agonístico. Pero este agonismo no está entrelazado entre dos adversarios, tan solo los indica. Este λόγος, en su forma de discurso, y de argumento, tiene un mayor alcance. No está dirigido a vencer a un oponente, sino a convencer a un auditorio. Colli puede ayudarnos a establecer esta distinción.

²⁷⁷ τόλμη también se relaciona con la paciencia, con la valía, con el ser emprendedor, es un atrevimiento, la osadía para salir a correr el riesgo de una aventura.

²⁷⁸ Otra manera de traducir la frase σοφίας δὲ τὸ αἴνιγμα γνῶναι, es que se requiere “sabiduría para aclarar el enigma”. Si mantenemos la noción σοφίας δὲ τὸ πλίγμα γνῶναι, como indica Diels, la oración se enrarece puesto que πλίγμα “lo conveniente” de la lucha, implica que ya no haya lucha, sino “domino sobre el adversario”. La noción de πλίγμα aniquila el agonismo, de hecho rompe con la igualdad que se espera entre los contrincantes y se sustituye por el par dominante/dominado. La noción πλίγμα no es agonística.

Mientras que en la discusión [dialéctica] el interrogador combate para subyugar al interrogado, para ceñirlo con los lazos de su argumentación; en el discurso retórico el orador lucha para subyugar a la masa de sus oyentes. En el primer caso, la victoria se alcanza cuando la deducción se afina mediante las propias respuestas del interrogado, por tanto, queda sancionada por la última conclusión; en el segundo caso falta una sanción intrínseca para la demostración del orador, y para alcanzar la victoria es necesario también, además de la forma dialéctica, un ingrediente emocional o sea, la persuasión de los oyentes. Con ésta quedan subyugados, y [el *lógos*] concede la victoria al orador. En la dialéctica se luchaba por la sabiduría; en la retórica se lucha por una sabiduría dirigida al poder. Lo que hay que dominar, excitar, aplacar son las pasiones de los hombres²⁷⁹.

Colli parece sugerir que el enigma al que se enfrenta Gorgias es el de las pasiones humanas, ¿deben enardecerse o sosegarse? El lenguaje al que se han dedicado los retóricos está orientado para que la persuasión intervenga en las emociones humanas. Incluso, la sabiduría para entender estas emociones lleva el título de psicagogía. Pero Gorgias apela en su fragmento a la razón. La retórica trabaja una dimensión diferente del *lógos* para imprimirle un cambio de dirección, de tal modo que sea psicagógico, y siga siendo persuasivo. La retórica trabaja una forma de *lógos* en la que llegue a convencer y a vencer.

Seguramente la estilización del discurso tan machacada a los retóricos no estaba pensada para darle un efecto estético o artístico al discurso, más bien se habría dedicado a indagar el impacto de las palabras en los grandes auditorios. El arte retórico era más una psicología de la comunicación, antes de ser una obsesión por el ornato. No se trataba de mentir o de manipular a los espectadores. Se trataba de buscar un *lógos* que le hablara en directo al alma de los escuchas, hallar los vasos comunicantes de las posturas políticas, disminuir las rivalidades sin sentido. Prueba de ello es el inicio del mismo *Encomio a Helena*, donde el retórico busca fincar una empatía de esta manera “κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια [Hombres valerosos son quienes le ofrecen orden a la ciudad, belleza al cuerpo, sabiduría al espíritu, virtud a las acciones, verdad a las palabras]”. Gorgias no menospreciaba a sus interlocutores.

La labor de Gorgias se concentraba, no en imponer un argumento incontrovertible, sino en encontrar las palabras correctas para ganar la atención del

²⁷⁹ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Pág. 106.

público, y con ello intentaba provocar una empatía, unificar creencias, convencer de las ventajas de las acciones futuras, desacreditar las desventajas, construir consensos, orientar una decisión que fuese democrática²⁸⁰. Finalmente, *kerygma* es el llamado que se hace a un auditorio para escuchar el *lógos*: sea discurso, argumento, palabra, recitación de viva voz. La retórica cultivaba las formas de consensar decisiones y acciones dentro de la *polis*. Ardua actividad ya que los griegos difícilmente cambiaban sus opiniones, pero también se volvió una necesidad puesto que ya llevaban mucho tiempo en guerra. La comunicación a la que se dedicaban los retóricos con el tiempo tomaba mayor relevancia, ya que intentaban fincar la concordia entre los helenos.

A los críticos posteriores, se les olvidará que la retórica y el *lógos* que ha procurado Gorgias, nacieron en el contexto de una Atenas que al mismo tiempo es una *polis* democrática y el centro cultural de Grecia. Es el centro político desde el cual se trata de organizar a los griegos que intervendrán en la guerra del Peloponeso²⁸¹. Otra historia surgirá a partir del arribo de los treinta tiranos donde el convencimiento de los grandes públicos no existirá del mismo modo y la retórica, a pesar de ser tan demandada, caería en desprestigio. A su vez, después de Gorgias, el futuro de la sabiduría será sumamente incierto, según Colli “Gorgias es el sabio que declara acabada la era de los sabios”²⁸².

²⁸⁰ Un interés de Gorgias que comparte con los filósofos es la lucha contra las opiniones. No es que Gorgias quisiera que la gente se desapegara de las opiniones para que realmente fuera orientada por creencias científicas. Más bien, Gorgias lucha contra el carácter personal y subjetivo de las opiniones, ya que éstas no refieren en ningún momento a una forma de verdad que sea de carácter social o democrático. Para Gorgias, las opiniones son verdaderas alienaciones, son un modo de individualismo intransigente que lentamente llevan a las personas a su autoexclusión o al ostracismo minando así la vida social y política de las ciudades. Seguramente se verá como contradictorio que alguien como Gorgias que afirma que «Nada existe» espere del lenguaje una verdad. Pero la inspiración de esta idea es claramente parmenídea.

²⁸¹ En una nota complementaria a los fragmentos del discurso *Olímpico* de Gorgias, Antonio Melero Bellido anota una idea interesante: “En este discurso, pronunciado en Olimpia, con ocasión de los juegos, Gorgias exhortó a los griegos a deponer las querellas internas y a dirigir sus energías, en una gran coalición panhelénica, contra los persas. [...] Lo novedoso era el carácter panhelénico de la idea” (*Sofistas Fragmentos y testimonios*, Gredos, Pág. 197). Lamentablemente esta coalición nunca toma forma ya que para el 404 a.C., apenas una olimpiada después de la que se pronunció el discurso *Olímpico*, Esparta traiciona a Atenas, formando una nueva alianza con los persas.

²⁸² Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Pág. 104.

IV Sócrates y el enigma de ser sabio

ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός τε ᾧ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν
Mientras respire y sea capaz de ello, no dejaré de ser filósofo.

Apología de Sócrates, 29d

¿Por qué los sabios eran llamados «terribles» por los antiguos?

Quizá por veneración, quizá porque nadie era capaz de descifrar la finalidad de sus palabras. ¡Pero hoy los filósofos son corderos!

Giorgio Colli, Filosofía de la expresión

El lenguaje filosófico ha surgido del agonismo en el que se debate la sabiduría. Heráclito y Parménides pueden ser dos filósofos que muestran claramente ésta intrincada relación. Mas la historia de la sabiduría ha colocado a Sócrates en un lugar privilegiado. Por un lado, el mundo de los griegos donde están muy presentes instituciones muy arraigadas como la religión y la mitología, aún reclama para su subsistencia el reclutamiento de hombres que puedan ser sabios. Pero, por el otro, los antecesores de Sócrates han desarrollado el agonismo con el que se obtiene el título sabio con tal fuerza y determinación que difícilmente Grecia podría seguir sosteniendo este orden del saber. No solo son pocos los candidatos a sabios, también comenzaron a volverse personajes extraños y exigentes con los que los griegos difícilmente pueden relacionarse. Que aún existan hombres comprometidos con formas de sabiduría en una Grecia llena de guerras con intereses económicos y políticos muy específicos, pues no ayudaba a que pudieran coexistir con tranquilidad.

Con el abrupto final de la guerra del Peloponeso y una Atenas diezmada como centro político de Grecia, cambiará el liderazgo cultural de los sabios. Realmente aun los filósofos no pueden entrar directamente al relevo que llene el hueco que dejan los expertos en las fuerzas del lenguaje. Pero, cuando la retórica se dedica de lleno a los litigios del *ágora*, se abre paso una forma de pensamiento que dejará huella para toda la humanidad. El nombre de Sócrates lo llevará incrustado como una marca y su forma de pensamiento reflejará las agonías a las que se ve

sometida Atenas. Sin embargo, Sócrates se enfrenta al enigma de saber si hay que seguir reproduciendo esta forma de sabiduría que se ha generado profundamente en Grecia, o si habría que renunciar a ella. Realmente nos parece un interés legítimo el indagar los ejes que atraviesan el pensamiento socrático para poder entender su posición con respecto a la sabiduría, ya que por un lado no sabrá como convivir con la idea de ser sabio, incluso se niega a serlo; y por el otro no renuncia de tajo a la sabiduría, ya que aún le parece que con ella la vida de los Griegos ha podido sobresalir. Es posible que el pensamiento del mismo Sócrates esté atravesado por formulaciones enigmáticas que simplemente no pueden ser desechadas, ya que de ellas surgirá el pensamiento que propiamente llamaremos filosófico, y que formará la noción que tenemos nosotros de la ética. Lo que queremos hacer notar es que tanto esta sabiduría como esta ética, aún convivirán con el agonismo que las erige, y se relacionarán con el concurso de las fuerzas de este hombre que es Sócrates.

Una vez que se traba el conflicto con Persia, Pericles, quien fue amigo personal del historiador Heródoto y del trágico Sófocles, ya mayor de edad es el encargado de ordenar el ejército ateniense para hacer frente al conflicto, lamentablemente muere de peste en el 429. Sócrates comienza a destacar ya que fue parte del grupo cercano al líder ateniense. La traición de Esparta hace mella en Grecia, y Atenas cae en un desorden político que la llevará lentamente al gobierno intransigente regido por los famosos Treinta tiranos respaldados por los Lacedemonios.

Según Aristóteles, los treinta tiranos llegaron al poder bajo la idea de que se retome la constitución tradicional que había existido desde Solón, es decir de corte democrático (*Constitución de los Atenienses*, 34, 2-3). Pero los grupos que habían sido desterrados durante el gobierno anterior presionaron para que se instaurara la oligarquía, incluso hombres notables tomaron la bandera de la oligarquía porque no tenían una tendencia clara. Una vez que a los oligárquicos se le une el líder político Lisandro, se hace presión para que el pueblo obligado por el terror vote para establecer la oligarquía (*καταπλαις ὁ δῆμος ἠναγκάσθη χειροτονεῖν τὴν ὀλιγαρχίαν*, CA 34, 3). Dentro de estos hombres notables que se aliaron a Lisandro estaban Arquino, Clitofonte, Formisio, su jefe Terámenes, y Ánito (el mismo que

aparece en el juicio de Sócrates). Estos escogen como arconte a Pitodoro. Todo este proceso sucederá entre el 405 y el 404 a.C.

Lamentablemente cuando los tiranos se arraigan, dictan un conjunto de normas que facultan la persecución de todo aquél que aún siga simpatizando con el régimen democrático. Estas disposiciones tienen un efecto fatal para Atenas, ya que comienza a despoblarse, y se reducen sus dimensiones sociales debilitando el gran centro económico y cultural que fue. Junto con ello -cuenta Aristóteles- los treinta tiranos sometieron a los ciudadanos, y mataban a todo aquel que sobresalía económicamente, con la clara intención de apropiarse de sus bienes (CA, 35, 4) Pero Sócrates es de los pocos demócratas que deciden quedarse en Atenas, como sugiere Luciano Canfora en su texto *Una profesión peligrosa*, "Sócrates estaba convencido de que un ateniense fuera de Atenas era como un pez fuera del agua"²⁸³. Realmente es sumamente enigmática esta decisión, ya que Sócrates ha perdido todos sus privilegios como militar, pero también porque él es de los pocos que reiteran sus convicciones por el régimen anterior. No es necesario recalcar que los treinta tiranos no veían con buenos ojos que Sócrates anduviera caminando por Atenas, y es visto con sospecha, ya que no está dispuesto a renunciar a sus convicciones.

El gobierno de los treinta tiranos entra en tensiones, ya que Terámenes no ve con buenos ojos lo que están haciendo sus "socios". El gobierno de los treinta se divide por temor a que se vuelva jefe del pueblo. Y, Aristóteles reitera que Terámenes tiene la simpatía de la mayoría. Los tiranos buscan hacer una lista de tres mil ciudadanos para que participaran en el gobierno, pero Terámenes los censura e intenta detenerlos. Los treinta se apoderan del File, junto con Trasíbulo deciden desarmar al pueblo, y emiten dos decretos votados a mano alzada en el consejo. El primer decreto faculta a los Treinta para matar a cualquier ciudadano que no forme parte de los tres mil, el otro impide formar parte del gobierno a cualquiera que haya sido parte en la destrucción de la muralla de Etionía y a cualquiera que se había opuesto a los cuatrocientos que establecieron la oligarquía anterior. El resultado de los decretos es que los treinta tienen plenas facultades

²⁸³ Luciano Canfora, *Una profesión peligrosa, La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Anagrama, Pág. 23.

para excluir a Terámenes del gobierno con pleno derecho de matarlo. Así lo hacen y terminan por desarmar a todos los ciudadanos atenienses, menos a los tres mil de la lista. Los tiranos se mantienen en el gobierno hasta que finalmente los lacedemonios les retiran su apoyo y deciden disolverlos. Sócrates es testigo de todo este marasmo en el que está envuelta Atenas.

A la caída del gobierno de los treinta tiranos continúan las disputas entre el partido demócrata y el oligarca. No es sino hasta que Pausanias, el rey de los lacedemonios manda una diligencia para que interviniera. Entre oligarcas y demócratas, junto con la diligencia de los lacedemonios se decide finalmente que Rinón de Peania se vuelva comandante del ejército de la ciudad (στρατηγός). Según Aristóteles, Rinón realmente tenía un verdadero interés por la estabilidad del pueblo, ya que aún instalada la oligarquía se rendían cuentas en democracia (CA 38, 4), dejando conformes a los oligarcas (que habían tomado el Pireo, junto con el camino de File) como a los demócratas. Estas decisiones desahogan las pugnas, y se decide establecer nuevos acuerdos en Atenas, ya bajo el arcontado de Euclides en el 403 a.C.

Estos nuevos acuerdos tienen tres señalamientos importantes. Primero, se dictan nuevos reglamentos de residencia para todo aquel que quisiera emigrar hacia Eleusis con plenos derechos de ciudadanía. Aunque Eleusis sirvió como refugio para aquellos que tomaron el Pireo, lamentablemente todavía estaba controlada por los treinta tiranos. Segundo, las penas por homicidio serían establecidas bajo las normas tradicionales, incluyendo los casos en los que la ejecución fuera realizada de propia mano. Y tercero, quizá la más importante, se decide que está prohibido cualquier tipo de venganza (μηδένα μνησικακεῖν, CA 39, 6). Incluso los treinta, los que tomaron el Pireo, los que formaron parte de las diligencias impuestas por los lacedemonios, están amparados por esta norma con la condición de que rendieran cuentas ante el consejo. Entiéndase que no se puede hacer un juicio de restitución de condiciones, de compensación por daños, por un pasado muy vivo, para resarcir un rencor o una ofensa ya cometida, porque está prohibida cualquier tipo de venganza. Es, por supuesto, una ley extraña, ya que su aplicación depende de hechos cometidos con anterioridad al momento de su promulgación.

El gobierno democrático que se reinstala durará desde el 402 a.C. hasta ya avanzado el siglo IV, pero este no parece actuar como tal. Todavía es posible sentir en el nuevo orden la mano de los políticos que colaboraron con los treinta, entre ellos Ánito.

4.1 *El lenguaje de un δεινός*

Sócrates también compite en las agonías de la sabiduría, y lo hace con un lenguaje que le resulta inevitablemente retórico atravesado de formulaciones enigmáticas. Con ello, el agonismo de las guerras aún está a la orden del día, ya que en Atenas tarda en establecerse la tranquilidad de la ciudad. Sócrates en una Atenas tan increpada por los conflictos no puede evitar el agonismo dentro del orden público.

Realmente hablar de Sócrates es muy difícil. Es un filósofo que no ha dejado escrito nada. Y a pesar de ser copiosa la literatura que ha intentado abordar el orden de sus pensamientos, siempre aparece el hecho de que Sócrates no dejó nada por escrito. Nadie puede indagar a cabalidad el sistema de sus ideas, y no falta quien asegure que éste entramado de ideas es inexistente. Sócrates nacerá entre el 470 y el 469 a. C, es hijo del escultor Sofronisco y de Fenáreta quien era partera. Según Diógenes Laercio, muy joven tomó clases con Anaxágoras a quien lo llegan a acusar de impiedad. A la muerte del maestro, el filósofo se unió al grupo de estudio que tenía Arquelaos, el físico.

Resalta de Sócrates su complexión física resistente, era tremendamente fuerte, ya que siempre se ejercitaba, era militar ateniense. Cuando hacía guardia para el ejército se mantenía de pie durante toda la noche, y siempre andaba descalzo. Al ser parte del ejército de ultramar, seguramente Sócrates fue un gran nadador. Se decía que era feo, para los estándares griegos, pero era tremendamente cordial, sereno, y se las ideaba para ser un seductor. Si lo ameritaba vestía para la ocasión, como se cuenta que sucedió para la celebración del *Banquete*. Según Diógenes Laercio, Sócrates era sumamente firme en sus decisiones y democrático (ἰσχυρογνώμων καὶ δημοκρατικός, *VFI* II 24). Sus convicciones eran muy claras, Sócrates afirmaba que “ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἶός τε ᾧ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν

[mientras respire y sea capaz de ello, no dejaré de ser filósofo]" (*Defensa de Sócrates*, 29d).

Nosotros para observar el modo en el que Sócrates hace un uso del lenguaje nos remitimos al texto de Platón *Ἀπολογία Σωκράτους*, *la Defensa de Sócrates*, donde se puede apreciar la interacción de los elementos que hemos estado revisando. Nos parece al menos un escrito pertinente para establecer nuestra discusión. En el texto se deja sentir la agonía a la que se enfrenta el filósofo. La *Defensa de Sócrates* es un texto de carácter histórico, verídico y relata las razones por las que el filósofo fue obligado a tomar la cicuta en castigo. Nos parece importante señalar que Platón redacta la *Defensa* con términos que no utilizará para sus propios planteamientos filosóficos y ello le da un efecto de distancia y, si se nos permite, de objetividad para las palabras de Sócrates. El mismo título de *Ἀπολογία* es un ejemplo de este tipo de términos, ya que la noción es parte del vocabulario de los sofistas y retóricos del siglo V a.C. Gorgias le llama *Apología* a su discurso sobre *la Defensa de Palamedes*, y es el primer discurso que recibe este tipo de título. Se escribieron muchas otras apologías tanto escritas por historiadores, retóricos y filósofos. Pensemos tan solo en la *Apología de Sócrates* escrita por Jenofonte que fue posterior a la de Platón.

Platón, por su parte, se distanciará del lenguaje de los retóricos, no sabe convivir tan abiertamente con ellos, los acusará de mentirosos, de seductores, los mirará con distancia; pero cuando en su escritura tropieza con este tipo de vocabulario no procura hacer aclaraciones y continúa con mucha comodidad. En cambio, a Sócrates el recurso del lenguaje persuasivo le resulta inevitable, ya que lo han obligado a un juicio. Realmente no sabemos muy bien bajo qué condiciones se realizó el arresto de Sócrates una vez aceptada la acusación. Lo que es seguro es que Sócrates ya temía la posibilidad de que lo llevaran a juicio puesto que el mismo aseguraba que había preparado su defensa durante toda la vida. En la *Apología* de Jenofonte se dice que Hermógenes le preguntó "¿No deberías, Sócrates, pensar en tu defensa? Y Sócrates le contestó "οὐ γὰρ δοκῶ σοι ἀπολογεῖσθαι μελετῶν διαβεβιωκέναι [¿Pero no te parece que me he ocupado de mi defensa durante toda la vida?]" (Jenofonte, AS 3). Es posible que Sócrates no se hubiera opuesto al arresto y

habría aceptado sin violencia la custodia que se la habría asignado. El juicio se lleva a cabo el año 399 a.C. cuando Sócrates cuenta ya con setenta años.

A Sócrates lo acusan de cinco cosas (Platón, *DS* 19b, 23d, 24c): 1) investigar las cosas subterráneas y celestes, 2) hacer más fuerte el argumento más débil y junto con ello se relaciona el cargo de ser sabio y/o sofista, 3) enseñar estas cosas a otros, 4) no creer en los dioses de la ciudad e introducir unos nuevos, y 5) corromper a los jóvenes. Realmente las acusaciones más fuertes en el juicio son las dos últimas. El crimen de impiedad era visto por los griegos como una verdadera disidencia contra el orden político y económico de la *polis*. Para los griegos el respeto al orden religioso refleja la estabilidad citadina. Que un ciudadano no cumpliera con sus deberes era visto como alguien irresponsable y era considerado “políticamente molesto”. Aunque realmente no parece ser el caso de Sócrates, ya que si hubo un ciudadano que aceptó los vaivenes en Atenas, este era el filósofo. De cualquier manera la acusación procedió.

Lo que más nos llama la atención es la segunda acusación, ya que Sócrates en realidad si conoce las fuerzas del lenguaje. No sólo puede volver fuerte el discurso más débil, sino que puede hacer que la tesis que alguien defiende pueda ser usada en su contra. La acusación lo que trata de sustentar es que Sócrates es un sofista²⁸⁴, pero más específicamente un sabio. Y es Sócrates quien espera

²⁸⁴ Es sorprendente lo poco que aparece la acusación que le adjudica a Sócrates el ser un sofista. En el pasaje de la *Defensa* 19c, dice Sócrates muy rápidamente que duda que existan esta clase de sabios (σοφός ἐστιν) que se dediquen a esa ciencia (ἐπιστήμην) de volver más fuerte el discurso más débil, y que enseñen estas cosas a otros. Dice claramente: “No hablo despectivamente de esa ciencia, si es que hay sabios en tales asuntos, no vaya a ser que Meleto también me procese por ello, ya que atenienses a mí no me interesan”. Sócrates agregara que “si se ha oído de alguien que yo me pongo a educar hombres y gano dinero por ello, esto tampoco es verdad” (19e). Se suele entender generalmente que Sócrates no es un sofista precisamente porque no cobra, a diferencia de Gorgias de Leontino, Pródico de Ceos e Hipias de Elis -los mencionados en el texto- que si lo hacen. De hecho también Platón hace notar que Sócrates no puede ser un sofista puesto que es pobre. Si Sócrates cobrara por sus enseñanzas, sería rico. El término σοφισταίς solo aparece en el pasaje *DS* 20a donde se anuncia que Calias es el hombre que en sofistas ha gastado más que ningún otro.

Lo cierto es que la idea de *Sofista* es muy amplia para la Atenas de finales del siglo V y de principios del siglo IV a.C. Se puede aplicar tanto a los sabios, como sucede con Heródoto que le llama sofistas a Solón, Pitágoras, y compañía. El mismo Esquilo le llama sofista a Prometeo. Y, no es seguro que la idea de “sofista” solo le adjudique a alguien tan solo por cobrar por sus saberes. Bajo esa idea hasta los políticos que reciben un salario, que cobran, por su servicio público deberían de ser considerados sofistas. Si Meleto enseña a crear poemas y Ánito cobra por su servicio público ambos también tendrían que ser considerados sofistas. Y, claramente si lo es Licón, ya que es

desentenderse de tal cargo, pero es él quien menos puede contrarrestarla, ya que precisamente al momento de defenderse sabe responder las imputaciones que le hacen. La capacidad de respuesta es propia de los sabios, y Sócrates cada vez que trata de echar abajo las acusaciones hechas en su contra, más demuestra que es un sabio. Este es el conflicto que estaremos revisando en esta lectura de su defensa.

Ahora bien para el inicio del siglo IV a.C. ser sofista o sabio no es un delito, muchos menos un crimen. Ser un sofista es desempeñar un oficio, tener una profesión, desarrollar un arte. Y, ser sabio es ser un ciudadano con un estatus social a la altura de Solón. Pero, los acusadores logran empalmar bien los elementos del caso para que pueda proceder. Con ello recordemos que a Sócrates no lo pueden llevar a juicio por una rencilla personal: la venganza está prohibida en Atenas. Ésta situación le exige a los acusadores de Sócrates algo de creatividad para fincar el caso. Pero, es claro que los acusadores de Sócrates tienen que *armar* el caso forzando en mucho las acusaciones.

Leamos en directo la transcripción de la *Defensa de Sócrates* que tenemos a nuestra disposición, esta es la de Platón. Desde el inicio Sócrates toma el toro por los cuernos, e inmediatamente interviene a sus acusadores, los mira con sospecha, ya que solo hablan de modo persuasivo (*πιθανῶς ἔλεγον*, *Defensa de Sócrates* 17a). Los acusadores ya han advertido al jurado que Sócrates es un *δεινός* (*DS* 17a). Sócrates mismo es tan *δεινός* como lo es la diosa Atenea, el héroe Ulises, y el mismo filósofo Parménides. Pero, en el texto se hace hincapié en que Sócrates no es un *δεινός* en cualquier sentido, lo es claramente al hablar, al explicar, al debatir (*δεινοῦ ὄντος λέγειν*). Sócrates no sólo acepta la aseveración de sus acusadores, sino que admite serlo precisamente porque es capaz de decir la verdad (*δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν τάληθῆ λέγοντα*). ¿Esto no lo hace ser sabio? Pero, Sócrates se nos adelanta y rápidamente nos da una embestida, responde que él considera ser un *ρήτωρ* (*DS* 17b), un orador, un defensor. Para apoyar esta decisión Sócrates afirma tres cosas: 1) confía plenamente en que lo que afirma es lo justo (*πιστεύω γὰρ δίκαια*

retórico. Es muy inconsistente la acusación de ser sofista para Sócrates, ya que los acusadores si lo son. Quedará la idea de que el sofista es un candidato a sabio, pero ocurre que para los griegos el ideal al que hay que aspirar y al que se le ve como una verdadera realización personal es el de ser sabios. Entiéndase que todos los griegos debieron de ser acusados de ser sofistas tan solo porque aspiran a ser sabios, como lo eran Ulises, Palamedes, Jasón, los siete sabios, Cleobulina, entre otros.

εἶναι ἃ λέγω), 2) dice que de él se va a oír toda la verdad (μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, *DS* 17b), y 3) sostiene que la virtud propia del orador es precisamente la de decir la verdad (ἀρετή, ῥήτορος δὲ τάληθῆ λέγειν, *DS* 18a). Por supuesto Sócrates intenta distinguirse de los sofistas como Protágoras o Gorgias, y asevera ser un orador pero de modo distinto (*DS* 17b). Para su caso acepta ser un litigante.

Diógenes Laercio, también puede recuperar el tipo de orador que es Sócrates. No sólo reconoce que es capaz de hacer fuerte al argumento más débil (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιοῦντα) y viceversa, sino también verá lo diestro que es para establecer argumentaciones a partir de los hechos (ἦν γὰρ ἰκανὸς ἀπὸ τῶν πραγμάτων τοὺς λόγους εὕρισκειν). Nuestro compilador dirá que Sócrates es igualmente hábil tanto para persuadir como para disuadir (ἰκανὸς δ' ἀμφοτέρα ἦν, καὶ προτρέψαι καὶ ἀποτρέψαι, *VFI* II 29). Era tan bueno en retórica que Favorino en su *Historia miscelánea* – según Laercio- cuenta que Sócrates también enseñó el arte de preparar discursos (ῥητορεύειν ἐδίδασξε, *VFI* II 20). Y, en ese mismo pasaje el compilador cuenta -según el reporte de Jenofonte- que los treinta tiranos le habían prohibido enseñar el arte de hacer discursos (τριάκοντα αὐτὸν ἐκόλυσαν τέχνας διδάσκειν λόγων).

Laercio realmente insistirá en que Sócrates es un hombre formidable para la retórica (ῥητορικοῖς δεινός), bajo el testimonio de Idomeneo. Y, retomará la idea de Timón de Fliunte según la cual el filósofo de Atenas es “ἐλλήνων ἐπαιδός, ἀκριβολόγους ἀποφίνας, μυκτῆρ ῥητορόμυκτος, εἰρωνευτής [Un encantador de griegos, un inventor de sutiles razonamientos, burlador de retóricos e ironista]” (*VFI* II 19-20). Nos recuerda que Sócrates es capaz de despreciar a quienes se burlaban de él (ἦν δ' ἰκανὸς καὶ τῶν σκωπόντων αὐτὸν ὑπερορᾶν, *VFI* II 35). Como ejemplo se dice que en una ocasión alguien hablaba mal de él (κακῶς ὁ δεῖνά σε λέγει), y Sócrates al respecto contestó “καλῶς γὰρ λέγειν οὐκ ἔμαθε [Es que no ha aprendido a hablar bien]” (*VFI* II, 35). Por supuesto, la ironía le permite a Sócrates lanzar burlas con gran sencillez.

En su *Apología*, Jenofonte no sólo reafirma el gran conocimiento del lenguaje que tiene Sócrates, según el testimonio de Hermógenes, también constata que “μεγαληγορίαν αὐτοῦ τῆ διανοία [la altanería de sus palabras concordaba perfectamente con la de su pensamiento]” (*AS*, 2). Para la ocasión de su juicio,

Platón nos recordará que Sócrates también se va a defender con los mismos discursos con los que él suele hablar en el ágora (τῶν αὐτῶν λόγων ἀκούητέ μου ἀπολογουμένου δι' ὧν περ εἶωθα λέγειν καὶ ἐν ἀγορᾷ, *DS* 17c). Simplemente serán discursos apologéticos en los que podrá articular su defensa a través de versados argumentos. Finalmente, Giorgio Colli, por su parte, dirá que para los griegos del siglo V y IV a.C., y en cierto sentido también para nosotros, Sócrates es una figura enigmática que eleva la virtud de la *sophrosýne* propia de la sabiduría a un heroísmo mayor²⁸⁵.

4.2 *Enigma y agonismo*

En la primera parte del texto de la *Defensa de Sócrates* no se ha generado ningún problema mayor. Decir que Sócrates es un sabio que se dedica a investigar los fenómenos del cielo y los que acontecen bajo tierra, y volver más fuerte el discurso mas débil (*DS* 18b, 19b), pues no son realmente delitos de peso en la Grecia de principios del siglo IV a. C. Pero, el juicio se agudiza hasta que Sócrates ve una calumnia en la acusación de ser sabio hecha por Meleto.

Sócrates intenta aclarar por qué se le adjudica la idea de ser sabio, cuando él considera que no debe de llamársele así, y busca establecer de dónde procede tal prejuicio. El filósofo cuenta que su amigo Querefonte fue a Delfos para hacer una consulta al oráculo. Cuando fue desterrado del mismo modo en que salieron muchos demócratas atenienses a raíz de que los treinta tiranos se apoderaron del gobierno, aproximadamente por el 406 a.C., Querefonte llegó a Delfos para consultar a la pitonisa. Según la *Defensa de Sócrates* escrita por Platón, Querefonte “εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος [preguntó si había alguien más sabio que yo (Sócrates)]”. E inmediatamente, Platón anota “ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι [La *pythia* respondió que nadie es más sabio]” (21a). En el texto de la *Defensa* se cuenta que Sócrates lleva como testigo (μαρτυρήσει) al hermano de Querefonte para que ratifique la consulta hecha al oráculo, ya que Querefonte ha muerto para el momento del juicio.

²⁸⁵ Véase, Giorgio Colli, *Filósofos sobrehumanos*, Siruela, Pág. 133 y ss.

Todo llevaba más o menos una coherencia para que Sócrates pudiera rebatir los cargos imputados. Pero, el caso se dificulta cuando Sócrates, con un lenguaje pues bastante arrogante, como el de todo δεινός, intenta desacreditar la idea de que él es un sabio, y nos dice “μέλλω γὰρ ὑμᾶς διδάξειν ὅθεν μοι ἡ διαβολή γέγονεν [Yo voy a mostrarles de dónde ha salido esta falsa opinión sobre de mi]”. La frase es sumamente peligrosa, ya que pone en marcha durante el juicio el ánimo de una διαβολή durante todo el juicio. Sócrates se posiciona y no espera ser condescendiente con tal opinión. Lo que sucede con la palabra διαβολή en la que se registra la calumnia, es que por un lado aparece en voz de Sócrates como una afirmación dicha por Meleto (DS 19a, 19b, 20c, 20d 20e), es decir Meleto dice una calumnia sobre el filósofo afirmando que es un sabio. Pero, por el otro lado Sócrates al contar de donde le ha llegado la fama de sabio, es decir el referir a la consulta hecha por Querefonte al oráculo, la palabra διαβολή ya no parece ser pronunciada por Meleto; sino que -en el rigor del texto y quizá también del acontecimiento histórico- Sócrates parece sostener que es la *pythia* la que lo calumnia a él (DS 21b) al indicar que es el hombre más sabio.

Ahora bien, decir que el oráculo *indica* una διαβολή, una calumnia, es una afirmación muy peligrosa. Puede ser considerada una herejía, una blasfemia, un sacrilegio, es realmente una respuesta escandalosa la de Sócrates, y es el filósofo quien pone en marcha un desafío. Platón no parece registrar muy bien el problema, por un lado sabe muy bien lo que dice Sócrates, lo raspa en su escritura; pero, por el otro no le da el peso que tiene. Sócrates si está diciendo que el mensaje del oráculo es una διαβολή, una falsa opinión, una errónea afirmación, también tiene el sentido de ser una acusación infundada, es tanto un descuerdo como una desavenencia al orden ateniense. ¿Por qué alguien a quien el oráculo lo ha reconocido como un sabio se niega a serlo? ¿Cómo un sabio puede hacer esto?

Meleto está tramando una treta bastante forzada y, de principio, ha logrado que su calumnia se vuelva para Sócrates un problema profundamente religioso, cuando, en el mejor de los casos, solo se trataba de una discusión de orden judicial. Nos dice Sócrates:

Σκέψαστε δὴ ὧν ἔνεκα ταῦτα λέγω· μέλλω γὰρ ὑμᾶς διδάξειν ὅθεν μοι ἡ διαβολή γέγονεν. ταῦτα γὰρ ἐγὼ ἀκούσας ἐνεθυμούμην οὕτως· «Τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί

ποτε αἰνίττεται: ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὄν· τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; οὐ γὰρ δήπου ψεύδεταί γε· οὐ γὰρ θεμῖς αὐτῷ». καὶ πολὺν μὲν χρόνον ἠπόρουσεν τί ποτε λέγει.

Será de su atención por qué les explico estas cosas, yo espero enseñarles cuál es el origen de esta *calumnia* dicha en mi contra. Yo después de oír este mensaje [el de Querefonte] me quede pensando «¿Qué dice realmente el dios? ¿Con qué *enigma* me confronta? Yo plenamente tengo conciencia de que *no soy sabio*. Mas, ¿qué es lo que realmente dice [la *pythia*] al señalar que *soy el hombre más sabio*? El oráculo no está mintiendo, ni le es lícito hacerlo». Y por mucho tiempo yo he estado confundido por lo que sus palabras me quieren decir. (DS 21b)

Sócrates, ahora poseído por una verdadera *apistía*, descrea del mensaje divino y rechaza el *lógos* de Delfos. Se puede pensar que se trata de un caso de modestia puesto que él insiste en que no es un sabio, ni debería de considerársele así. Pero, él mismo está consciente de que la pitonisa no miente y no le es lícito hacerlo (οὐ γὰρ θεμῖς). Fatídicamente, se entienden dos cosas 1) para Sócrates *el oráculo es falso*. Y 2) para Sócrates el origen de la calumnia dicha por Meleto, es el dios de Delfos, ya que quien afirma que «nadie es más sabio que Sócrates», es el oráculo. Sócrates intenta ser consecuente consigo mismo, ya que está convencido de que él *no es un sabio*. Pero, decir que el oráculo no es del todo certero es realmente desobedecer a las instituciones atenienses. Este es el momento en el que el filósofo se rebela no sólo contra sus acusadores, sino también contra el orden religioso. El consejo elegido para el caso no va a pasar por alto esta ofensa tan fácilmente. ¿Quién es Sócrates para poner en duda al oráculo de Delfos, si el claramente *sabe* que no es un sabio? ¿No se necesita cierta sabiduría para retar la sabiduría que es dicha en Delfos? ¿Basta la ignorancia para admitir que el oráculo es equívoco? O, Si Sócrates finge ignorancia, ¿eso significa que acepta ser sabio?

Pero afinemos un poco más la discusión. Si Sócrates no dudara del oráculo, lo aceptaría rápidamente sin más. Tal vez pediría que se respete el oráculo y se acepte que él es sabio. Diría que, el consejo y los ahí presentes, no pueden acusarlo de ser sabio, puesto que la pitonisa ya lo ha ratificado. Simplemente exigiría que no lo lleven a juicio por ese cargo, ya que eso significaría rebelarse contra el dios. Pero, Sócrates no hace eso, escandalosamente *duda* del designio divino. Es seguro que la actitud de Sócrates no es precisamente la más serena. En vez de decir que ese fue el mensaje de la *Pythia* sin más; por el contrario, *elige* probarlo, como si intentara

agravar la discusión. Además, el momento en el que se pone en juego su juicio, no parece que sea el mejor para probar si el oráculo tiene razón de ser o no.

Es claro que Sócrates toma la indicación del oráculo como un enigma. ¿Por qué Sócrates tiene que aceptar el hecho de ser sabio, si él sabe perfectamente que no lo es? Pero, llegado a este punto ya las cosas rebasan las fuerzas del juicio y este se vuelve una verdadera pugna agonística. De hecho, cuando se habla de las acusaciones hechas a Sócrates, en general Platón retoma la noción de *κατήγοροι*, en plural (P.j. *DS* 24b), ya que se habla de los acusadores del presente y los del pasado. Pero, cuando se menciona la noción de «juicio» en el texto de la *Defensa*, Platón anota la voz «ἀγῶνα», en el sentido de traer algo a disputa, a un litigio judicial (εἰς ἀγῶνα καθιστάς, *DS* 24c). El duelo es inevitable. Curiosamente el *agón* irrumpe en el momento en el que Sócrates tiene que responder al interrogatorio hecho por Meleto en la segunda parte del texto. La broma introducida con mucha facilidad (χαριεντίζεται ῥαδίως, *DS* 24c) le sale muy bien a Meleto. Y Sócrates mismo reconoce que la contienda es ya un asunto muy serio (σπουδῆ). Se trata de un agonismo judicial trabado por un enigma.

A nuestros ojos, tal encontronazo reclama que los *agonistés* actúen como expertos y reclamen el título de sabio. Entiéndase que Sócrates, el δεινός, tiene que actuar como un sofista, un candidato a experto dentro del juicio, que de ganarlo sería tan eficaz como lo es un sabio. Es claro que Sócrates tiene que presentar su defensa al menos formalmente como lo hace un ῥήτωρος en los litigios del ágora, y de cara al consejo ateniense tiene el derecho de ser abogado de sí mismo. Aunque Sócrates *se resista* a ser llamado sabio, para él es inevitable contender con sus argumentos porque no tiene otro camino hacia adelante que enfrentar el juicio, él mismo nos dice “ὅμος τοῦτο μὲν ἴτω ὅπη τῷ θεῷ φίλον, τῷ δὲ νόμῳ πειστέον καὶ ἀπολογητέον [sin embargo, que sea lo que el dios quiera: tengo que obedecer a la ley y defenderme]” (*DS* 19a). Sin duda seguirá siendo extraño que Sócrates intente la agonía de su defensa, cuando él quiere probar que no es un sabio. ¿O será más bien que Sócrates está preparando una derrota?

Es interesante observar como la noción de enigma vuelve a aparecer en el texto platónico de la *Defensa*. Sócrates de hecho intenta denunciar el juego de Meleto. El filósofo sabe que el oráculo le ha lanzado un enigma, pero Meleto abusa

de ese desafío y lo manipula llevándolo hacia el juicio como si en realidad lo hubiera lanzado él. Justo en ese momento en el que Sócrates trata de señalar que sus *daimones* tienen su origen en la divinidad de los dioses para mostrar que él no está introduciendo otros ajenos a la ciudad, advierte la presencia de un lío enigmático.

Meleto eres un hombre incrédulo (*ἄπιστός*), incluso supongo que no te crees ni a ti mismo. Atenienses –dice Sócrates–, me parece que este hombre insolente (*ὕβριστής*) e indisciplinado (*ἀκόλαστος*), ha presentado una acusación con la ineptitud (*ἀτεχνῶς*) y la insolencia propia de la juventud (*ἀκολασία καὶ νέοτητι*). Para probarla ha intentado confrontarme con un enigma (*αἴνιγμα συντιθέντι διαπειρωμένῳ*) así: «¿Se dará cuenta Sócrates el sabio (*Σωκράτης ὁ σοφός*), de que estoy bromeando (*χαριεντιζομένου*) al mismo tiempo de que me contradigo (*ἐναντί' ἑμαυτῷ λέγοντος*)? ¿Podré engañarlo a él (*ἐξαπατήσω αὐτόν*) y a los presentes que escuchan el juicio?». Es claro que Meleto se está contradiciendo al presentar su acusación (*ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῷ*), ya que viene diciendo que «ἀδικεῖ Σωκράτης θεοὺς οὐ νομίζων, ἀλλὰ θεοὺς νομίζων [Sócrates comete el delito de impiedad no creyendo en los dioses, pero lo hace creyendo en los dioses]». ¿No es obvio que tal afirmación es propia de alguien que solo juega (*παίζωντος*)? (DS 27a)²⁸⁶

Si la paráfrasis de Sócrates es correcta, Meleto está forzando la discusión para que el enigma rebote una y otra vez sobre la idea de que Sócrates es sabio. Meleto no está cometiendo ninguna ofensa sobre Sócrates (*Σωκράτης ὁ σοφός*), no lo está difamando, porque el oráculo ya ha dicho que es sabio. Meleto insiste que Sócrates lo es tan solo por diversión y para sacar de quicio al enjuiciado. Es posible que el acusador continúe así porque sabe perfectamente que Sócrates le ha imputado una falsa opinión al oráculo de Delfos. Y espera sacarle provecho a esa pequeña rebeldía, seguramente para encubrir que él mismo se está contradiciendo, al decir que “Sócrates no cree en los dioses, creyendo en los dioses”.

Colli hace notar la fuerza que tiene el enigma con el que Meleto se apoya:

Platón toca el aspecto perverso y trágico del enigma, cuando, en la *Apología de Sócrates*, compara la acusación lanzada por Meleto contra Sócrates con un enigma [...] En esta última formulación enigmática, en que Sócrates traduce la acusación de Meleto, es interesante observar la forma contradictoria, característica, como hemos dicho, de la fase madura, humana, del enigma. La contradicción sugiere

²⁸⁶ El verbo *διαπειρωμένῳ* es interesante, significa establecer una verdad a través de una lucha, probar un conocimiento en un duelo, es un proceso para conocer algo, hacer experiencia de, forzar un examen. El verbo está ligado al prefijo *διαπείρω* que significa atravesar, pasar en medio de. Y también se relaciona con la noción *διάπειρα* que significa prueba, experimento, examen.

engañosamente un contenido, la solución del enigma, es decir, la culpa de Sócrates. A Meleto le sale bien el engaño, porque los jueces van a interpretar así el enigma y a condenar a Sócrates, en lugar de descubrir que la contradicción era simplemente una contradicción, vacía de contenido, que lo único que ocurría era que Meleto se contradecía. Quien cae en la trampa del enigma está destinado a la perdición.²⁸⁷

A pesar de que Sócrates señala las contradicciones de Meleto, eso no le ayuda en nada. Es Sócrates el que está sometido a juicio, y Meleto comete la osadía de retarlo con el lujo de un enigma sin estar propiamente comprometido en la discusión. Por supuesto, nos parece que Colli le da mucho crédito a Meleto al suponer que el enigma lanzado tiene como autoría su nombre incrustado. En realidad no es así, ya que el enigma genuino es el que le ha lanzado el dios de Delfos a Sócrates. En sentido estricto, Meleto no tiene que esforzarse en nada, ni siquiera tiene que presentar un enigma, ni tiene que exponer una verdadera contradicción en el pensamiento de Sócrates. Sócrates mismo sabe que el verdadero reto lo tiene frente al oráculo, y tiene plena consciencia de que el momento del juicio no lo ayudará en nada.

La posición de Meleto es muy cómoda, ni tiene que fundamentar su acusación, ni tiene que probar nada. Meleto no está acusado de nada y realmente no es un rival para Sócrates. Por si fuera poco, Meleto no está en el juicio para reclamar el título de sabio, y es posible que para la época esa clase de competencias ya no existan. Sin embargo, que el oráculo diga que Sócrates es sabio y que él mismo se resista a ser llamado así, también arroja al enjuiciado a la vorágine del enigma. Superficialmente parece una contradicción lo que le sucede a Sócrates: es sabio y al mismo tiempo no lo es. Pero, las cosas se ponen más difíciles para Sócrates, ya que no puede decir tan fácilmente que el oráculo se equivoca, (¿cómo decirle al sabio de Delfos que se equivoca?); y, al mismo tiempo, tampoco puede

²⁸⁷ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Pág. 59. En una nota complementaria Colli hará hincapié en cómo la noción de enigma -del pasaje de la *Defensa* 27a- está ligada al engaño y a la posibilidad de contradicción. Nos dice Colli "Para aclarar en qué sentido la acusación contra Sócrates puede parecerse a un enigma, Platón la transforma en una formulación contradictoria. Con este procedimiento, se apostrofa a Sócrates llamándole «sabio». Quedan claramente definidos el tema del engaño, unido al juego, y el de la contradicción. La presentación es frívola solo en apariencia; el fondo es verdaderamente trágico (según el espíritu del enigma antiguo), porque se trata de la muerte de Sócrates" (Colli, *La sabiduría griega* I, 7[A19], Trotta, Pág. 448). Solo faltaría aclarar que el apostrofe que le adjudica a Sócrates el título de «sabio», no surge de la mano de Platón, sino de la consulta de Querefonte al oráculo delfico.

admitir el oráculo (¿cómo Sócrates va a admitir que es sabio si tiene la plena convicción de no serlo?). Las opciones de Sócrates para salir de la perdición del enigma son mínimas. Y Meleto con los otros acusadores no tienen que ofrecer grandes recursos y artimañas para acorralarlo en el juicio.

Realmente es muy malo que el enigma lanzado por el oráculo irrumpa en el momento en el que Sócrates está librando su juicio. El enigma que confronta a Sócrates, no le ayuda en su defensa. Meleto –para su beneficio– no deja de ligar el desafío al que el oráculo orilla a Sócrates para sostener el caso, e intenta probar la impiedad cometida. Es Sócrates quien sigue negando el oráculo, porque no es un sabio, y eso a los ojos de los presentes implica descreer de los dioses. Sócrates vuelve a retomar la argumentación de su defensa, afirmando que él no descrea de los dioses y en su defensa afirma la existencia de los *daimones*. Pero Sócrates no elige solo decir que él cree en la divinidad de Delfos, sino que obliga a Meleto a corroborar la existencia de los *daimones* ya que están relacionados con los dioses. Sócrates volverá a insistir en el carácter enigmático de la acusación de Meleto, y lo interviene:

-τοὺς δὲ δαίμονας οὐχὶ ἦτοι θεοὺς γε ἠγούμεθα ἢ θεῶν παῖδας; φῆς ἢ οὐ;

¿No pensamos que los *daimones* son dioses, o hijos concebidos por dioses? ¿Lo afirmas o lo niegas?

[Contesta Meleto]

-πάνυ γε.

Lo afirmo sin duda.

[Retoma Sócrates]

-οὐκοῦν εἶπερ δαίμονας ἠγοῦμαι, ὡς σὺ φῆς, εἰ μὲν θεοὶ τινές εἰσιν οἱ δαίμονες, τοῦτ' ἂν εἶη ὃ ἐγὼ φημί σε αἰνίττεσθαι καὶ χαριεντίζεσθαι, θεοὺς οὐχ ἠγούμενον φάναι με θεοὺς αὖ ἠγεῖσθαι πάλιν, ἐπειδήπερ γε δαίμονας ἠγοῦμαι.

Sería de esperarse que si yo creo en los *daimones*, como tú insistes Meleto, y si los dioses son también *daimónicos*, debería ser claro para ti lo que vengo afirmando: Tú me confrontas con un enigma por diversión, al sostener que yo no creo en los dioses, al mismo tiempo en el que también sí creo en ellos, puesto que creo en la existencia de los *daimones* (DS 27d)

Y un poco más adelante agrega Sócrates para confirmar la procedencia divina de los *daimones*:

-τίς ἂν ἀνθρώπων θεῶν μὲν παῖδας ἡγοῖτο εἶναι, θεοὺς δὲ μή.

¿Acaso un hombre puede pensar que *existen* los hijos de los dioses, pero asumiendo que *no existen* los dioses? (DS 27d)

Esta pregunta de Sócrates debería de acabar tajantemente con la acusación de impiedad, ya que demuestra que la creencia en los nuevos *daimones* de Sócrates está sustentada en la creencia de los dioses atenienses. Y ya previamente, Sócrates ha reiterado que “οὐκ εἰμι τὸ παράπαν ἄθεος, οὐδὲ ταύτη ἀδικῶ [no soy en modo alguno un ateo y al menos en esto, no violo la ley]” (DS 26c). Lamentablemente, que Sócrates se defienda del crimen de impiedad mostrando la procedencia divina de los *daimones*, no le ayuda mucho. Mostrar que su creencia en los dioses es firme precisamente por la enseñanza de los *daimones*, no vuelve a Sócrates menos sabio.

En sentido estricto Meleto no lanza un enigma sobre nada, le basta reiterarle a Sócrates que es un sabio, y que el oráculo lo confirma. La acusación de Meleto toma fuerza cuando la liga al enigma lanzado por el oráculo. Es realmente extraordinario que Platón anote que Sócrates le reconozca a Meleto el retarlo con un enigma, cuando inmediatamente le dice que no está tomando las cosas en serio, y Sócrates se da cuenta que Meleto solo forma parte del caso por una enfermiza diversión. Un poco mas adelante Sócrates insistirá que Meleto no está lanzando un enigma de peso como para batirse en un verdadero duelo, ni siquiera lo acusa de un verdadero delito (ἀληθὲς ἀδίκημα, DS 27e). Meleto hace acusaciones en las que juega, bromea, y Sócrates está a dos segundos de una hilarante risa²⁸⁸.

Pero Sócrates no puede desentenderse del juicio, lanzado el enigma de Delfos tiene que confrontarse a sí mismo. Y el agonismo que enfrenta tiene una extensión en el juicio que es difícil de evadir. La vida misma lo ha orillado a aclararse las palabras del oráculo en medio de un trágico juicio. El enigma que reta a Sócrates tiene claridad, ¿es sabio o no lo es? Y según la formulación trágica del pensamiento griego arcaico, solo tiene derecho a elegir una de las dos opciones que

²⁸⁸ Dionisio Mínguez quien ha traducido los fragmentos recuperados por Colli, traduce el término παίζοντος del párrafo de la *Defesa de Sócrates* 27a como «eso es de risa» (Colli, *La sabiduría griega*, 7[A19], Pág. 359).

se desgarran desafortunadamente en una oposición. De lo contrario, si Sócrates no resuelve el enigma, lo hundirá en su vorágine.

4.3 *Sócrates σοφός*

En el texto de la *Defesa*, Platón deja claro que Sócrates está muy decidido a investigar el oráculo que le adjudica el título de sabio (*DS* 21b y ss.). Pero, en vez de permanecer en meditación sobre su significado ya que según el proverbio del dios de Delfos hay que «conocerse a sí mismo», Sócrates decide probar el designo que se le ha dicho a Querefonte, e intenta contradecirlo. Él mismo sabe que está obligado a intentar esta empresa en medio de un juicio, una lenta y ardua agonía. En una decisión forzada, Sócrates intenta descifrar el oráculo de Delfos, al mismo tiempo en el que tiene que defenderse de los cargos imputados. Se dedicará a contraatacar las acusaciones de Meleto y posteriormente las de Ánito. Lo cierto es que no puede evitarlas o posponerlas. Lamentablemente las acusaciones se empalman con un enigma que a Sócrates le parece que es una prioridad atender. Pero, al negar la acusación de Meleto y al intentar dilucidar el enigma, Sócrates terminará por retar al orden religioso ateniense, ya que cree firmemente que no es un sabio.

Cuenta Platón que Sócrates para corroborar si es un sabio o no, se dirigió hacia aquellos que pudieran estar enterados del tema y lograrán orientarlo ante la indicación hecha por la pitonisa. Sócrates relata cómo decide iniciar a duras penas una investigación (μόγισ πάνυ ἐπὶ ζήτησιν, *DS* 21b). Todavía con palabras temerarias, pero con tentativas de inocencia puestas por Platón, se dice que Sócrates se acercó a alguien con fama de sabio (τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι), para ver si discutiendo con él, Sócrates puede *refutar* al oráculo (ὡς ἐνταῦθα εἶπερ που ἐλέγξων τὸ μαντεῖον). La estrategia de Sócrates consiste en mostrar que su interlocutor es más sabio que él y con ello establecer la prueba de su no-sabiduría (ἀποφανῶν τῷ χρησμῷ ὅτι οὐτοσὶ ἐμοῦ σοφώτερός ἐστι, σὺ δ' ἐμὲ ἔφησθα). Sócrates inmediatamente procede a examinar (διασκοπῶν) a un primer retador, un dialogante.

Platón no nos ofrece el nombre del interlocutor de Sócrates, pero si nos da referencia de su profesión. Se nos dice que es un político (πολιτικῶν), uno al menos

reconocido a los ojos de Sócrates y de Platón. Sócrates una vez que lo pone a prueba, se da cuenta que a pesar de su fama de sabio, no lo era (μὲν εἶναι σοφὸς... εἶναι δ' οὐ, *DS* 21c), solo lo asumía, o simplemente lo pensaba y no le interesaba encontrar un modo de verificarlo. Platón anota que Sócrates toma otra orientación para su estrategia y decide, en vez de probar si es sabio o no, prefiere mostrarle a su interlocutor que él no es un sabio (κάπειτα ἐπειρώμην αὐτῷ δεικνύναι ὅτι οἷοιτο μὲν εἶναι σοφὸς, εἴη δ' οὐ, *DS* 21d). Esto puede ser entendido como echarle más leña al aquelarre, pero a nosotros nos parece que el movimiento es el más consecuente con la llamada no-sabiduría de Sócrates, puesto que su misión es también la de mostrarle a todo individuo el alcance de su ignorancia. Sócrates está consciente que decirle a un político de renombre que no es sabio, realmente le traería severos problemas. Platón nos cuenta qué le paso a Sócrates:

ἐντεῦθεν οὖν τούτῳ τε ἀπηχθόμην καὶ πολλοῖς τῶν παρόντων· πρὸς ἑμαυτὸν δ' οὖν ἀπιὼν ἐλογιζόμην ὅτι τούτου μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐγὼ σοφώτερός εἰμι· κινδυνεύει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν κάγαθὸν εἰδέναι, ἀλλ' οὗτος μὲν οἶεται τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, σῶπερ οὖν οἶδα, οὐδέ οἶομαι· ἔοικα γοῦν τούτου γε συμκρῶ τινι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερός εἶναι, ὅτι ἂ μὴ οἶδα οὐδέ οἶομαι εἰδέναι.

Él se indigno conmigo, como muchos de los ahí presentes. Al alejarme, pensaba para mí: «Yo soy más sabio que este hombre. Seguramente, ninguno de nosotros sabe nada que valga la pena, pero él cree que sabe, aunque ignora, y yo, ya que no sé, tampoco creo que sepa algo. Así que, por este matiz, yo soy más sabio que él: porque no creo saber lo que no sé» (*DS* 21d)²⁸⁹.

Estas palabras de Sócrates nos resultan seriamente enigmáticas. Pero, nos muestran el camino elegido por el filósofo. Es Platón quien nos *adentra* en los pensamientos del maestro y la escritura de la *Defensa* puede legitimar una toma de conciencia de Sócrates. Ahora, podemos corroborar lo que Sócrates pensaba. Al menos Sócrates puede aceptar que frente a «ciertos ciudadanos connotados», él si es más sabio. ¿Es esta una aceptación de culpabilidad del cargo de sabio? De hecho

²⁸⁹ La locución τούτου γε συμκρῶ τινι aquí la traducimos como «por este matiz». J. Calonge Ruiz nos ofrece la versión equivalente de «por esta misma pequeñez» (véase Platón, «Apología de Sócrates», en *Diálogos I*, Gredos, Pág. 155). Pero, la noción τινι es una voz sustantivada del verbo τινάσσω, que significa sacudir, agitar, conmover, lanzar (aventar una lanza), blandir (empuñar una espada para provocar una herida), hacer templar, y refiere a la acción de provocar un golpe en el contrincante, es ejercer una fuerza sobre un cuerpo. συμκρῶ τινι nos remite a ese pequeño golpe, a esa pequeña acción, esa micro indicación que Sócrates provoca en su contrincante. Es una afectación para hacerle notar al político con el que discute que no es sabio.

una vez que Sócrates aceptara ser sabio, la acusación de impiedad triangulada a través de la reacción al oráculo debería de haberse difuminado. Aunque todo indica que Sócrates solo acepta ser sabio en un pensamiento intimísimo que no es seguro que se haya expresado en el juicio (ἐμαντὸν δ' οὖν ἀπιὼν ἐλογιζόμεν).

Pero démosle crédito a Platón y aceptemos que Sócrates sí afirmó lo que piensa de sí mismo en el juicio. Decir que Sócrates es más sabio que un político, haber demostrado que lo es frente a un público lleno de magistrados, otros políticos y otros interesados, es complicar mucho más las cosas. Sócrates no solo dice que es sabio, lo demuestra al poner en evidencia la ignorancia del político, rápidamente se dice que éste no sabe algo que valga la pena (οὐδὲν καλὸν κἀγαθὸν εἰδέναι). Sócrates no se conforma con señalar la ignorancia de su interlocutor. También se da el lujo de decir que no sabe y tiene la clara idea de creer que no sabe algo (οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, σῶπερ οὖν οἶδα). Sócrates es muy consciente de su propia ignorancia. Quizá lo más incomodo para los que escuchan el juicio, incluso para los jueces sea la conclusión a la que llega Sócrates, ya que asegura no solo que no sabe, sino que por este *no saber* es por lo que se considera a sí mismo un sabio (σοφώτερός εἶναι). Dice claramente: «ὅτι ἄ μὴ οἶδα οὐδέ οἶομαι εἰδέναι [no creo saber lo que no sé]». Sócrates sabe que es sabio, por un ligero matiz, por una lúcida ignorancia.

Es posible que Sócrates esté buscando una confrontación muy fuerte, ya que este es el modo de probar si es sabio o no. Como Colli indica de Homero y de Heráclito, también Sócrates busca un agonismo que le arrebatase el título de sabio. Pero, una vez que el debate con el político célebre no lo ha llevado al resultado que espera, Sócrates decide continuar sus diálogos con otros hombres que también parecen ser sabios (δοκούντων σοφωτέρων εἶναι, DS 21e), ya que no dejará de investigar el significado del oráculo que había recibido (σκοποῦντι τὸν χρησμὸν τί λέγει, DS 22a)²⁹⁰. Cuando Sócrates expone los resultados de sus conversaciones, sin embargo, cuenta que los que tienen más fama de ser sabios en realidad no lo eran; y de quienes no tienen reputación alguna, le pareció que eran superiores con respecto a la sabiduría.

²⁹⁰ De hecho, una vez que Sócrates advierte que se dedica a investigar el oráculo de Delfos, en esa indicación debe entenderse que admite ser un sabio, un perito en oráculos y presagios, un cremólogo como Pittheo.

El examen que hace Sócrates de los candidatos a sabios permea a toda la comunidad ateniense. Según Platón, Sócrates tuvo encuentros con otros políticos, con los poetas, los de tragedias, los de ditirambos y de cualquier otro tipo. También busco discutir con los artesanos (δημιουργοί), es decir, escultores, arquitectos, constructores, carpinteros. Conocemos también parte de sus debates con los sofistas y retóricos bajo la pluma de Platón²⁹¹. Sócrates no escatimó en esfuerzos, y se dio cuenta que tanto los poetas como los artesanos a pesar de que ejercen con rectitud su profesión, asumían con mucha facilidad que eran perfectamente sabios en temas supremos. Pero, Sócrates sostiene que en realidad los desconocen, de tal modo que no ven el error que cometen con respecto a la sabiduría (διὰ τὸ τὴν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι ἕκαστος ἡξίου καὶ ἄλλα τὰ μέγιστα σοφώτατος εἶναι, καὶ αὐτῶν αὕτη ἡ πλημμελεια ἐκείνην τὴν σοφίαν ἀποκρύπτειν, *DS* 22d)²⁹². Los artesanos y los artistas solo son sabios en su quehacer, en su arte, pero no son sabios en otras cosas, ni en los temas supremos.

En los eventuales encuentros donde Sócrates busca probar la sabiduría de sus interlocutores, realmente salía avante. Mostrar que no son sabios muchos de lo que dicen serlo en una Atenas donde los hombres dependen del prestigio de su trabajo, de su arte, pues realmente no le deja a Sócrates otra fama que la de sabio. Pero, el filósofo lleva las cosas al extremo. Es un sabio que está destrozando lo que podríamos llamar el régimen de profesiones en Atenas. Y, al desacreditar a todos estos expertos, pues no volvía a Sócrates el hombre más estimado de Grecia. Pero, el hecho de que Sócrates se endurezca al reiterar constantemente que *no es sabio* cuando el oráculo insiste en que sí lo es, debe de haber puesto a todos estos hombres humillados, y quizá también a los jueces del caso, con los nervios de punta.

²⁹¹ Platón es consciente de cómo Sócrates refuta a los profesionistas griegos y en el pasaje de la *Defensa* 23e anota que para la ocasión del juicio, Meleto representaba a los poetas agraviados (ποιητῶν), Ánito a los artesanos y a los políticos (δημιουργῶν καὶ πολιτικῶν), y Licón a los oradores (ῥητόρων). Mismos que seguramente fueron sometidos a prueba por Sócrates.

²⁹² Solo queremos hacer anotar que el término τέχνην es traducido por J. Calonge Ruiz como «arte» (Platón, «Apología de Sócrates», en *Diálogos I*, Pág. 157) y Miguel García-Baró mucho más arriesgado establece en castellano la noción de «ciencia» (Platón, Miguel García-Baró, *La defensa de Sócrates*, Ediciones Sígueme, Pág. 139).

Como se puede apreciar, a lo largo de todo el texto de la *Defensa* el lector siempre está forzado a interpretar la posición de Sócrates entre la posibilidad de que sea un sabio o no. Y, esta tensión enigmática puede ser muy complicada para un lector –incluso uno muy atento–, dado que en el mismo pasaje una vez que Sócrates admite ser un poco sabio, también dice que no lo es. Un poco más adelante, Sócrates admitirá en su discurso que prefiere ser considerado carente de sabiduría y sapiente de su ignorancia (μήτε τι σοφὸς ὢν τὴν ἐκείνων σοφίαν, μήτε ἀμαθῆς τὴν ἀμαθίαν, *DS* 22e)²⁹³, antes que presumir una sabiduría que no se posee, y mostrar ser ignorante sin tomar conciencia de serlo.²⁹⁴

Finalmente Sócrates cree dar por terminado el relato de su investigación (τῆς ἐξετάσεως) y espera que sea claro el origen de las calumnias por las cuales se empezó a decir que él *es* sabio (πολλὰς διαβολὰς ἀπ’ αὐτῶν γεγονέναι, ὄνομα δὲ τοῦτο λέγεσθαι, σοφὸς εἶναι, *DS* 23a). Platón antes de comenzar el interrogatorio de Meleto nos dice que Sócrates tiene una clara intuición de las impresiones del consejo. Según Sócrates los ahí presentes creen que “εἶναι σοφὸν ἂν ἄλλον ἐξελέγξω [Yo soy sabio, ya que refuto a los demás sobre estos temas]”. El filósofo es consciente de que el título de sabio se obtiene en el enfrentamiento con los adversarios, al poner a prueba sus creencias sobre un tema tan exigente como el de la sabiduría. Pero, para no agravar el cargo de sabio, y para no verse pues tan arrogante, Sócrates opta por señalar que él no es sabio. Por el contrario, dirá –para distinguirse– que *Sabio* realmente sólo lo puede ser el dios de Delfos (τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, *DS* 23a). Todo parece indicar que se refiere a Apolo. Tan en alta estima tiene a la sabiduría del dios que Sócrates asumirá que la sabiduría del hombre es poco o nada (ἢ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός) frente a la del dios.

Para mostrar lo que piensa Sócrates de la sabiduría de los hombres hace una paráfrasis. Hará una reinterpretación del oráculo en la que, según él, el dios dice que “οὗτος ὑμῶν ὃ ἄνθρωποι σοφώτατος ἐστὶν ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι

²⁹³ En la frase μήτε τι σοφὸς ὢν τὴν ἐκείνων σοφίαν, μήτε ἀμαθῆς τὴν ἀμαθίαν dice literalmente Sócrates, «No soy sabio en lo que respecta a la sabiduría, ni ignorante de mi ignorancia».

²⁹⁴ Norbert Bilbeny puede respaldar esta lectura. Se dará cuenta de cómo para Sócrates el reconocimiento de la ignorancia es parte de la idea que tiene Sócrates del sabio, sostiene que “La sabiduría socrática es el saber limitado de lo humano, como lo prueba la vida misma del sabio y en particular su confesión de ignorancia, contraria a la arrogancia de un falso sabio” (Norbert Bilbeny, *Sócrates: el saber como ética*, Ed. Península, Pág. 30).

οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν [el más sabio de los hombres que hay entre ustedes es aquel que, como Sócrates, reconoce que su sabiduría con respecto a la verdad carece de valor]” (DS 23b). Sócrates concluirá que para ofrecer un servicio al dios, se pone a buscar y cazar (ζητῶ καὶ ἐρευνῶ) a todo aquel que tenga pretensiones de ser sabio y le mostrará que no lo es (τῷ θεῷ βοηθῶν ἐνδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἐστι σοφός, DS 23b). Por supuesto, parece evidente que *Sócrates es sabio* al mostrar que su interlocutor no puede serlo, ya que lo prueba en una contienda²⁹⁵. El diálogo socrático surge así, como una demostración de la ignorancia del otro, como una derrota en el conocimiento, una refutación del pseudo-saber. ¿No debe considerársele sabio a aquel que sale adelante en las disputas del saber?

Mucho más adelante, ya avanzada la *Defensa*, cuando intenta rebatir el cargo de corrupción de la juventud, Sócrates confirmará que en el fondo nadie debería de enojarse por este examen que hace a los ciudadanos atenienses, no sólo porque hace un servicio bajo el designio que le ha mandatado el dios de Delfos, sino también porque los atenienses tienen un momento de esparcimiento: “ἀκηκόατε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι· πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐγὼ εἶπον· ὅτι ἀκούοντες χαίρουσιν ἐξεταζομένοις τοῖς οἰομένοις μὲν εἶναι σοφοῖς, οἷσι δ’ οὐ· ἔστι γὰρ οὐκ ἀηδὲς [Ya lo han escuchado, Atenienses, yo espero persuadirlos de toda la verdad. Los que escuchan, disfrutan el examen de los que creen ser sabios, cuando no lo son; ya que no es desagradable]” (DS 33c). Al fin y al cabo, poder interrogar, examinar y someter a prueba a los individuos sobre el estatus de su saber, debería de ser considerado por lo menos como la sabiduría de Sócrates. Y tal actividad no puede ser en ningún momento un asunto menor.

Para hablar de su sabiduría Sócrates agregará que ésta consiste en hacer que la verdad y el alma puedan tener un modo de ser llevadas a la perfección y la excelencia. Dirá que no hay mayor bien para el Estado que el servicio que hace en

²⁹⁵ Lamentablemente no podemos ver en el *Parménides* de Platón un debate entre Sócrates y el filósofo que le da nombre al texto, como una lucha entre candidatos a sabios, porque Platón no ha orientado este diálogo en el contexto de un enigma lanzado a alguno de los dos. Aunque el resultado de este diálogo es precisamente la superioridad del eleata. También en el caso del diálogo *Eutidemo*, donde Sócrates es acorralado por los megáricos, no es posible verlo como una derrota para el ateniense, puesto que ahí no aparece en juego la reputación de sabio de ninguno de los contrincantes. Por no hablar de lo imprecisos que son los razonamientos de los erísticos. Ni siquiera aparece la noción enigma.

nombre del dios (ἐγὼ οἶμαι οὐδέν πω ὑμῖν μείζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν, DS 30a). Y este servicio lo realiza precisamente porque Atenas es la ciudad más majestuosa y célebre debido a su sabiduría y a su poder (πόλεως τῆς μεγίτης καὶ εὐδοκιμωτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, DS 29d). Pero Sócrates no cree que por el hecho de demostrar que los otros adversarios no son sabios, de ello no debería deducirse que él sí lo es, ya que claramente es consciente de su ignorancia.

Para el momento del caso, Sócrates puede ser visto no solo como un ser terrible, un δεινός, sino también como un hombre extremadamente soberbio. Sócrates *se niega a ser sabio*, y es una postura que se mantendrá a lo largo del texto de la *Defensa*, como también en el resto de los diálogos platónicos, pero al mismo tiempo cuando procede a hacer un examen sobre el estatus de la sabiduría, dado que refuta a sus contrincantes, él muestra que *es sabio*. ¿Será esta una contradicción en la *Defensa* de Sócrates? ¿Cómo interpretar esta postura enigmática en Sócrates? Cuando Sócrates dice que *no es sabio*, ¿esa afirmación tiene un sentido irónico? ¿Cómo suponer que no lo es si la ironía es socrática?

4.4 *El filósofo y la sabiduría*

Uno de los momentos más interesantes de todo el caso contra Sócrates, es cuando el filósofo asume directamente su misión en la vida. Sócrates asegura que su verdadero trabajo, a la manera de un soldado que ocupa su lugar en las filas de combate, es seguir realizando el examen de sí mismo y de los demás, ya que esa es la labor que el sabio dios de Delfos le ha encomendado. Es en ese instante donde Sócrates asume cuál es el trabajo del filósofo. Nos dice:

Yo habría actuado indignamente, si -cuando los arcontes que nos comandaban, los mismos que ustedes asignaron para dirigirme tanto en Potidea como en Anfipolis, y más tarde en Delión-, yo -corriendo el riesgo de morir- no hubiera permanecido en el mismo lugar donde se me ordenó, sino en otro. Del mismo modo, ahora que el dios me lo exige, tal como lo pienso y lo acepto, ya que soy amante de la sabiduría, debo *vivir* examinándome a mí mismo como a los demás (φιλοσοφοῦντά με δῖεν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους), sin pensar en huir de la obligación que se me ha asignado, tan solo por el miedo a morir. Eso sí que sería terrible, y en verdad sería justo que me trajeran ante este tribunal acusándome de no creer en los dioses y por desobedecer al oráculo, temiéndole a la muerte,

pensando ser sabio cuando no lo soy (οἰόμενος σοφὸς εἶναι οὐκ ὄν). Atenienses, en efecto, se debe temer a la muerte cuando se asume ser sabio sin serlo, ya que es dar por sentado que se cree saber, cuando no se sabe (δοκεῖν γὰρ εἰδέναι ἐστὶν ἃ οὐκ οἶδεν). Nadie conoce la muerte como tal, ni se sabe si es el mayor de los bienes para los hombres, pero los hombres le temen como si supieran con certeza (εὖ εἰδότες) que es el mayor de los males. ¿No acaso debemos censurar la ignorancia de creer que se sabe lo que no se conoce? (DS 28d-29b)

La ocupación del filósofo es la seguir haciendo el examen que pruebe la calidad de la sabiduría de los que se asumen conocedores. Entiéndase que para Sócrates la labor, mejor dicho, el imperativo deber del filósofo es precisamente el de seguir agonizando consigo mismo y con los demás. La identidad del mismo filósofo siempre está sometida a prueba, ya que no puede sino seguir buscando la sabiduría. Ello requiere de un constante concurso de fuerzas y de argumentos para poder siquiera establecer un saber de algo, incluso hay que combatir para que el examinado pueda darse cuenta de lo que ignora. El filósofo debe reprobar aquello que se piense que es un saber, cuando no lo es. De hecho, es sumamente importante como Sócrates asume su ocupación, su trabajo y el lugar donde lo realiza, de manera tan intransigente e incuestionable, ya que es similar a la de un soldado que no debe moverse de las formaciones, de los *estratos*. Él mismo Sócrates es un hoplita, un guerrero de armadura pesada, con escudo, casco, lanza y espada²⁹⁶. El filósofo, en su caso, debe proceder como un militar frente a las pruebas a las que va a someterse “sin pensar en huir -nos dice Sócrates- de la obligación que se me ha asignado, tan solo por el miedo a morir”.

Para llevar a cabo su trabajo, su mandato divino, el filósofo tiene que actuar un poco como sabio, y él mismo Sócrates puede aclararlo “si en algo tengo que mostrar que *soy más sabio que otros*, tendría que decir que no sé lo suficiente sobre las cosas del Hades, ya que las ignoro; en cambio, que delinquir y desobedecer al que es mucho mejor que yo, sea dios o hombre, sea algo malo y vergonzoso, esto si lo sé (ἐστὶν οἶδα)” (DS 29b). Ahora, Sócrates puede aceptar que es un poco sabio, no solo por cómo somete a examen la sabiduría de sus adversarios, incluso los jóvenes

²⁹⁶ Para profundizar en el tema de los guerreros atenienses y de sus implicaciones tanto políticas como en el tema de la sabiduría, de la razón, véase el texto de Pierre Vidal-Naquet, *Formas de Pensamiento y Formas de Sociedad en el mundo griego*, Ed. Península, sobre todo el artículo «La tradición del hoplita ateniense».

lo imitan, sino porque otra vez vuelve a entrar en agonía para defender que siempre va a someter a examen la presunta sabiduría de los demás.

Sócrates inicia ésta defensa planteando un momento hipotético, ya que prevé que le se puede impedir el vivir de esta manera. Sócrates calcula que no lo absolverán de los cargos, y supone, “Si luego me dicen «no le haremos caso a Ánito, Sócrates, nosotros te absolveremos con la única condición de que jamás vuelvas a perder el tiempo en tu investigación y dejes de filosofar (μηκέτι ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσει διατρίβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν), de modo que si se te sorprende volviendo a las andadas, morirás»” (DS 29c). Sócrates niega rotundamente esta posibilidad y se rebelará aún más declarando “mientras respire y sea capaz de ello, no dejaré de vivir siendo filósofo (ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἴός τε ᾧ, οὐ μὴ παύσασμαι φιλοσοφῶν) para exhortar y conminar a cualquiera de ustedes a quién me encuentre” (DS 29d). Agrega que a ese que deba examinar le preguntará con tono de reto “¿Acaso no te dedicas a aquello que hace a la sabiduría (φρονήσεως), a la verdad (ἀληθείας) y a el alma (ψυχῆς) llegar a la perfección (βελτίστη)? ¿No vas a pensar en ello (οὐδὲ φροντίζεις)?” (DS 29e). Y reitera: “A ese lo interrogaré (ἐρήσομαι αὐτὸν), lo examinaré (ἐξετάσω) y lo pondré a prueba (ἐλέγξω), y si me parece que no ha alcanzado la excelencia (μὴ κεκτήσθαι ἀρετήν), aunque diga que sí, le reprocharé que menosprecia lo que más debe valorar, ya que en mucho prefiere las cosas fútiles. Haré mi deber con cualquiera a quién me encuentre sea joven o viejo, extranjero o ciudadano” (DS 29e-30a).

Sócrates se juega el todo por el todo, *sabe* perfectamente que no va a ser absuelto de los cargos, y decide mejor agudizar la agonía de su caso, que no es otra sino la lucha por seguir practicando la sabiduría (πράττων, DS 29c) que le ha encomendado el dios de Delfos. Aceptará finalmente que si someter a un farsante que se hace pasar sabio a examen y enseñar esto a quien quiera aprender, se le debe llamar corrupción de la juventud, no podrá dudar del cargo. Sócrates es un verdadero agonista y, ya que es firme como un soldado, no está dispuesto a renunciar a su ética, lo dice abiertamente «πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν [he de obedecer antes al dios que a ustedes (los acusadores)]» (DS 29d). Y agrega “ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε, καὶ ἐγὼ οἶομαι οὐδέν πω ὑμῖν μεζῖον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν [Esto es lo que me ordena el dios, sepan bien que

para ustedes, creo yo, no hay mayor bien en el Estado que el servicio que hago al dios]" (DS 30a). Al final remata la idea "ὡς ἐμοῦ οὐκ ἂν ποιήσοντος ἄλλα, οὐδ' εἰ μέλλω πολλάκις τεθνάναι [yo no podría hacer otra (que mi servicio), aunque por él deba morir muchas veces]" (DS 30c).

A Sócrates le resta jugar una última carta. No se va a desdecir y no va a negociar su propio pensamiento. Cree firmemente haber esclarecido en qué sentido se le debe llamar sabio y espera que el cargo no se tome como si se tratara de un crimen. ¿Qué clase de agravio a la sociedad es el examinar a los no sabios? Sócrates solo espera que el juez desahogue las evidencias de su cargo y que lo juzgue conforme a la ley, y para ello Sócrates espera persuadirlo, ya que desde el principio ha tratado de exponer los hechos tal cual han acontecido. A Sócrates le queda el camino de la retórica, el camino del lenguaje persuasivo como último recurso de un filósofo para defenderse y seguir dedicándose a la filosofía. Inclusive espera ya no persuadirlos solo de que le condonen la pena, sino que espera convencerlos de que condenarlo a muerte es un error cometido en contra de la divinidad del dios de Delfos (DS 29e). Pero dado que el caso ha ganado el interés del ágora, lo dice en plural refiriéndose a todos los testigos, aboga por sí mismo "ὦ ἄνδρες, ἀλλ' ἐὰν ἐμοὶ πείθησθε, φείσεσθέ μου [atenienses, si se dejan persuadir por mí, espero que me absuelvan para vivir]" (DS 31a).

Una vez que acepta que la persuasión es un camino argumentativo para su defensa, Sócrates expone en qué sentido debe absolvérsele y dará un vuelco a su forma de pensar para llevar la discusión hacia su propio terreno, donde expondrá la forma de un actuar justo, desde su propio comportamiento. Dirá que el examen al que somete a sus prójimos, no lo hace solo porque le resulta importante para él mismo, sino porque en él habita un demonio (δαίμόνιον, DS 31d) -lo más seguro es que se refiera a Apolo- que lo impulsa a ocuparse de los intereses ajenos. Siempre intentará convencer a los demás para que se preocupen de cuidar de la virtud (πείθοντα ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς, DS 31b). Sócrates sostendrá que él siempre ha procurado actuar con justicia, y para ello ha decidido dedicarse a la vida privada sin intentar hacer política (DS 32a). Asegurará que nunca desempeñó labor alguna en el Estado, ni tuvo nunca un cargo público, aunque reconoce que fue parte del consejo (DS 32b).

Para corroborar su compromiso con la justicia, recordará –como un testimonio- que cuando se juzgó a los diez generales que abandonaron a sus compañeros en la batalla naval a orillas de la isla de las Arginusas (por el año 406 a.C.) en un solo juicio, llevándolos a la muerte, Sócrates solo se opuso al mismo consejo –que hoy lo juzga- para que no se violaran las leyes votando en contra (*DS* 32b). Incluso, Sócrates se rebeló contra el gobierno de los Treinta cuando estos lo obligaron a traer a León de Salamina para darle muerte. El filósofo consideró injusta esta acción, y nos recuerda lo preocupante que le resulta la posibilidad de cometer una injusticia, o una impiedad, de tal modo que abandonó la orden y se dirigió a su casa. De hecho Sócrates calcula, según la redacción de Platón, que si no es porque los lacedemonios deciden disolver la oligarquía de los Treinta, habría sido llevado a juicio (*DS* 32c-d), para ejercer sobre él la pena que corresponde al desacato concerniente a un mandato judicial.

Nosotros debemos hacer notar a nuestro lector que quizá lo que está confesando ahí Sócrates es que lo han llevado a juicio, no por los cargos imputados, sino porque ha desobedecido a la tiranía de los Treinta (de los cuales aún está presente en el Consejo el mismo Ánito), pero, para no hacerlo ver como una venganza, ya que está prohibida, deciden armar un caso sin partir de delitos cometidos, ni siquiera son claras las pruebas para fincar el acto de delincuencia. Sócrates sabe que se está cometiendo una injusticia contra su persona y lo ha denunciado desde el principio. No está dispuesto a ser acusado de un crimen, cuando lo único que han podido tramar los acusadores es una calumnia.

La inducción de recursos retóricos no termina ahí. Como abogado Sócrates decide que se tome en cuenta el testimonio de algunos de los jóvenes que lo han escuchado para saber si en efecto han sido corrompidos. Nos dice “si yo les di alguna vez un mal consejo, suban ahora (al estrado), acúsenme ahora mismo, procedan en mi contra, y si no quieren subir ellos, que lo haga cualquiera de sus familiares” (*DS* 33c-d). Sócrates no tiene ningún empacho en nombrarlos, incluso Sócrates se sorprende que para el cargo de corrupción de la juventud, Meleto, y por supuesto también el mismo Ánito, no hayan solicitado el testimonio de estos jóvenes. Sin temerle a la discusión Sócrates señala: “Si entonces se le olvidó a Meleto, que lo haga ahora, que yo se lo concedo, y que diga si tiene algo que

aportar en este sentido" (DS 34a). Platón no registra que Meleto haya solicitado el testimonio de los jóvenes. La razón de ello es muy sencilla; si lo hubiera hecho, Platón habría retomado las posiciones de estos jóvenes, porque simplemente no serían testimonios menores en la discusión. Pero, también habría que reconocer que eso no sucede porque si Meleto trama hacerlo, seguramente se le cae el caso.

Ahí no se detiene la estrategia que plantea Sócrates con el lenguaje persuasivo, de hecho tiene una posición muy firme con respecto a cómo debe de procederse en su juicio. "Tampoco me parece justo suplicar a los jueces y quedar absuelto por haber suplicado, sino que lo justo es que yo los instruya y los persuada (πείθειν). El juez no está sentado en el tribunal para conceder por favor la justicia, sino para evaluar su aplicación. Además ha jurado no conceder gracia a quienes le parezca, sino que está comprometido a juzgar su dictamen con apego a las leyes" (35b-c). Entiéndase que la estrategia de Sócrates no es persuadir al juez y al jurado a su favor, sino que intenta persuadirlos para que actúen conforme a las leyes. Estos deben proceder con respecto a los cargos, para que finquen el delito conforme a los criterios ya establecidos. Y Sócrates lanza su advertencia en el caso de no hacerlo: "Es necesario que nosotros no nos acostumbremos al perjurio, y tampoco se acostumbren ustedes. De otro modo, ni nosotros, ni ustedes, actuaríamos conforme a la piedad" (DS 35c).

Lamentablemente, Sócrates sabe que se le acaba el tiempo y llega al límite de lo que puede hacer en el caso, y su lenguaje retórico se torna emocional, y simplemente lo abrazan las contrariedades. "Estoy convencido (πέπεισμαι) de que no le cometido alguna injusticia (ἀδικεῖν) a ningún hombre, esa no es mi voluntad, pero tampoco consigo convencerlos (οὐ πείθω) a ustedes de ello, ya que hemos discutido (διελέγημεθα) durante muy poco tiempo. Si tuviéramos una ley (νόμος), como otros hombres la tienen, que exigiera no decidir sobre una pena de muerte (περὶ θανάτου) en un solo día, sino en muchos, tal vez podría persuadirlos (ἐπείσθητε ἄν). Tengan en cuenta que no es fácil deshacer grandes calumnias (μεγάλας διαβολὰς) en tan poco tiempo" (DS 37a-b). Ahora la agonía ha dejado de ser la lucha por mostrar su inocencia, para volverse la agonía de los momentos previos a morir. El texto nos ha llegado fracturado, y solo podemos decir que Platón decide llevarnos directamente el resultado de las votaciones sobre el caso.

Es una verdadera lástima que Platón no nos explique cómo se procedió ante la votación. Sabemos de su puño que Sócrates pierde el caso tan solo por treinta votos (τριάκοντα... τῶν ψήφων, *DS 36a*)²⁹⁷. Y, supone que si Ánito y Licón no hubieran subido al estrado para acusarlos, Meleto le tendría que pagar mil dracmas por no conseguir la quinta parte de los votos (*DS 36b*). Sócrates propone como pena de su delito, ya que el veredicto del jurado salió en su contra, que pague una mina de plata. Solo eso puede pagar, sobre todo porque Sócrates siempre sacó a relucir su pobreza (*DS 38b*). Platón, Critón, Critobulo y Apolodoro le proponen que ellos quedarán como garantes para que se paguen 30 minas. Pero los jueces no aceptan dicha propuesta. A Sócrates solo le resta persuadirnos, ya no de su inocencia, sino sobre la importancia de la sabiduría que ha procurado.

Dirigiéndome en privado a cada uno, presté el mayor de los servicios, según lo he sostenido, al dedicarme así a persuadir (πειθῆναι) a cada uno de ustedes de que no se cuide de ninguna cosa suya más, ni antes, que de cuidarse de sí mismo, a fin de llegar a ser lo mejor y más sabio posible (φρονιμώτατος); y de que no se cuide de las cosas del Estado, ni antes ni de algo otro que del Estado mismo (*DS 36c*).

Y un poco más adelante continua con sus intenciones:

Les digo que el mayor bien para el hombre es precisamente este, tener conversaciones cada día acerca de la virtud (περὶ ἀρετῆ τούτων λόγους), y acerca de todos los otros temas de los que me han escuchado dialogar (διαλεγόμενον) cuando me examinaba a mí mismo y a los demás (ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος). En ese mismo sentido, les recuerdo que «ὁ δὲ ἀνεξέτατος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ [para los hombres una vida sin examen no tiene objeto vivirla]» (*DS 38a*).

El daño está hecho, Sócrates tomará la cicuta. Lo que hay que notar de la *Defensa de Sócrates* consiste el hecho de que a lo largo de toda la redacción de Platón, lo que en el fondo se está defendiendo es la sabiduría que Sócrates practica. No solo está defendiendo su vida, ya que la muerte le vale un bledo (*DS 32d*). Sócrates está defendiendo que el agonismo con el surge la sabiduría -es decir la práctica del examen de sí mismo y el de los demás-, no se difumine en una Grecia que lo requiere. Sócrates es consciente que en Grecia no a cualquiera debe dársele el crédito de sabio sobretodo cuando no se ha sometido a sí mismo a examen, cuando jamás lo ha probado.

²⁹⁷ Vease, Del águila, *Sócrates Furioso*, Pág. 55

Ahora nos gustaría hacer una digresión hacia el texto de la *República* de Platón donde también se puede observar cómo en Sócrates el lenguaje enigmático y las disputas de la sabiduría se relacionan directamente no solo con el agonismo, sino también con ejercicios de poder. Al comienzo de la *República* de Platón hay un planteamiento de Sócrates muy interesante sobre un concepto de sabiduría que resulta claramente agonístico. Pensamos que esta posición si es propia de Sócrates, ya que Platón ha escrito el libro primero del texto en un momento muy diferente al resto de la obra. Nosotros suponemos que se escribió antes del conjunto de diálogos que amparan el desarrollo de la teoría de las ideas. Se ubicaría entre los libros como el *Cármides*, o el *Íon*, y pensamos que podría ser un texto previo al *Gorgias* donde Platón ya tendría una posición muy definida con respecto a los sofistas. El tema del texto como todo mundo lo puede leer es el de la justicia. Sin embargo, el modo en el que Platón aborda el tema en el libro I, no corresponde al desarrollo que tendrá el texto después a partir del libro II. Se nota que en los libros posteriores el lenguaje previo es abandonado. De hecho, la *República* termina retomando las acusaciones a la poesía que se han iniciado desde el libro II como dándole una estructura circular al texto, y para darle finalmente un efecto de cierre.

En el libro I de la *República* el tema de la justicia va a tener un tratamiento enigmático. Polemarco increpa a Sócrates que Simónides, el sabio poeta, ha afirmado que “τὸ τὰ ὀφειλόμενα δίκαιον εἶναι ἀποδιδόναι [lo justo consiste en devolver lo que se debe]” (*Rep.* 332 a). Sócrates retoma la noción porque le parece una definición extraña, ya que significaría que a un enemigo que ha causado un mal debe de devolverse ese mal (*Rep.* 332b). Por supuesto, el filósofo no está dispuesto a repetir una injusticia con otra, y aceptar que a eso se le debe llamar justicia, le resulta reprobable de primer impulso. En ese momento Sócrates retoma la idea de Polemarco y le indica: “Simónides ha definido la justicia, como buen poeta, planteándonos un enigma (ἠνίξαστο). Según todas las apariencias, su idea es la de que a cada uno hay que darle lo que conviene, y a esto le llamó lo que se debe” (*Rep.* 332c)²⁹⁸. Esta definición llevará al diálogo del libro I a una serie de

²⁹⁸ También, Colli, *La sabiduría griega*, 7[A23], Pág. 361.

especulaciones un tanto dispares sobre lo que debe de entenderse de la justicia, bajo la definición de Simónides.

En un momento posterior cuando Polemarco decide replegarse del diálogo, y Trasímaco entra a escena -después de haber anunciado con entusiasmo la recurrente *ironía* de Sócrates-, la idea de que “la justicia es el devolver lo que se debe” se trata de afinar un poco más, puesto que asumen que “aquello” que se debe, que se “devuelve” le corresponde *al más fuerte*. Sócrates se siente realmente desconcertado con esta noción de Trasímaco -al que sin tardanza lo llama *irónicamente* Σοφὸς (*Rep.* 337a)- y lo interviene “τὸ τοῦ κρείττονος φῆς ξυμφέρον δίκαιον εἶναι. καὶ τοῦτο, ὦ Θρασύμαχε, τί ποτε λέγεις [La justicia, dices, es el interés del más fuerte, pero ¿qué entiendes por esto Trasímaco?]" (*Rep.* 338c). Esta idea a la que se enfrenta Sócrates y Platón, realmente generará una sucesión de preguntas que no se agotarán, ya que pone de manifiesto que la justicia es posesión de “algo” suponiendo la superioridad en fuerza (*Rep.* 338c-341b). Pero, Sócrates llega al punto donde tiene que romper con la idea que ha estado tramando Trasímaco. “De ninguna manera, por lo tanto, concuerdo en este punto con Trasímaco, es decir en que la justicia sea el interés del más fuerte” (*Rep.* 347b). Y, en ese momento Sócrates decide enfrentar el problema. Ahora va a averiguar con qué tiene relación la fuerza, ¿con la justicia o con la injusticia? Este parece ser el enigma que confronta Sócrates en el libro I de la *República*.

Trasímaco, bajo la voz de Sócrates, sostiene que la injusticia es más útil ya que le da más provecho al injusto, que el provecho que le da la justicia al justo. Pero cuando Trasímaco se ve en la necesidad de definir la justicia, acepta claramente la intervención de Sócrates y deciden definirla como una virtud (*ἀρετήν*), y la injusticia la entienden como un vicio (*κακίαν*, *Rep.* 348c). De hecho también la injusticia se llega a relacionar con lo bello y lo fuerte (*Rep.* 348e), pero lentamente será abandonada esta intención. Sócrates llevará la discusión hacia su extremo y en una comparación a través de cómo los hombres intentan sobrepasarse, superarse, se da cuenta que sólo el hombre conocedor, que también es sabio (*ἐπιστήμων σοφός*, *Rep.* 350b), puede sobrepasar al ignorante. “ὁ δὲ γε δίκαιος τοῦ μὲν ὁμοίου οὐ πλεονεκτήσει, τοῦ δὲ ἀνομοίου [El justo no querrá sobrepasar a su semejante, sino a su desemejante]" (350c), dice Sócrates. Y en ese momento

Sócrates concluye que “ἔοικεν ἄρα, ὁ μὲν δίκαιος τῷ σοφῷ καὶ ἀγαθῷ, ὁ δὲ ἄδικος τῷ κακῷ καὶ ἀμαθεῖ [El justo, entonces se parece al hombre sabio y bueno y el injusto al malo e ignorante]”. Incluso es una formulación que Platón vuelve a repetir. “ὁ μὲν ἄρα δίκαιος ἡμῖν ἀναπέφανται ὡν ἀγαθός τε καὶ σοφός, ὁ δὲ ἄδικος ἀμαθής τε καὶ κακός [Hemos demostrado, por tanto, que el justo es a la vez bueno y sabio, y el injusto, a su vez, ignorante y malo]” (Rep. 350c). Pero no se queda ahí. Esta misma relación que existe para las personas también se extiende a la de los conceptos: “διωμολογησάμεθα τὴν δικαιοσύνην ἀρετὴν εἶναι σοφίαν, τὴν ἀδικίαν κακίαν τε καὶ ἀμαθίαν [Hemos convenido que la justicia es virtud y sabiduría, y la injusticia vicio e ignorancia]” (350d).

Este momento en el que ocurre una inversión del planteamiento inicial de Simónides, se dan cuenta Sócrates y Trasímaco entonces que la clave que hace una variación en el poder es precisamente el saber, mejor dicho la sabiduría. La injusticia ya no puede ser poderosa, porque la sabiduría supera de manera tajante a su desemejante, a la ignorancia. Y a Sócrates solo le resta demostrar su argumento (τὸν λόγον). Nos dice: “ἐλέχθη γάρ που ὅτι καὶ δυνατότερον καὶ ἰσχυρότερον εἴη ἀδικία δικαιοσύνης· νῦν δὲ γ’, ἔφην, εἴπερ σοφία τε καὶ ἀρετή ἐστὶν δικαιοσύνη, ῥαδίως, οἶμαι, φανήσεται καὶ ἰσχυρότερον ἀδικίας, ἐπειδήπερ ἐστὶν ἀμαθία ἢ ἀδικία· οὐδεὶς ἂν ἔτι τοῦτο ἀγνοήσεν [Se ha dicho aquí, en algún momento, que la injusticia es más poderosa y más fuerte que la justicia. Si es verdad que la justicia es sabiduría y virtud, es fácil, a lo que me parece, demostrar que *es más fuerte* que la injusticia, ya que -lo que nadie podría contradecir- la injusticia es ignorancia]” (351a). Como corolario Sócrates una vez que reconoce que la superioridad en poder que tiene la justicia es precisamente porque la sabiduría finca una identidad que es realmente avasalladora “ἡ δικαιοσύνη σοφία [La justicia es sabiduría]” (351b).

Ahora, ya no hay modo de separar al sabio y al justo. Y, Sócrates mismo que aspira a ser justo, no puede evitar emparentarse con los sabios. Sócrates se parece un poco a los sabios, no sólo porque espera ser justo, sino también porque quiere ser un hombre feliz (ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, Rep. 254a). También Sócrates tendría que aceptar esta sabiduría, y este poder, puesto que ya desde la *Apología* él no quiere cometer alguna injusticia. Una vez que la justicia y la sabiduría quedan ligadas por un nexo de poder, ya no hay manera de separarlas. Ahora Sócrates

vuelve a demostrar por otro lado que las cuestiones de sabiduría se resuelven a través de ejercicios de poder, incluso en el tema de la justicia, que ha sido encarada mediante la definición enigmática de Simónides. Un poco más tarde Sócrates cierra la intervención sobre el tema “ὅτι μὲν γὰρ καὶ σοφώτεροι καὶ ἀμείνους καὶ δυνατώτεροι πράττειν οἱ δίκαιοι φαίνονται, οἱ δὲ ἄδικοι οὐδὲν πράττειν μετ’ ἀλλήλων οἴοί τε [Ha quedado claro que los hombres justos son más sabios, mejores y más capaces de actuar que los hombres injustos, y que estos son incapaces de toda acción concertada” (*Rep.* 252b). A Platón, después de esta intervención de Sócrates, solo le quedará definir como ésta interacción entre sabiduría y poder podrán encontrar una expresión en la justicia que busca en ese orden político que llamará *República*. Regresemos a nuestro texto inicial.

Solo habría que recalcar que Sócrates no renunciará a la sabiduría ni en la muerte. Al final de la *Defensa*, el filósofo nos dirá que incluso en el infierno repetiría el agonismo que le ha mandado el dios de Delfos. Una vez liberado de todas las pesadumbres de la vida, Sócrates se encontrará con Orfeo, Homero y Hesíodo, con Agamenón, Palamedes y el mismo Ulises, y solo espera “pasar el tiempo examinando e investigando (ἐξετάζοντα καὶ ἐρευνῶντα) a los de allí, como ahora a los aquí presentes, para ver quién de ellos es sabio y quién cree serlo cuando no lo es (τίς αὐτῶν σοφός ἐστιν καὶ τίς οἶεται μὲν, ἔστιν δ’ οὐ). [...] Dialogar (διαλέγεσθαι) allí con ellos, estar en su compañía y examinarlos (ἐξετάζειν) sería el colmo de la felicidad (εὐδαιμονίας). En todo caso, los de allí no condenan a muerte por hacer esto” (41b-c). Y, Sócrates se despide diciéndonos, “no existe mal alguno para un hombre bueno, ni cuando vive, ni después de muerto” (*DS* 41 d).

Quizá Sócrates sea el último representante que vivió lo desafiante que era el lenguaje enigmático. Una vez que Sócrates toma la cicuta, la sabiduría dejará de ser la lucha por descifrar los enigmas. Y, a pesar de que Platón, Aristóteles y compañía se dedican a ser filósofos, no tendrán una experiencia tan desgarradora como la que la que acompañó a las contiendas donde se ha generado la sabiduría, y en el caso de Sócrates una ética. En su lugar verán a la sabiduría como un acontecimiento remoto que apenas podrán recuperar de rumores, dichos y relatos, de frases aisladas. Es posible que la sabiduría misma se vuelva un enigma. Y, lo será incluso para nosotros. El mismo Sócrates va a confirmar esta interrogante al

final de la *Defensa*, ya que, aún registrando claramente su postura, el enigma no parece difuminarse.

La tensión entre ser sabio y no serlo se mantiene, incluso cuando Sócrates elige ser, no un sabio, sino un filósofo, precisamente al dedicarse a someter a examen a cualquiera que presuma de su saber. Esta postura de Sócrates seguirá siendo enigmática, ya que ser filósofo, implica seguir siendo -por un matiz- sabio, o por lo menos implica *agonizar* como uno. Sócrates no puede renunciar al decreto que le ha mandado el dios de Delfos. Y sin embargo, según la redacción de Platón, Sócrates en su *Defensa* termina diciéndonos:

Atenienses van a tener que soportar la fama y la culpa, por parte de los que quieran difamar a la ciudad, de haber matado a Sócrates, un valiente sabio (ἄνδρα σοφόν). Pues quienes quieran injuriarnos, afirmarán que soy sabio cuando no lo soy (δὴ με σοφόν εἶναι, εἰ καὶ μὴ εἶμι, DS 38c).

Conclusiones

Finalmente, podemos reconocer a la sabiduría griega con las palabras μήτις, φρονήσις, πινυτή, τέχνη y σοφία. Su historia nos ha ayudado a perfilar el surgimiento de la racionalidad en Occidente. Mas debemos notar que la racionalidad no ha surgido dentro de la cultura griega de una sola mente, su escritura no emerge de una sola pluma, tampoco de una sola forma de pensamiento. Ha sido más bien un proceso con muchos sobresaltos y reacomodos, el que puede dar cuenta del nacimiento de la razón. La racionalidad griega antes de ser cien por ciento científica es estratégica. Surgió del agonismo griego y de los diversos escenarios en los que éste se encendía. La razón nació con un lenguaje hostil, violento, cargado de poderes, siendo una fuerza.

La historia de la sabiduría que hemos narrado debe llevarnos a concluir que la racionalidad es agonística. Emergió entre hombres que peleaban para buscar el triunfo sobre sus adversarios. En un principio, se trató de enfrentamientos cuerpo a cuerpo para mostrar superioridad en la lucha, y la racionalidad sirvió ahí para revirar las fuerzas del contrincante. Había que calcular la energía del cuerpo en principio para ser calificado en el entrenamiento militar -como el de los héroes que luchan en Troya-, pero también para ser eficiente en el oficio de soldado, para soportar un golpe infringido por el contrincante, o para administrar el desgaste corporal en una carrera de velocidad. Después, porque los escenarios de guerra no permitían el desgaste de los agonistas, los guerreros homéricos retomaron el lenguaje y comenzaron a debatir entre ellos para expresar las mejores estrategias

de combate, había que convencer para ganar simpatía, para ordenar las filas de los soldados, y lograr romper las defensas del adversario. Aún debe de sorprendernos que un poco después de Homero, sabios como Tales de Mileto y Solón de Atenas también hayan tenido un papel destacado en conflictos militares.

Los conflictos agonísticos entre los griegos ya desde un momento muy temprano tomaron la figura del enigma. Intentar romper las murallas de Troya, derrotar a un monstruo como Polifemo, recuperar a Salamina para que fuera parte del protectorado ateniense, eran verdaderos conflictos contradictorios, que pocos hombres podrían enfrentar, comprender y superar. Solo los sabios podían salir avantes. Estos eran hombres astutos, prudentes y pacientes que se esmeraban en buscar la solución correcta a estos problemas, incluso cuando la solución es un engaño. Ulises no tiene empacho en tramar la construcción del caballo de madera para infiltrarse en Troya, y frente a su adversario ciclópeo toma la estrategia de llamarse a sí mismo *Nadie*. Solón disfraza a sus soldados de señoritas.

Con el tiempo los problemas sociales fueron adquiriendo, junto con la gran especialización en el lenguaje a la que se dedicaban los sabios, un refinamiento en su enunciación al grado de que los especialistas en conflictos se entrenaban en entender los enigmas y resolverlos. Los certámenes artísticos, como el celebrado entre Homero y Hesíodo reflejan la gran importancia que tuvieron los agones en la vida de los griegos. No sólo porque los líderes culturales se entrenaban para debatir, para exponer su visión del mundo, sino porque pusieron en práctica una agonística forma de razón que consistía en mostrar los recursos de los sabios. Estos hombres tenían la lucidez precisa para comprender tanto los problemas a los que se enfrentaban así como para desenredar las aporías que los presionan. Ya desde ese momento los candidatos a sabios intentaban ofrecer definiciones y argumentos frente a cuestiones profundamente enigmáticas. Todo con el afán de llevar a su adversario a la derrota.

A nuestros ojos resulta ejemplar la derrota de Homero en el *Certamen*, ya que significara un presedente para otros hombres que -como él- serán vencidos a manos de sabios más fuertes y experimentados. Poco hemos agregado a nuestros modos de discutir. No estará de más agregar que el agonismo por la sabiduría estuvo presente en cualquier rincón de Grecia. Que más de veinticinco siglos

después nos hayamos enterado que existió una jovencita de nombre Eumetis capaz de asustar con su lenguaje y cultura a alguien como Tales, debe advertirnos que el agonismo enigmático estaba a la orden del día, incluso en ámbitos sociales donde no se esperaba que apareciera.

Con la celebración de las olimpiadas y las puestas en escena de las tragedias surgirá todo un nuevo capítulo del agonismo para los careos enigmáticos. Ya no solo se verán las confrontaciones en el círculo cercano a los competidores por la sabiduría, sino que la sociedad misma se volverá participe de ellas. Que en las tragedias como *Prometeo encadenado* y *Edipo rey* surgieran discusiones agonísticas entre los personajes, permite ver que en las obras, en el arte de componerlas, se encontraba un esfuerzo por comprender tanto la dinámica de los debates como el modo en el que se exponen argumentos, y el desenvolvimiento de las acciones a las que se sometían las posturas de los personajes. Todos estos elementos de las tragedias toman sentido a raíz de la formulación de los enigmas, ya que permitían agudizar su trama, hacían de su relato un entramado de matices en sus afirmaciones, y los giros de las acciones se estrechaban con las razones de los personajes.

Con la meticulosa puesta en escena, el público se sentía envuelto por los azares de los héroes, entendían mejor sus motivaciones, y podían prever su declive hasta conmoverse. Y, a pesar de vivir una experiencia que podían explicar, los griegos se sentían enardecidos por fuerzas mágicas y profundas, que alguna vez de modo científico Aristóteles llamó *kātharsis*. Todo se agudiza con la fuerza vocal de los corifeos con la que los poetas trágicos introducían su propia visión de la racionalidad, en el amarre de una parábasis. Solo recordemos ese pasaje de *Edipo Rey* donde Sófocles hace chocar la sabiduría del protagonista con la del antagonista Tiresias.

Sin embargo, la clave que nos permite una mejor apreciación de la tragedia consiste en que ésta enarboló con sus héroes el avatar de los sabios. Aunque los protagonistas de las tragedias fueran derrotados, el espectador podía involucrarse con los límites de su sabiduría. Por muy arrasadores que fueran los enigmas, los sabios trágicos los enfrentaban, no huían, ni esperaban la benevolencia de los dioses, no se arrepentían de sus actos, y su racionalidad permanecía firme a pesar

de que ella misma los arrastrara hacia un declive. Los sabios trágicos eran pues heroicos, ya que soportaban de pie su fracaso. Después de cometer un error que los detractara, personajes como el Prometeo de Esquilo y el Edipo de Sófocles, seguían siendo profundamente admirados. Los griegos aceptaban a estos desafortunados como sus sabios, como sus maestros, ya que tenían una enseñanza, un saber o un arte que aún hoy en día merecen ser recordados. Los griegos no renunciaban a estos personajes malditos tan solo porque estuvieran atravesados por experiencias desgarradoras, aún en su infortunio mostraban con su dolor la clave para superar una pena. Nietzsche no se equivocaba al ver en la tragedia un paso firme sobre el que avanza el pensamiento de Occidente.

Otro capítulo distinto de la sabiduría lo encontramos en la poesía de Píndaro que elogia a los triunfadores de los juegos olímpicos con los mitos que cuentan las hazañas de los héroes. Es curioso leer a un poeta como Píndaro no solo porque se reconoce a sí mismo como un sabio, sino porque con él podemos ver cómo va evolucionando la especialización de los expertos. Píndaro va a anunciar una división de los diversos tipos de sabios agonísticos en Grecia, sumamente personal. Primero, veremos a los contendientes de los juegos que serán sabios para competir, Píndaro pondrá como ejemplo a Arcesilao de Cyrene que es elogiado con el heroísmo del argonauta Jasón por ganar los certámenes atléticos. Segundo, también encontraremos a los sabios que se dedicarán exclusivamente al arte de la poesía, y Píndaro mismo se presentará como el guía de los poetas. Tercero, encontraremos a los sabios especializados en el convencimiento de los públicos. Con el poeta se generará la inquietud de conocer la persuasión proveniente de la sabia *Peithô*, misma que desembocará en el tipo de sabiduría que practicarán los retóricos.

Debemos ser aún más claros después de todo, Píndaro reconocerá la superioridad de la sabiduría de *Peithô* frente a la sabiduría de Apolo. No habría que dejar de lado que esta distinción no tiene ningún tipo de orientación religiosa, se trata de una distinción en términos de fuerza. Lo que sucede es que para Píndaro el poder al que va ligado el agonismo de la sabiduría nos acerca más a la fuerza que le es propia a la persuasión de las palabras que a la de la intransigencia, la conquista, o el dominio. Incluso el tebanos reconocerá que la sabiduría *engaña* con

mitos. Pero, lo que nos ha llamado más la atención es que la noción de enigma tiene su primer registro histórico en una frase de Píndaro que nos da una muestra de lo furiosos que eran los líos enigmáticos. Se nos dice que «el enigma resuena desde las feroces mandíbulas de la virgen». Después de esta declaración será imposible separar a cualquier reto enigmático de la crueldad y la violencia a la que pueden llegar las disputas del saber, del mismo saber que Píndaro ha ligado a la persuasión del lenguaje.

Realmente el ascenso de la filosofía en Grecia cambiará el modo en el que se libran las competencias para obtener el título de sabio. Que entre los griegos hayan surgido verdaderos *agonistas* como Heráclito y Parménides, incluso un poco más tarde también lo será Zenón de Elea, no hace otra cosa que evidenciarnos como la tendencia a agudizar aún más las contiendas de la sabiduría pudo llevar a los futuros sabios a especializarse en el conocimiento del lenguaje. Heráclito nos ofrece toda una manera sin precedentes de entender el *lógos*. Este no se limitará a la racionalidad de los hombres, sino que se extenderá a todo cuanto existe. Heráclito verá verdaderos agonismos en las fuerzas del universo que no tardará en traducir en sus sentencias enigmáticas. Por su parte, Parménides fincará el mejor de los argumentos para prevalecer en las batallas del saber. Éste argumento pondrá las bases –según Colli– para establecer los criterios con los que hoy mismo pensamos como el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido. Los criterios de la racionalidad mejor establecidos y poderosos que hoy tenemos, han surgido del agonismo dialéctico.

No tendría que sorprendernos que un discípulo de Parménides como Gorgias haya contribuido con la introducción de un proceso racional como lo es la reducción al absurdo, ya que este tiene su antecedente en los principios inaugurados por el maestro. Esta contribución pone de relieve que el arte estilístico y la psicología de la comunicación que ha procurado Gorgias no tenía otra misión que la de agilizar el uso de la fuerza del lenguaje. La escuela eleática ha depurado a la racionalidad con una forma de manejo con el que podrán salir victoriosos tanto filósofos como retóricos en la pugnas del saber. Cuando en Grecia surgen la filosofía y la retórica, ya lo hacen siendo claramente agonísticas. Ambas conocerán los procesos para intervenir al adversario y derrotarlo, ya sea a través del

convencimiento, por llevarlo a contradicción, por reducción al absurdo de sus creencias, por no respetar el principio de identidad, o como se le imputó a Sócrates por volver “más fuerte al argumento más débil”. Los criterios con los que procederán los candidatos a sabios, antes de ser simplemente lógicos, serán criterios de fuerza, armas para luchar.

Uno de los momentos más intrincados que hemos encontrado en esta historia de la sabiduría es el juicio de Sócrates, donde un enigma ha enredado al ateniense en una verdadera agonía. Realmente, Sócrates debió sentirse muy presionado al vivir sus últimos momentos debatiéndose entre ser sabio o no. También es posible que la consulta al oráculo realizada por su amigo Querofonte, ya que afirma que es el más sabio de los hombres, no le haya ayudado en nada, puesto que se vuelve el origen de la calumnia que están explotando sus acusadores. Ante el enigma que lo confronta, Sócrates elige no ser un sabio y reitera la idea de que solo el dios de Delfos puede serlo. De hecho, el enigma le resulta al ateniense profundamente religioso ya que en ningún momento cree ser ateo. Mas su decisión seguirá siendo enigmática, Sócrates reclamará ser reconocido como un filósofo, es decir -y esta es la razón conflictiva- un hombre que ama la sabiduría, que elegía incluso los agonismos a los que orientaba. Y, seguirá siendo conflictivo que Sócrates decida *no ser un sabio*, pero al mismo tiempo también exige ser reconocido como un aliado de los sabios, un *filó-sophós*.

Finalmente creemos que Sócrates es el último griego que vivió el reto de la sabiduría enigmática con todo su rigor. Sabía de viva experiencia que el elemento que define las pugnas del saber es precisamente la fuerza del lenguaje. Sócrates también reconocerá el poder al que estará relacionada la sabiduría, ya que ésta se distingue de la débil ignorancia. Al final el ironista, el autodenominado *no sabio*, nos confrontará con un último enigma pues perecerá con la firme convicción de *saber que no sabe nada*. Así morirá Sócrates: con una clara intuición tanto de su ignorancia, como de las fuerzas de su sabiduría. Es posible que el héroe se llevará a la tumba la idea de que ese nuevo orden de pensamiento -que será la filosofía- llevaba ya entre sus primeras elucubraciones, en el sistema nervioso de su alma inmortal, la fuerza de las palabras que pervivieron por mucho tiempo en lo que claramente llamó σοφία a la que amo con su vida, y más allá de ella.

En nuestra lectura tres características identificamos de las pugnas de la sabiduría. 1) el uso agonístico del lenguaje, donde la persuasión actúa para convencer o para llevar a contradicción a uno de los postulantes a sabios empujando al extremo la fuerza de las palabras. 2) La igualdad de los candidatos a sabios, igualdad sin la cual no se podría producir una asimetría de poder y de saber, ni se podría marcar una ventaja, o la clara victoria. Tengamos en mente la rivalidad entre Agamenón y Aquiles por la dirigencia del ejército panaqueo, la disputa de poder existente entre los adivinos Calcante y Mopso, las luchas de poemas entre Homero y Hesíodo, el desencuentro amistoso entre Solón y Pisístrato, el esgrima de imputaciones que se da entre salvadores como Tiresias y Edipo, y la lucha entre los dialécticos por prevalecer en el conocimiento.

Y, 3) el marcado hecho de que la derrota de uno de los competidores estuviera asociada a la ceguera. De Prometeo que termina en la penumbra del Tártaro a Polifemo que pierde el ojo, pasando por la traición que sufre el rey Eetes en plena competencia con Jasón, del mismo Homero a los hombres con los que rivaliza Parménides que no reconocen que el Ser es y no puede No-ser, existe una clara confirmación de que los errores en las batallas implican una falta de visión para las argumentaciones y las acciones. El mismo Píndaro asegurará que la mayoría de los hombres, ya que no son sabios, tienen ciego el corazón para poder ver la verdad. Incluso, los calumniadores que condenan a Sócrates a tomar la cicuta actúan como obcecados frente a sus propios actos. Quien sucumbe ante la ausencia de saber termina por demostrar la falta de ojos frente los hechos. Solo recordemos la autoinmolación ocular de Edipo cuando lo rebasa la idea que tiene de sus atrocidades. El mismo Heráclito diría que los no sabios actúan como dormidos tan solo por negarse a ver y conocer el *lógos* que rige el mundo.

Esta relación entre derrota y ceguera puede radicar en el hecho de que en griego el verbo εἶδω que significa ver, también implica la condición de saber que se refleja en la voz οἶδα. La vista, la visión, el aspecto, la forma, la imagen, la idea, la representación serán nombrados con la palabra εἶδος. Y, en un primer momento el sabio será denominado como εἰδώς, sobre todo durante la época arcaica, y luego en la época clásica será propiamente el σοφός. No debería de ser ajeno a nosotros que para los helenos un μάντις, otro tipo de sabio, es un vidente, un profeta que tiene la

vista puesta en el futuro. Para esta historia de vencedores, el sabio no puede ser invidente. Sin duda, quedará pendiente indagar si la razón puede ser ciega o no. ¿Lo podría ser para los griegos? Pero, no habría que olvidar que la palabra verdad, ἀλήθεια, significa hacer ver, mostrar, des-ocultar, hablar con sinceridad, develar la realidad, probar un creencia para garantizar su certeza, presentar lo verídico, enseñar lo cierto, recordar lo olvidado (ἀ-λήθη). No estaría de más pensar el tema hacia los modernos, ya que para estos se ha desvinculado de la posibilidad de saber la facultad de ver.

Solo esperamos que no hayamos decepcionado a quienes hablan del surgimiento de la racionalidad en los griegos como si se tratara de un milagro. No descubrimos ni la sugerencia de uno después de haber estado de cara a tantas profecías anunciadas por oráculos. En cambio, encontramos constantes combates entre hombres que luchaban con sus palabras y sus pensamientos enfrentando los enigmas que los asedian. Serán las querellas entre sabios con las que lentamente la razón se abrirá paso. Así es la sabiduría, una forma de ingenio estratégico en las guerras del conocimiento, el arte de esgrimir argumentos. Su historia no puede ser sino la de una ἀγωνία tras otra. La filosofía no podrá ser en ningún momento tan diferente, ya que es φίλος, es decir aficionada, aliada, amiga de la sabiduría.

•••

Bibliografía

Por autor y temática

Homero

- _____, *Ilíada*, Versión e Introducción de Rubén Bonifaz Nuño, México DF, UNAM-BSGRM, 2ª Edición, 2005, 464 pp.
- _____, *Ilíada*, Traducción de Emilio Creso, Prólogo de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 2ª Edición, 1991, 580 pp.
- _____, *Ilíada*, Traducción de Óscar Martínez García, Madrid, Alianza, 1ª Edición, 2010, 747 pp.
- _____, *Homer's Odyssey*, 2 Volúmenes, Edición y Traducción al inglés de A.T. Murray, London, Harvard University Press, 10ª Edición, p/t 455 pp.
- _____, *Odisea*, Traducción de José Manuel Pabón, Introducción de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 2ª Edición, 2007, 464 pp.
- _____, *Odisea*, Versión de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 1ª Edición, 2005, 502 pp.
- _____, *Odissea*, Traducción al italiano de G. Aurelio Rivitera, 5 Tomos, Adelphi, Roma, 4ª Edición, 1988, v pp.
- _____, *Homeric hymns, Homeric apocrypha, Lives of Homer*, Edición a cargo de Martin L. West, London, Harvard University Press, 1ª Edición, 2003, 345 pp.
- _____, *Himnos Homéricos*, Edición de José B. Torres, Cátedra, 1ª Edición, 2005, 443 pp.
- Garlier, Pierre, *Homero*, Traducción de Alfredo Iglesias, Diéguez, Madrid, Akal, 1ª Edición, 2005, 250 pp.
- Griffin, Jasper, *Homero*, Traducción Antonio Guzmán Guerra, Madrid, Alianza, 1ª Edición renovada, 2008, 141 pp.

Hesíodo

- _____, *Hesiod*, Dos Tomos, Edición y Traducción al inglés de Glenn W. Most, London, Harvard University Press, 1ª Edición, 2007, T1 411 pp, T2 434 pp.
- _____, *Obras y Fragmentos*, Traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 1ª edición, 178, 439 pp.

- _____, *Teogonía, Trabajos y días*, Introducción y Traducción de Lucía Liñares, Buenos Aires, Losada, 1ª Edición, 2005, 227 pp.

Trágicos

- Aeschylus, *Ἑπτα ἐπὶ Θηβας, Seven against Thebes*, Edición y Traducción al inglés a cargo de G.O. Hutchinson, Oxford, Clarendon Press, 1ª Edición, 1995, 1-39 pp.
- Eschyle, «Προμηθεύς δεσμώτης, Prométhée enchainé», en *Eschyle*, Tomo I, Texto establecido por Paul Mazon, París, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1958, 7ª Edición, 161-199 pp.
- Eschyle, «Ευμενίδες, Les Euménides», en *Eschyle*, Tomo II, Texto establecido por Paul Mazon, París, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1961, 7ª Edición, 132-171 pp.
- Esquilo, *Tragedias*, Traducción de Bernardo Perea Morales, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1986, 582 pp.
- Esquilo, *Tragedias*, Traducción de Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid, Alianza, 1ª Edición, 2001, 339 pp.
- Esquilo, Sófocles, Eurípides, *Obras completas*, Traducción de José Alsina, José Vara Donado, Juan Antonio López Ferez y Juan Miguel Labiano, Madrid, Cátedra, 2ª Edición, 2008, 1563 pp.
- Eurípides, «Ἴππόλυτος, Hipólito», en *Tragedias III*, Texto y Traducción de Luis Alberto de Cuenca, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1ª Edición, 1999, 90 -147 pp.
- Eurípides, «Ἰφιγένεια ἢ ἐν Αὐλίδι, Ifigenia en Áulide», en *Tragedias V*, Introducción, Edición y Traducción de Esteban Calderón Dorda, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica 1ª Edición, 2022, 58 126 pp.
- Euripides, « Μῆδεια», Edición y Comentario en inglés de Denys L. Page, London, Oxford University Press Amen House, 1ª Edición, 1938, s/p.
- Sófocles, *Tragedias*, Traducción de Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1981, 578 pp.
- Sophocle, «Οἰδίπους Τύραννος, Œdipide-Roi», en *Sophocle*, Tomo I, Texto establecido por Paul Masqueray, París, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1946, 43ª Edición, 129-197 pp.
- Sophocle, «Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῶνι, Œdipide à Colone», en *Sophocle*, Tomo II, Texto establecido por Paul Masqueray, París, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1942, 12ª Edición, 137-224 pp.

Píndaro

- _____, *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*, Versión rítmica en castellano de Rubén Bonifaz Nuño, México DF, UNAM-BSGRM, 1ª Edición, 2005, 225 pp.
- _____, *Odas y Fragmentos*, Traducción de Alfonso Ortega, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1984, 386 pp.
- *Elegy and Iambus*, Edición de J.M. Edmonds, London, Harvard University Press, 1ª Edición, 1931, 532 pp.
- Ferraté, Juan, *Liricos griegos arcaicos*, Barcelona, Acanalado, 1ª Edición, 1996, 357 pp.

Presocráticos, Sabios y Filósofos

- *Los filósofos Presocráticos I*, Traducción de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1978, 518 pp.
- *Los presocráticos*, Compilación, Traducción y Notas de Juan David García-Bacca, México DF, 3ª Edición (50 Aniversario), 2009, 352 pp.
- Bernabé, Alberto, *De Tales a Demócrito, Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza, 2ª Edición, 2001, 399 pp.
- García Gual, Carlos, *Los siete sabios (y tres mas)*, Madrid, Alianza, 2007, 1ª Edición, 247 pp.
- Heidegger, Martin, *Parménides*, Traducción de Carlos Másmela, Akal, Madrid, 1ª Edición, 2005, 224 pp.
- Héraclite, *Fragments*, Edición y Traducción al francés Marcel Conche, París, Presses Universitaires de France, 1ª Edición, 1986, 496 pp.
- Kirk, G.S.; Raven, J.E.; *The Presocratic Philosophers, A Critical History with a Selection of Texts*, London, Cambridge University Press, 1ª Edición, 1957, 486 pp.
- Laercio, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Traducción de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 1ª Edición, 2007, 607 pp.
- Laertius, Diogenes, *Lives of eminent philosophers*, Edición y Traducción al inglés a cargo de R.D. Hicks, London, Harvard University Press, 1ª Edición, 1925, Tomo I 549 pp, Tomo II 703 pp.
- Robinson, T.M., *Heraclitus of Ephesus, Fragments*, Traducción al inglés de T.M. Robinson, Toronto, University of Toronto Press, 1ª Edición, 1987, 214 pp.
- Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 6ª Edición, 1981, 394 pp.
- Parménide, *Le Poème: Fragments*, Texto establecido, Traducción al francés y Comentarios de Marcel Conche, París, Presses Universitaires de France, 1ª Edición, 1996, 288 pp.
- Parmenides, *Parmenides of Elea, Fragments*, Texto en griego y Traducción al inglés de David Gallop, Toronto, University of Toronto Press, 1ª Edición, 1994, 144 pp.
- *Parménides de Elea*, Traducción de Alfonso Gómez Lobo, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1ª Edición, 1985, pág. 207, 251 pp.
- Parménides de Elea, *Poema*, Edición de Joaquín Llansó, Madrid, Akal, 1ª Edición, 2007, 222 pp.
- Plutarch, «Solon» en *Plutarch's Lives*, Vol. I, Edición y Traducción al inglés de Bernadotte Perrin, London, Harvard University Press, 1ª Edición, 1914, 404-499 pp.
- Plutarco, «Banquete de los siete sabios», en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Tomo VII, Traducción de Rosa María Aguilar, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1996, 207-279 pp.
- _____, «Sobre cómo se debe escuchar», en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Tomo I, Traducción de Concepción Morales Otal y José García López, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1992, 165-197 pp.
- _____, «Solón», en *Vidas Paralelas II*, Traducción de Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1996, 91-171 pp.

Sofistas

- *Sofistas, Fragmentos y testimonios*, Introducción y Traducción de Antonio Melero Bellido, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1996, 507 pp.
- Gorgias de Leontini, *Fragmentos*, Introducción, Traducción y Notas de Pedro C. Tapia Zúñiga, México, UNAM-BSGRM, 1980, 1ª Edición, 30 pp.
- _____, *Fragmentos y testimonios*, Traducción de José Barrio Gutiérrez, Buenos aires, Aguilar, 3ª Edición, 1980, 157 pp.
- Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, Traducción de María Concepción Giner Soria, Gredos, Madrid, 1ª Edición, 1982, 257 pp
- Jenofonte, el retórico, *La constitución de los atenienses*, Traducción de Gerardo Ramírez Vidal, México DF, UNAM-BSGRM, 1ª Edición, 2005, 16 pp.
- Pseudo Jenofonte, «La república de los atenienses», en Jenofonte, *Obras menores*, Traducción de Orlando Guntiñas Tuñon, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1984, 281 - 314 pp.

Sócrates

- Del Águila, Rafael, *Sócrates Furioso, El pensador y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 1ª Edición, 2004, 232 pp.
- Bilbeny, Norbert, *Sócrates y el saber como ética*, Barcelona, Península, 1ª Edición, 1998, 140 pp.
- García-Baró, Miguel, *Filosofía socrática*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1ª Edición, 2005, 158 pp
- _____, *De Homero a Sócrates, Invitación a la filosofía*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1ª Edición, 2004, 206 pp.
- Jenofonte, «Apología de Sócrates», en *Recuerdos de Sócrates*, Texto a cargo de Juan David García-Bacca, México, UNAM-BSGRM, 2ª Edición, 1993, 461-481 pp.
- Luciano Canfora, «Sócrates o la mayoría infalible», en *Una profesión peligrosa, La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Traducción de Edgardo Dobry, Barcelona, Anagrama, 1ª Edición, 2002, 29 pp.
- Platón, *La defensa de Sócrates*, Edición de Miguel García-Baró, Salamanca, Editorial Sígueme, 1ª Edición, 2005, 183 pp.
- Platón, «Apología de Sócrates», en *Eutifrón, Apología, Critón*, Versión de Juan David García Bacca, UNAM-BSGRM, 2ª Edición, 1965, 69 pp.

Platón

- _____, *Plato I*, Traducción de Harold North Fowler, Cambridge, Harvard, University Press, 1ª Edición, 579 pp.
- _____, *Diálogos I*, Traducción de J. Calonge Ruiz, Emilio Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1981, 589 pp
- _____, *Diálogos II*, Traducción de J. Calonge Ruíz, E. Acosta Méndez, F.J. Olivieri, J.L. Calvo, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1983, 461 pp.
- _____, *Diálogos III*, Traducción de Carlos García Gual, Emilio Lledó Íñigo, M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1986, 413 pp.
- _____, *Diálogos IV*, Traducción de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1986, 502 pp.

- _____, *Diálogos V*, Traducción de Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1988, 617 pp.
- _____, *Gorgias o sobre la retórica*, Introducción y Versión de Ute Schmidt Osmanczik, México DF, UNAM-BSGRM, 2ª Edición, 2008, 119 pp.
- _____, *Eutidemo*, Introducción y Traducción de Ute Schmidt Osmanczik, México DF, UNAM-BSGRM, 1ª Edición, 2002, 57 pp.
- _____, *Crátilo, Sobre la rectitud de las denominaciones*, Introducción y Traducción de Ute Schmidt Osmanczik, México DF, UNAM-BSGRM, 2ª Edición, 2008, 90 pp.
- _____, *Teeteto o sobre la ciencia*, Edición y Traducción de Manuel Balasch, Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, 1ª Edición, 1990, 286 pp.
- _____, *República*, Introducción, Versión y Notas de Antonio Gómez Robledo, México DF, UNAM-BSGRM, 2ª Edición, 2000, 382 pp.

Aristóteles

- _____, *Ἀριστοτελοῦς περὶ Ποιητικῆς, La poética de Aristóteles*, Edición trilingüe, Griego, Latín, Español a cargo de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1974, 542 pp.
- _____, *Constitution d'Athènes*, texto establecido y traducción al francés de Georges Mathieu y Bernard Haussoullier, París, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1ª Edición, 1922, 89 pp.
- _____, *Constitución de los Atenienses*, Traducción de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1984, 227 pp.
- _____, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, Traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1985, 561 pp.
- _____, *Fragmentos*, Traducción de Álvaro Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 2005, 502 pp.
- _____, *Metafísica*, Traducción de Tomas Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 1994, 582 pp.
- _____, *Poética*, Versión e Introducción de Juan David García Bacca, México DF, UNAM-BSGRM, 2ª Edición, 2000, 47 pp.
- _____, *Política*, Versión de Antonio Gómez Robledo, México DF, UNAM-BSGRM, 2ª Edición, 2000, 250 pp.
- _____, *Problems*, Edición y traducción al inglés a cargo de W.S. Hett, London Harvard University Press, 1ª Edición, 1936, 461 pp.
- _____, *Problemas*, Traducción de Ester Sánchez Millán, Madrid, Gredos, 1ª Edición, 2008, 443 pp.
- _____, *Retórica*, Versión de Arturo Ramírez Trejo, México DF, UNAM-BSGRM, 2ª Edición, 2010, 187 pp.
- _____, *Retórica*, Traducción de Quintín Racionero, Madrid, Editorial Gredos, 1ª Edición, 1990, 626 pp.

Colli, Giorgio

- _____, *Filósofos Sobrehumanos*, Traducción de Miguel Morey, Madrid, Siruela, 1ª Edición, 2011, 231 pp.
- _____, *Filosofia dell'espressione*, Milan, Adelphi, 5ª Edición, 1996, 237 pp.
- _____, *Filosofía de la expresión*, Traducción de Miguel Morey, Madrid, Siruela, 1ª Edición, 1996, 279 pp.
- _____, *Gorgias y Parménides*, Traducción de Miguel Morey, México DF, Sexto Piso, 1ª Edición, 2012, 271 pp.
- _____, *La Nascita della filosofia*, Milan, Adelphi, 16ª Edición, 1999, 116 pp.
- _____, *El nacimiento de la filosofía*, Traducción de Carlos Manzano, Barcelona, Tusquets, 1ª Edición, 2000, 121 pp.
- _____, *La naturaleza ama esconderse*, Traducción de Miguel Morey, México DF, Sexto Piso, 1ª Edición, 2009, 331 pp.
- _____, *La sabiduría griega I*, Traducción de Dionisio Mínguez, Madrid, Trotta, 2ª Edición, 1998, 477 pp.
- _____, *La sabiduría griega III*, Traducción de Dionisio Mínguez, Madrid, Trotta, 1ª Edición, 2010, 213 pp.

Bibliografía general:

- Barthes, «La retórica antigua, Prontuario», en *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 85 - 160 pp.
- Bettini Maurizio; Guiorizzi, Giulio; *El mito de Edipo. Imágenes y relatos de la Grecia Antigua*, Traducción de Manuel Antonio Castiñeiros González, Madrid, Akal, 1ª Edición, 2008, 250 pp.
- Beristaín, Helena, *Diccionario de retorica y poética*, México DF, Porrúa, 9ª Edición, 2006, 520 pp.
- Bers, Victor, «Tragedy and Rhetoric», en Ian Worthinton (Ed.), *Persuasion, Greek Rhetoric in action*, New York, Routledge, 1994, 176-195 pp.
- Bermejo Barrera, J.C., González García, F.J., Reboreda Murillo, S., *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, Akal, 1ª Edición, 1996, 429 pp.
- Burckhardt, Jacob, *Historia de la cultura griega*, Tomo IV, Traducción de Germán J. Fons, Barcelona, Editorial Iberia, 1ª Edición, 1954, 408 pp.
- Detienne, Marcel, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Versión castellana de Juan José Herrera, Madrid, Taurus, 1ª Edición, 1981, 159 pp.
- _____, *La escritura de Orfeo*, Traducción de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Península, 1ª Edición, 1990, 188 pp.
- _____, *La invención de la mitología*, Traducción de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Península, 1ª Edición, 1985, 197 pp.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Traducción de Alberto González Troyano, Barcelona, Tusquets Editores, 1ª Edición en colección Fabula, 1999, 76 pp.
- _____, *La verdad y las formas jurídicas*, Traducción de Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa, 5ª Reimpresión, 1998, 174 pp.
- _____, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Introducción de Ángel Gabilondo, Traducción de Fernando Fuentes Megías, Barcelona, Paidós, 1ª Edición, 2004, 224 pp.

- Gernet, Louis, *Antropología de la Grecia Antigua*, Versión castellana de Bernardo Moreno Carrillo, Madrid, Taurus, 1ª Edición, 1968, 399 pp.
- Grimal, Pierre, *La mitología griega*, Traducción de Félix A. Pardo Vallejo, Barcelona, Paidós, 1 Edición, 1989, 126 pp.
- Gómez Espelosín, Francisco Javier, *Historia de Grecia Antigua*, Madrid, Akal, 1ª Edición, 2001, 357 pp.
- Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard, México DF, FCE, 1ª Edición, 1998, 338 pp
- Heródoto, *Historias*, Dos Tomos, Traducción de Arturo Ramírez Trejo, México DF, UNAM-BSGRM, 3ª Edición, 2008, T1 487 pp, T2 317 pp.
- Huzinga, Johan, *Homo Ludens*, Traducción de Eugenio Imaz, Madrid, Alianza, 1ª Edición, 2000, 287 pp
- Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo, Historia de la filosofía greco-romana I: Desde los orígenes hasta Platón*, Traducción de Segundo A. Tri, Buenos Aires, Losada, 1ª Edición, 2003, 335 pp.
- Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza,
- _____, *Curso de Retórica*, Edición y Traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 1ª Edición, 2000, 230 pp.
- _____, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Traducción de Luis M. Valdés, Madrid, Tecnos, 5ª Edición, 2007, 90 pp.
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Traducción de Mauro Armiño, México DF, Fontamara, 2ª Edición, 2010, 317 pp.
- Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Traducción de Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1973, 1ª Edición, 384 pp.
- _____, *Los orígenes del pensamiento griego*, Traducción de Marino Ayerra, Buenos Aires, Paidós, 1ª Edición, 2004, 145 pp.
- Vernant, Jean-Pierre, y Vidal-Naquet, Pierre, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Vol. I, Traducción de Mauro Armiño, Barcelona, Paidós, 1ª Edición, 2002, 200 pp.
- Vidal- Naquet, Pierre, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Traducción de Marco-Aurelio Galmarini, Barcelona, Península, 19ª Edición, 1981, 409 pp.

• • •