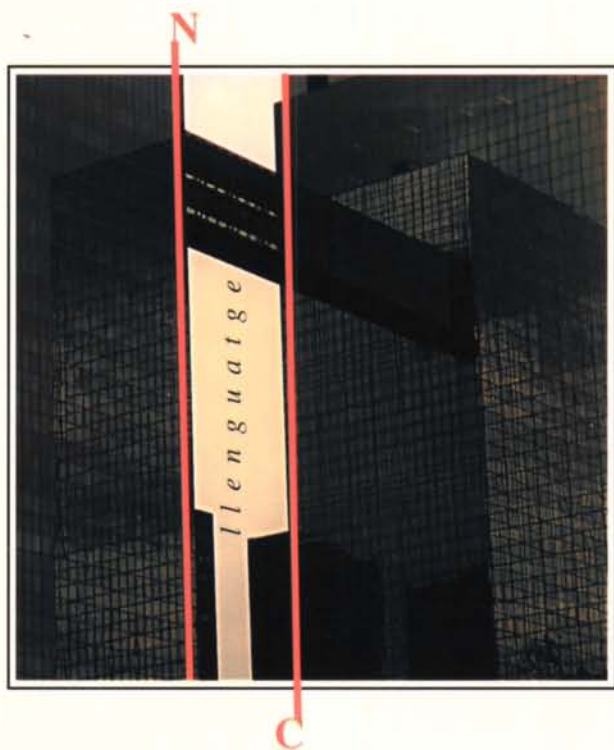


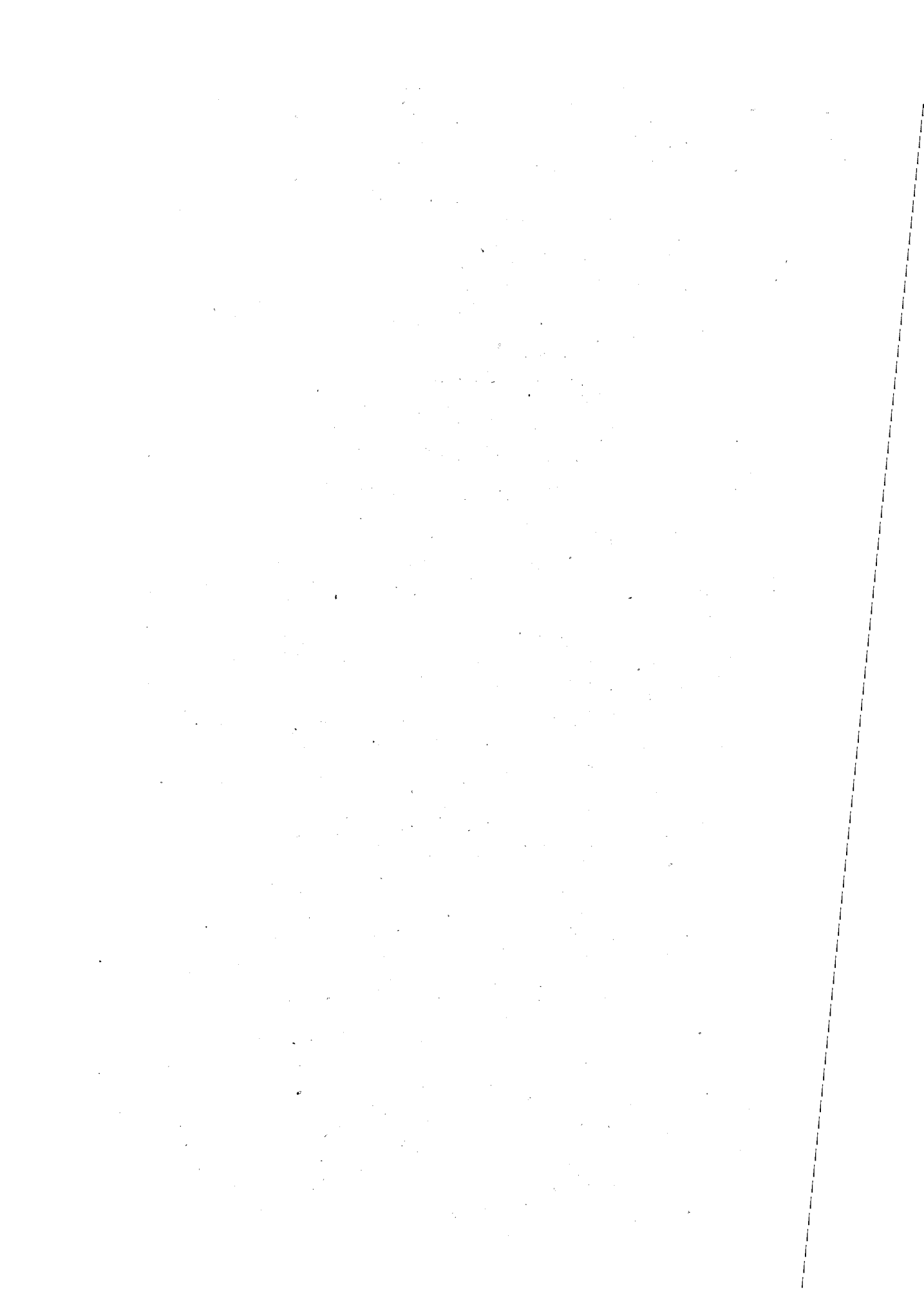
T A U L A

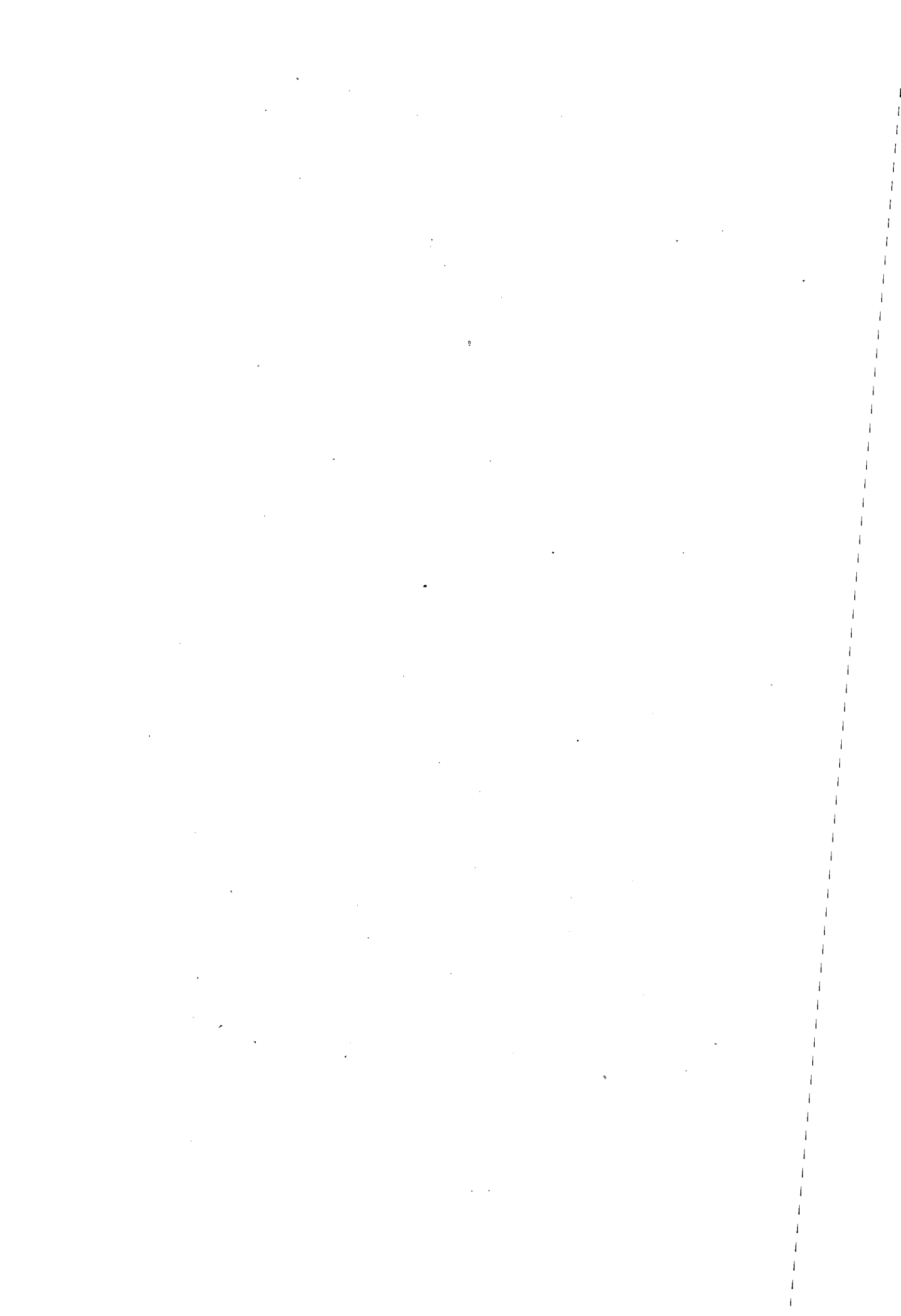
quaderns de pensament



núm. 27-28 / 1997

Universitat de les Illes Balears





Taula

Quaderns de pensament

27-28

(gener-desembre 1997)

Palma, 1997

Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia

Taula. Quaderns de pensament, núm. 27-28 1997
Revista del departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears

Director: Gabriel Amengual

Secretari de redacció: Bernat Riutort

Consell de redacció: Adelaida Ambroggi, Gabriel Amengual, Andreu Berga, Camilo J. Cela Conde, Bartomeu Mulet, Juan M. Piquer, Bernat Riutort, Diego Sabiote, Albert Saoner, Francesc Torres, Juan L. Vermal.

Col·laboracions, intercanvi, llibres per a recensions (2 exemplars)
Dept. de Filosofia. Campus universitari. Cra. de Valldemossa km 7.5. 07071 Palma

Coberta: Jaume Falconer

© del text: els autors, 1997

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 1997

Es prega als autors que enviïn un abstracte de l'article d'un màxim de 10 línies en la llengua de l'article i, si és possible, també en anglès.

Els articles que s'enviïn per a la publicació hauran d'anar acompanyats, a més del text imprès, del corresponent text en disket, assenyalant el programa en què ha estat processat.

ISSN: 0214-6657

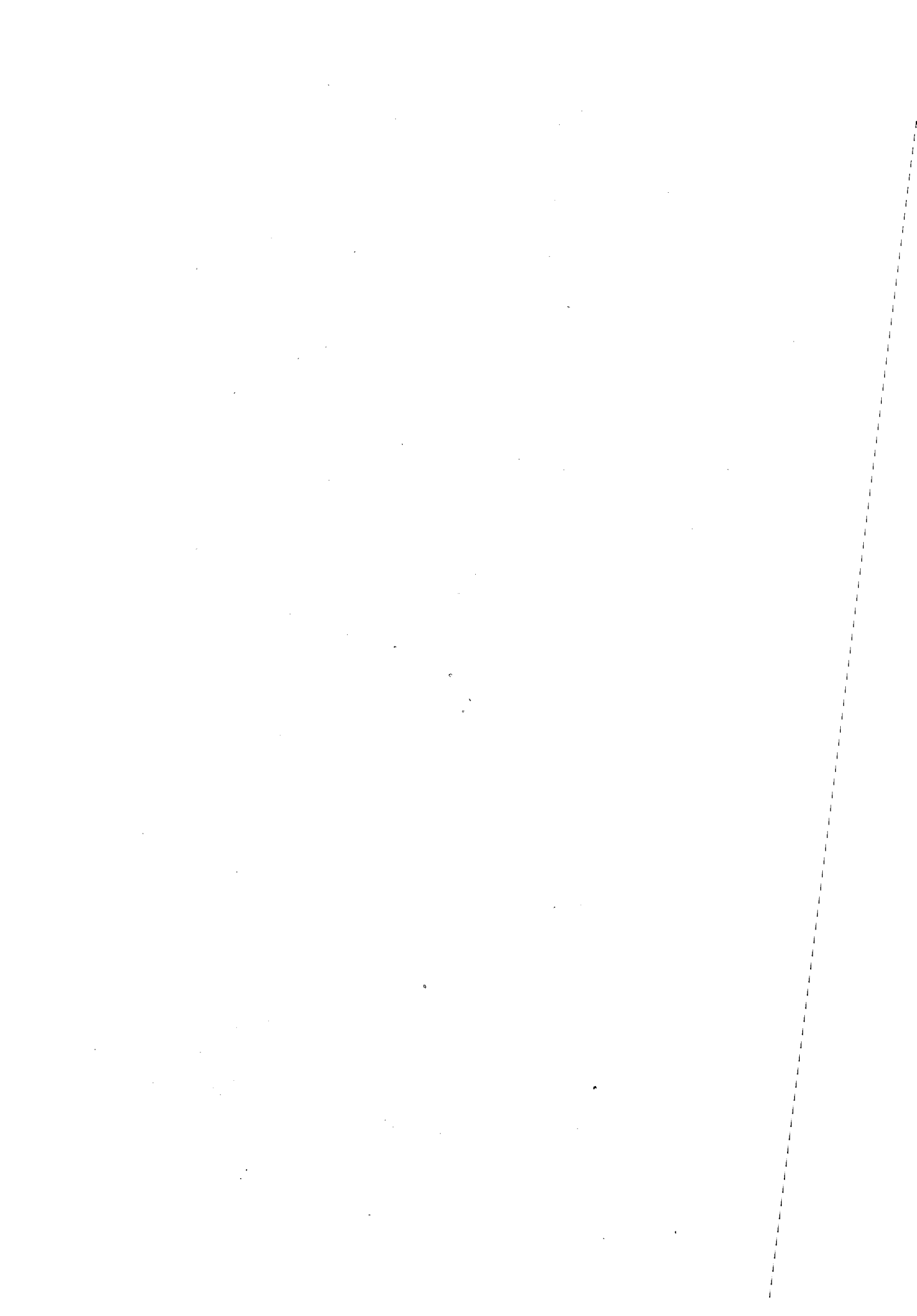
Dipòsit legal: PM 373-1982

Impremta: Taller Gràfic Ramon. C/ de Jaume Balmes, 43. 07004 Palma.

INDICE

TEMA: L'ORFISME I LA FILOSOFIA GRIEGA

<i>Presentació</i>	9
<i>Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos</i>	11
WALTER BURKERT	
<i>Orfismo en Empédocles</i>	33
CHRISTOPH RIEDWEG	
<i>Orfeo y orfismo en Platón</i>	61
FRANCESC CASADESÚS	
<i>Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones</i>	75
ALBERTO BERNABÉ	
<i>Les noces de Dionís i la filologia</i>	101
JAUME PÒRTULAS	
ESTUDIS	115
<i>Nous horitzons en l'estudi del llenguatge</i>	117
NOAM CHOMSKY	
<i>Sobre una posible conexi3n entre la interpretaci3n heideggeriana de la distinc3n fen3meno-no3meno y la teor3a de la verdat com a desocultaci3n</i>	129
LUIS BAZ	
<i>El principio de reconocimiento en la teor3a filos3fica del derecho pol3tico externo de Hegel</i>	135
KLAUS VIEWEG (Jena)	
<i>Reflexiones sobre la abstracci3n</i>	155
ANTONIO AGUILO FUSTER	
<i>Las dimensiones de la moral en Aranguren: La moral como estructura, la moral como contenido y la moral como actitud</i>	165
JOAN CARLES RINCON I VERDERA	
<i>Majn3n, el unicornio</i>	183
LOURDES RENSOLI LALIGA	
<i>L'experi3ncia est3tica com a objecte. Consideracions entorn al lloc i els objectius de l'est3tica</i>	195
MATEU CABOT	
RECENSIONS BIBLIOGRÁFIQUES	209



Taula (UIB)
núm. 27-28, 1997

Tema

PRESENTACIÓ

El present volum de la revista *Taula* tracta alguns dels principals aspectes de la filosofia grega. La seva característica comuna és que els autors són uns grans coneixedors del món grec i de la seva llengua, fet que els porta a desenvolupar una investigació exhaustiva de les fonts i dels conceptes analitzats. En aquest sentit, els articles representen un bon exemple de la utilitat de la filologia com a instrument al servei de la filosofia, perquè difícilment es pot abordar amb seriositat el pensament grec si no es domina l'eina bàsica per captar tots els seus matisos: la llengua grega. Els articles demostren que l'única possibilitat de progressar en el coneixement de la filosofia antiga es fonamenta en la revisió de les fonts amb la intenció d'establir una subtil xarxa de paral·lismes, nexes i comparacions que, finalment, puguin oferir una visió panoràmica de tot el conjunt.

Això és el que s'ha intentat amb la tria dels articles dedicats a l'orfisme i els tres filòsofs més relacionats amb aquesta doctrina: Pitàgores, Empèdocles i Plató. De la mà de grans especialistes com Walter Burkert i Christoph Riedweg (als qui hem dagrair la seva amabilitat en permetre la traducció i publicació dels seus articles) s'aconsegueix no només un coneixement profund de l'orfisme, sinó també una aproximació molt precisa al pitagorisme i a Empèdocles. Ambdós articles demostren com el descobriment de noves troballes arqueològiques i papirologiques, que contenen importants informacions sobre l'orfisme, ha permès revifar una qüestió que havia esdevingut quasi tabú en els ambients científics: la menció de l'existència de l'orfisme en el si del pensament i la cultura grega. Els tres articles tenen en comú que, front a l'actitud "antiòrfica" representada per figures tan representatives com Wilamowitz-Moellendorf i E. R. Dodds, els seus autors parlen d'orfisme sense complexos. El resultat és una visió novedosa dels autors tractats i de la filosofia grega en general.

Els altres dos articles també toquen aspectes importants. Alberto Bernabé, en el treball dedicat als conceptes d'unitat i la multiplicitat en la filosofia presocràtica, ofereix, a part d'una informació molt valuosa, un exemple immillorable de com tractar, amb noves perspectives, temes centrals de la filosofia grega. Al mateix temps, l'article esdevé, per a l'estudiós, un model d'una metodologia rigorosa i apta per abordar amb garanties altres estudis sobre la filosofia grega.

De la seva banda, Jaume Pòrtulas toca un tema que condensa una de les qüestions sempre presents en l'estudi del món grec: la problemàtica relació entre la filologia i la filosofia. El seu article aporta una interessantíssima visió de la figura que més dramàti-

cament ha viscut aquesta tensió: el catedràtic de grec Friedrich Nietzsche. El treball del professor Pòrtulas contribueix a desvetllar, situant-les en el context del seu segle, les dificultats que patí Nietzsche en intentar intepretar el món grec amb una nova mentalitat.

Finalment, hem d'agrair l'amable col·laboració de tots els autors dels articles que, sense dubte, contribuiran a demostrar que, afortunadament, encara hi ha moltes coses a investigar i repensar sobre la filosofia grega.

Francesc Casadesús

PROFESIÓN FRENTE A SECTA: EL PROBLEMA DE LOS ÓRFICOS Y LOS PITAGÓRICOS*

Walter Burkert

La ventaja de los estudios interdisciplinarios es que plantean cuestiones que aún no están asimiladas o aceptadas dentro de un campo específico de investigación. La historia de las religiones antiguas, paganas, suele observar los mitos y rituales tradicionales desde el exterior, examinando sus funciones y modificando las adaptaciones e interpretaciones, que suelen ser diversas. Cualquier intento de alcanzar una panorámica interna se convierte en una especie de diagnóstico psicoanalítico o, más bien, en una conjetura: se afirma en las fuentes antiguas que los fieles no sabían realmente por qué hacían lo que estaban haciendo, ni por qué se tomaban tan en serio lo que decían en forma de mito. En la medida que esto sea cierto, el problema de "la autodefinition normativa" no existe. Aún así, había, incluso dentro de las sociedades estáticas tradicionales y su práctica religiosa, lo que solíamos denominar "movimientos" o, de una manera más moderna, "grupos alternativos", formas de protesta o desviación y es, precisamente, a estos grupos a quienes se aplica, la cuestión de la autodefinition en este simposio. Entre los más antiguos de estos movimientos, arraigados ya en la era arcaica, se encuentran el Orfismo y el Pitagorismo. Las siguientes reflexiones se centran en los materiales pre-helenísticos.

Es cierto que el estado de los testimonios podría desalentar, desde el principio, cualquier estudio de este tipo. No hay nada que evoque, ni siquiera remotamente, la amplia documentación de la teología judía o cristiana y su política partidista. Se ha lamentado con frecuencia la escasez de fuentes de confianza sobre el primer Pitagorismo. Por lo que respecta al Orfismo, recientemente se han producido descubrimientos espectaculares -el

* Edición original: «Craft Versus Sect: the problem of Orphics and Pythagoreans», en B. F. Meyer, E. P. Sanders (eds.): *Jewish and Christian Self Definition III: Self-Definition in the Graeco-Roman World*, Londres 1982, pp. 1-22. Traducción castellana de Alejandro Casadesús.

papiro de Derveni con un comentario presocrático sobre la teogonía de Orfeo,¹ o las laminillas de hueso de Olbia, del siglo V a. C., con una inscripción "Orphikoi".² Se puede hablar, en palabras de Albert Henrichs,³ de un "rompecabezas" con "piezas sueltas o, en el mejor de los casos, con algunos colores a juego que sugieren posibles combinaciones; pero no parece que pueda surgir un cuadro completo, ni siquiera en sus líneas más generales". Es fácil explicar con detalle los motivos que han dominado las controversias entre los estudiosos del Orfismo. De un lado, las ansias de una religión más espiritual, casi cristiana, con una "iglesia" y un Dios redentor; de otro, la reacción airada de los helenistas "puros" contra esta "gota de sangre extranjera".⁴ ¿Pero cómo vamos a conseguir una panorámica del fenómeno en sí mismo, sin una perspectiva interna que nos permita plantear una cuestión como la de la autodefinition?

El estructuralismo parece proporcionar una posibilidad de superar este callejón sin salida estableciendo relaciones sistemáticas entre esas piezas sueltas. Marcel Detienne⁵ ha mostrado que podríamos ver los movimientos o "sectas" báquicas, órficas y pitagóricas como un sistema alternativo a la forma de vida dominante en la época, a la *polis* griega. Existieron diferentes "*chemins de la déviance*". Y de hecho, Detienne logra integrar en el cuadro prác-

¹ El papiro de Derveni fue descubierto en 1962. Existe una edición parcial del mismo a cargo de S. G. Kapsomenos, "Ho Orphikos papyrus tes Thesalonikes", *ArchDelt* 19, 1964, pp. 17-25. Es un escándalo que aún falte una edición completa. Circulan privadamente transcripciones de partes no publicadas. Vid. también R. Merkelbach, "Der orphische Papyrus von Derveni", *ZPE* 1, 1967, pp. 21-32; W. Burkert, "Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre", *Antike und Abendland* 14, 1968, pp. 93-114; P. Boyancé, "Remarques sur le Papyrus de Derveni", *REG* 87, 1974, pp. 91-110; M. S. Funghi, "Una cosmogonia orfica nel papiro di Derveni", *PP* 34, 1979, pp. 17-30.

² A. S. Rusajeva, "Orfizmi i kult Dionisa b Olbii", *Vestnik Drevnej Istorii* 143, 1978, pp. 87-184. No es este el lugar para entrar en una discusión acerca de las laminillas de oro órficas. Sobre el importante y reciente descubrimiento de Hipponion, vid. G. Pugliese-Carratelli y G. Foti, "Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico", *PP* 29, 1974, pp. 108-26; M. L. West, "Zum neuen Goldplättchen aus Hipponion", *ZPE* 18, 1975, pp. 229-36; G. Zuntz, "Die Goldlamelle von Hipponion", *WS* 89, 1976, pp. 129-51; the new Malibu plate in *ZPE* 25, 1977, p. 276; W. Burkert, "Orphism and Bacchic Mysteries: New Evidence and Old Problems of Interpretation", *Protocol of the 28th Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture* (ed. W. Wuellner), 1977, pp. 10, 19. La difusión de las laminillas de oro se explica fácilmente en el modelo de los profesionales de las *telestai*.

³ En Burkert, "Orphism and Bacchic Mysteries", p. 21.

⁴ Para una revisión detallada, vid. Burkert, "Orphism and Bacchic Mysteries" y *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, pp. 432-51. La principal colección de fragmentos sigue siendo O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, 1922. Notables por su actitud crítica son U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen II* (a partir de ahora *GdH*) 1932, pp. 182-207; I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* 1941; G. Zuntz, *Persephone*, 1971. Simpatizan mucho más W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1952; K. Ziegler, "Orpheus", *PW* XVIII, 1939-42, cols. 1200-1316, 1341-1417. Los términos "Sekte" y "Gemeinde" en referencia a los órficos han sido usados desde E. Rohde, *Psyche*, 1898, pp. 103s. O. Kern, *Orpheus*, 1920 añadió "Dogma" y "Bibel" (pp. 39,43); el término "church" en A. J. Toynbee, *A Study of History I*, 1935, p. 99; V, 1939, p. 84 (refiriéndose a Nilsson) y (polémicamente) W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947, p. 61.

⁵ M. Detienne, "Les chemins de la déviance: Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme" en *Orfismo in Magna Grecia*; Atti del Quattordicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, 1975, pp. 49-78 (a partir de ahora Detienne, *Taranto*) y *Dionysos mis à mort*, 1977, pp. 163-207, ET, *Dionysos Slain*, 1979, pp. 68-94; cf. "Pratiques culinaires et esprit de sacrifice", *La cuisine du sacrifice en pays grec*, 1979, pp. 14-6.

ticamente todos los detalles transmitidos de costumbres y valores, de ritos y de mitos. Esto es altamente instructivo. Aún así, podría no hacer justicia a la complejidad multidimensional de los hechos históricos. Hay coincidencias obvias en lo que las fuentes denominan báquico o órfico o pitagórico. Coincidencias que no se explican en el sistema estructural. El hecho de que Dioniso sea un Dios, que Orfeo sea un cantor mítico y Pitágoras un personaje histórico sugiere que estamos tratando con dimensiones diferentes que no pueden ser clasificadas en un nivel único como "formas de desviación".⁶

En las siguientes páginas, se intentará otra aproximación que comienza, resueltamente, desde el exterior, adoptando el concepto de "secta" como un modelo sociológico bien definido. De hecho, la expresión "secta" se ha usado durante mucho tiempo en referencia al Orfismo y al Pitagorismo,⁷ generalmente sin reflexión, aunque, a menudo, con un sentido de desaprobación.

El concepto de "secta" ha sido elaborado más plenamente, sin embargo, en relación con la historia de la iglesia, con la fenomenología de la religión y, por último, y no por ello menos importante, con los fenómenos actuales. Esto puede proporcionarnos un sistema de referencia respecto al cual cada información fragmentada puede concordar o no. Y esto, a su vez, facilitará un marco dentro del cual se podrá decidir si el problema de la autodefinición realmente existe.

Las siguientes características de las "sectas" han sido extraídas de los estudios de casos empíricos de Bryan Wilson y de las observaciones de Arnaldo Momigliano:⁸ Una secta es un grupo minoritario de protesta con (1) un estilo de vida alternativo, (2) una organización que genera (2.1) reuniones frecuentes y (2.2) algún tipo de propiedad comunal o cooperativa, (3) y un alto grado de integración espiritual, un acuerdo sobre creencias y prácticas, (3.1) basado en el principio de autoridad, ya sea de un líder carismático o una sagrada escritura con una interpretación particular, (3.2) que, de la distinción de "nosotros" contra "ellos", crea el sistema de referencia primario y (3.3) actúa contra los apóstatas. El historiador añadirá (4.1) la perspectiva de la estabilidad diacrónica (algunas sectas ya han sobrevivido más de dos mil años) y (4.2) la movilidad geográfica (muchos grupos sectarios han migrado a través de continentes sin perder su identidad). Evidentemente, lo que hace a tales organizaciones prácticamente indestructibles es la integración de la reproducción familiar en la vida sectaria, con el consiguiente adoctrinamiento de los niños de acuerdo a las reglas del grupo. A diferencia de la secta, una "orden" de tipo monástico depende, para renovar sus miembros, de la simbiosis con la sociedad "normal" exterior, aunque estas organizaciones también pueden persistir

⁶ Cf. Burkert, "Orphism and Bacchic Mysteries", pp. 14-16.

⁷ Cf. n. 4; Detienne, *Taranto*, p. 53 etc.; cautela metodológica en L. Gernet, *Le génie grec dans la religion*, 1932 (reimp. 1970), pp. 121s.

⁸ B. R. Wilson, *Sects and Society*, 1961, esp. 325-327; *Religious Sects*, 1970, 22-35; cf. D. E. Miller, "Sectarianism and Secularization: The Work of Brian Wilson", *RSR* 5 1979, p. 163; A. Momigliano, "The Social Structure of the Ancient City" en *Anthropology and the Greeks* (ed. S. C. Humphreys), 1978, pp. 190s.; un estudio detallado de la investigación moderna en K. Rudolph, "Wesen und Struktur der Sekte", *Kairos* 21, 1979, pp. 241-54. Mantiene que las sectas, en sentido estricto, presuponen "Bekennnisreligionen" de las cuales se diferencian. No discutiré aquí el antiguo concepto de *hairesis*, sobre el cual trata H. von Staden, "Hairesis and Heresy: The Case of the *hairesis iatrika*", *Jewish and Christian Self-Definition*, (eds. Meyer B. F. y Sanders E. P.), Vol. III, pp. 76-100.

durante milenios. Se podría incluso distinguir una “orden”, cuyos miembros han dedicado sus vidas a la causa común, del “club” cuyos miembros permanecen integrados en la sociedad exterior. La diferencia entre “secta” e “iglesia”⁹ es principalmente cuantitativa, minoría contra mayoría, mientras que una “secta” es distinta de una “religión” en la medida en que se mantiene en una unidad espiritual mucho más esencial. Hay sectas cristianas, judías e islámicas dentro del cristianismo, judaísmo o islamismo. Por otra parte, se puede calificar convenientemente de “religión” el Mandeísmo, la única secta gnóstica que sobrevive aislada en un entorno islámico.

1. ORFISMO

Orphikoi

Wilamowitz, movido por la hostilidad de los “Helenistas puros”, fue el primero en plantear claramente el problema de si realmente hubo algo similar a una secta órfica en la época clásica.¹⁰ Sin duda, hubo literatura órfica pero ¿hubo órficos?. Wilamowitz señaló el hecho de que los testimonios antiguos de los *Orphikoi* son realmente escasos. Además, se pueden distinguir tres significados del término: designa (1) a los supuestos autores de los poemas órficos; este uso está atestiguado desde Apolodoro.¹¹ Es equivalente a *hoi amphì Orphea* en Platón (*Crat.* 400C). El plural es una muestra de escepticismo, que implica a “Orfeo, Museo o cualquiera que escribiera esos libros”. Con un significado similar al anterior, se entiende *Orphikoi* como designación de los sacerdotes que realizaban iniciaciones de acuerdo con las enseñanzas de Orfeo, *hoi ta Orphika mysteria telountes*; ambas expresiones aparecen en el relato doxográfico de Aquiles Tacio.¹² El término *Orpheotelestes*, testimoniado tres veces, es sinónimo;¹³ Platón parafrasea el concepto al mencionar “a adivinos mendicantes” que “presentan multitud de libros de Orfeo y Museo... de acuerdo con los cuales llevan a cabo sus sacrificios... que ellos denominan *teletai*” (*Rep.* 364BE). Por supuesto, que los creyentes dirían que el mismo Orfeo instauró las iniciaciones y los escépticos que los *Orpheotelestai* falsificaron los escritos órficos. El problema, sin embargo, es que no hay una confirmación incuestionable del significado “órficos” en el sentido usado en la investigación moderna, es decir, “miembros de una comunidad fundada sobre la autoridad de Orfeo”.¹⁴ La única excepción a tal afirmación se podría encontrar, posiblemente, en el grafito de Olbia (n.2).

⁹ Vid. C. Andersen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, 1971, pp. 7-10

¹⁰ Wilamowitz, *GdH*, pp 192s., 199.

¹¹ Apolodoro, *FgrH* 244 F 139 = Esc.. E. Alc 1; A Henrichs, “Philodemos *De Pietate* als mythographische Quelle”. *Cronache Ercolanesi* 5, 1975, pp. 35s. (nuevo texto de Filodemo, *Piet.*, p. 16 = O. F 36); Posteriormente Jámblico, *VP* 151 y Estobeo 1.49.38; Porfirio, *Gaur.* 34.26 = *OF* 124; frecuentemente en Proclo, *OF* 90; 110; 122; 168; 210, etc.

¹² Aquiles Tacio, *Intr. Arat.*, p. 33.17; 37.8 = *OF* 70.

¹³ Teofrasto, *Caract.* 16.11 = *OF* T 207; Filodemo, *Poem.* Fr. 41 Hausrath = *OF* T 208; Plutarco, *Lac. Apophth.*, *Mor.* 224F (una anécdota que se refiere al siglo V a. C.; Diógenes Laercio, en una versión paralela, tiene *iereus.*)

¹⁴ Cf. Proclo *In Ti.* III 297 = *OF* 229: *hoi par'toi Dionysoi kai tei Korei teloumenoi.* - *Orphikoisi* en Heródoto 2.81 se refiere a *Orphika*, E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951, p. 169 n. 80; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, ET 1972, pp. 127s.

Telestai

Aparte de la marginal Olbia, alejada en Escitia, la realidad tangible tras el fenómeno del Orfismo es la existencia de sacerdotes itinerantes iniciáticos, los *Orpheotelestai*. En principio, se podría pensar que un sacerdote, incluso un '*Winkelpriester*' (un sacerdote mendicante) como frecuentemente se ha denominado a los *Orpheotelestas*, implica la existencia de una comunidad. Pero no es este el caso. Es, precisamente, el fenómeno, omitido con frecuencia, de un sacerdote sin comunidad el que destaca en la figura de un *telestes*.

Platón, en el pasaje de la *República* que es básico para nuestra comprensión de los *Orpheotelestai* (364B-365A), ofrece los siguientes detalles: son individuos errantes que ganan dinero (*agyrtaí*), pues, dondequiera que vayan, se dirigen a las puertas de los ricos; realizan 'purificaciones' (*katharmoi*) e 'iniciaciones' (*teletai*); afirman que éstas son válidas tanto para los vivos como para los muertos, y se refieren a los terribles sufrimientos que aguardan a los no iniciados después de la muerte; ellos pueden enmendar una acción injusta cometida por una persona o sus antepasados; pueden, asimismo, dañar a un enemigo con nudos mágicos o bien incitando un espíritu contra él; usan sacrificios y fórmulas mágicas (*epoidai*). Existe información adicional sobre *katharmoi* y *teletai* en el *Fedro*, aunque Platón no menciona a Orfeo, pero sí a Dioniso como el señor de la "locura *teléstica*":

Además, cuando las enfermedades y terribles sufrimientos han castigado a ciertas familias debido a alguna antigua culpa (*palaiá menimata*), ha aparecido la locura y, gracias al poder oracular, ha encontrado una modo de liberación para aquellos que lo necesitan, refugiándose en súplicas y en el servicio a los dioses, y así, con purificaciones y ritos sagrados, el que posee esta locura está seguro ahora y en el futuro y, para aquél que está verdaderamente poseído por la locura, se encontró una liberación de las enfermedades.¹⁵

Este relato es más benévolo que el de la *República* porque los beneficios de la locura son de gran importancia en el *Fedro*; sin embargo, en los dos pasajes, encontramos el mismo significado ritual, las mismas referencias a la culpa ancestral y a esta y a la otra vida; estamos sobre la misma pista. Además, el *Fedro* indica de modo realista las situaciones que obligan a que la gente se entregue a las *teletai*: estas son "los males presentes", los "sufrimientos terribles", tales como los que ocurren en "ciertas familias", especialmente "enfermedades"; en términos actuales, estas son las situaciones propias de crisis individuales, y de trastornos somáticos, psicosomáticos, sociales y psíquicos. Los órficos, según Platón, eran unos practicantes de la curación mágica.

Este punto de vista no es exclusivo de Platón. Como Wilamowitz señaló, Eurípides coincide: según el coro de *Alceste* no existe medicina (*pharmakon*) contra la necesidad ni en las tablillas tracias escritas por la 'voz de Orfeo', ni en los fármacos de los Asclepiadas;¹⁶ (esto es colocar la medicina mágica y la hipocrática una al lado de la otra). Por otro lado, los sátiros en el *Cíclope* se jactan de saber una fórmula mágica de Orfeo (*epoide*) que quemará automáticamente el ojo del ogro (646) - en palabras de Platón, si alguien quiere hacer daño a un enemigo, Orfeo está ahí. Una nueva confirmación proviene del Papiro de Derveni:¹⁷ el comentarista, preocupado por cuestiones filo-

¹⁵ Platón, *Fedro* 244DE (aceptando en de Hermann y conservando *heutes* E3.)

¹⁶ Eurípides, *Alc.* 967; Wilamowitz, *GdH*, p. 193.

¹⁷ Col. 16 de la transcripción preliminar; cf. n. 1.

sóficas, acomete una crítica contra los individuos que “hacen de los ritos sagrados una profesión”, *hoi technen poioumenoi ta hiera*, que sólo sacan el dinero (*dapane*) a sus clientes y que no les dan ninguna explicación mientras les hacen ‘ver las cosas sagradas’ - una expresión equivalente a la “iniciación”. Sin embargo, como el comentarista, ellos, evidentemente, usan libros de Orfeo, aunque de una forma diferente. Podríamos añadir aquí una observación de Estrabón,¹⁸ que habla del entusiasmo, de los adivinos y de los charlatanes mendicantes (*to agyrtikon kai goeteia*): “de este tipo son los métodos que se usan en los oficios de Dioniso y Orfeo”, *to philotechnon to peri tas Dionysiakas technas kai tas Orphikas*. Aquí “Dionisiaco” y “Órfico” están situados uno junto al otro, del mismo modo que los pasajes del *Fedro* y de *la República* de Platón se explican mutuamente. Es la técnica profesional utilizada por los especialistas errantes la que se expresa sugestivamente en el término de Estrabón *philotechnon* como en la frase del autor del Papiro de Derveni.

Profesionalidad religiosa

Este tipo de profesionalidad religiosa está ampliamente documentado incluso fuera de la esfera de lo que llamamos “órfico”. Sabemos los nombres de algunos *kathartai* de los siglos séptimo y sexto: Taletas estableció la música curativa, el *paian* cretense en Esparta con ocasión de una plaga aproximadamente en el 675 a.C.;¹⁹ Epiménides purificó Atenas de la ‘contaminación de Quilón’ aproximadamente en el 600;²⁰ hechos similares se atribuyen al semi-mítico Ábaris Hiperbóreo.²¹ Incluso conseguimos una visión interna en la mitad del siglo quinto en los *Katharmoi* de Empédocles: investido como un dios, el famoso curandero entra en la ciudad y la gente le rodea a su alrededor pidiéndole oráculos privados sobre cuestiones prácticas tales como “cuál es el camino para conseguir beneficio”, pero también buscando una palabra que cure sufrimientos de larga duración.²² Aproximadamente en la misma época, se encuentra en el tratado Hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada* una crítica contra los magos y charlatanes del momento, *magoi, kathartai, agyrtai, alazones - hoioi kai nyn eisi*; para ridiculizar su técnica profesional el autor usa la palabra *banausia* en vez de *techne*.²³ De hecho, este tipo de “profesional” no es exclusivo del mundo griego. La prueba más clara procede de la antigua

¹⁸ Estrabón 10.3.23; sobre su excursus teológico, vid. K Reinhardt, *Poseidonios über Ursprung und Entartung*, 1928, pp. 34-54 y “Poseidonios”, *PW* XXII, 1953, col. 814.

¹⁹ “Thaletas”, *PW* VA, 1934, col. 1213; esp. Plutarco, *Mus.* 42, *Mor.* 1146bc = Pratinas, TGF I, 4 F 9 Snell y Filodemo, *Mus.* 4, p. 85 = SVF III, p. 232 (Diógenes de Babilonia); Plutarco, *Mus.* 9s., *Mor.* 1134B-E siguiendo a Glauco de Regio. Sobre los *Wundermänner* en general vid. Rohde, *Psyche* II, pp. 89-102; Burkert, *Lore and Science*, pp. 147-54.

²⁰ Epiménides, *FGrH* 457 esp. T 4b; Burkert, *Lore and Science*, pp. 151s.

²¹ Burkert, *Lore and Science*, pp. 149s.. La fundación de un templo a Korc en Esparta es atribuida a Ábaris o a Orfeo, Pausanias 3.13.2.

²² Empédocles, *Katharmoi* B 112; cf. Zuntz, *Persephone*, pp. 186-92. C. Gallavotti, *Empedocle, Poema fisico e lustrale*, 1975, p. 268, desea espiritualizar el beneficio implorado a Empédocles. Pero cf. las auténticas cuestiones de Dódona, H. W. Parke, *The Oracles of Zeus*, 1967, pp. 268-71.

²³ Para los magos y charlatanes: Hipócrates, VI 354 Littré, *On the Sacred Disease* 2 (LCL II p. 140); vid. ahora G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, 1979, pp. 15-29, 37-49. Para *banausia*: VI 396 L., *On the Sacred Disease* 21 (LCL II, p. 182 n. 4).

Mesopotamia donde se ha conservado una completa literatura de textos mágicos y encantamientos de diversos tipos de sacerdotes mágicos y curanderos.²⁴ A la vista de los importantes contactos con el mundo oriental en la Creta de los siglos octavo y séptimo, podría haber existido incluso una conexión directa desde allí hasta Taletas y Epiménides. En cualquier caso, existía una constante necesidad de este tipo de personajes y, sin duda, algunos de ellos tuvieron mucho éxito; si consideramos el asombroso papel que desempeñan, incluso en nuestros días, curanderos semejantes, deberíamos reconocer sin ningún tipo de prejuicio el fenómeno de la profesionalidad religiosa tratando con problemas individuales y prácticos.

Organización familiar

No conocemos muchos detalles acerca de los ritos y fórmulas de estos "profesionales" griegos; pero nos podemos hacer una idea de su posición social, de su organización y de su tradición: el suyo es un conocimiento esotérico transmitido a través de una sucesión personal, normalmente de padre a hijo o a un heredero espiritual, un discípulo y un hijo adoptado. Estudiando los testimonios podemos reunir a los sacerdotes iniciáticos (*telestai*) y a los adivinos (*manteis*) puesto que ambas funciones se concentran en las mismas personas y actividades. El oficio del adivino es hereditario en ciertas familias: están los *Llamidai* y los *Klytiadai* en Olimpia, también relacionados de alguna manera con Melampo, el mítico sacerdote purificador; Heródoto explica con detalle el caso de Tisameno, que imitaba a su gran antecesor.²⁵ Las más famosas *teletai*, los misterios de Eleusis, estaban en las manos de dos familias, los *Eumolpidai* y *Kerykes*. Las familias difundían activamente sus respectivos cultos.: Timoteo, el Eumólpida ayudó a instaurar el culto de Sarapis y probablemente el de Kore en Alejandría,²⁶ descendientes de la tebanina Ino que fueron llamados a Magnesia, al Meandro, como *bacchae* de Dioniso.²⁷ Se conoce con algún detalle un caso menos famoso gracias a un discurso de Isócrates:²⁸ Polemeneto, un nombre parlante, fue un exitoso *mantis* hacia el 450 a. C.; al no tener descendencia masculina, eligió a un discípulo y le dejó su *techne*, sus libros y su dinero; el heredero "hizo uso de su técnica profesional", llevando una vida itinerante y visitando muchas ciudades. De esta forma, aumentó su fortuna considerablemente hasta que se emparentó con una familia noble en Siphnos; ése fue el fin de su *techne*: solamente dejó

²⁴ Catalogados en R. Borger, *Handbuch der Keilschriftenliteratur* III, 1975, pp. 85-93; un buen estudio todavía en B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, 1925, pp. 198-282; una selección de traducciones en G. R. Castellino, *Testi Sumerici e Accadici*, 1977, pp. 519-732.

²⁵ Heródoto 9. 33-36; vid. Hepding, "Iamos", *PW* IX, 1916 cols. 685-9; un adivino procedente de la "sangre de Melampo" en Pausanias 6.17.6; en general. I. Löffler, *Die Melampodie*, 1963; P. Kett, *Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Grossen*, 1966.

²⁶ Plutarco, *Is. Et Os*. 28 *Mor.* 362 a; Tácito, *Hist.* 4.83s.; vid. ahora A. Alföldi, "Redeunt Saturnia regna VII: Frugifer-Triptolemos" im ptolemäischen Herrscherkult", *Chiron* 9, 1979, pp. 554s. con bibliografía; en general K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, 1974.

²⁷ *Imagn.* no. 215, vid. A. Henrichs, "Greek maenadism from Olympias to Messalina", *HSCP* 82, 1978, pp. 123-37.

²⁸ Isócrates, *Or.* 19. 5s; 45; sobre la situación legal, H. J. Wolff, *Das Problem der Konkurrenz von Rechtsordnungen in der Antike*, SHAW 1979. 5, pp. 15-34. F. Heinemann me llamó la atención sobre este pasaje.

dinero, pero no discípulos. La madre del orador Esquines provenía, como ha demostrado²⁹ una inscripción, de una familia de adivinos: su hermano fue un gran curandero, que aspiraba a la tradición legendaria de Anfírao; de este modo, se mantuvo, en el seno de la familia, que la mujer, en circunstancias difíciles, podría ganarse la vida como sacerdotisa iniciática. El documento que facilita la prueba más clara sobre la organización genealógica de los *telestai* procede de un período tardío: en el año 214 a. C., Ptolomeo IV Filopátor ordenó que “todos aquellos que realizaran iniciaciones a Dioniso”, *hoi telountes toi Dyonisioi*, tenían que informar a Alejandría y entregar un ejemplar lacrado de su “libro sagrado” (*hieros logos*). También tenían que comunicar de quién habían recibido los ritos sagrados hasta la tercera generación, *heos geneon trion*.³⁰ De cada uno de ellos se quería conocer quiénes eran los padres espirituales de los que habían recibido ‘los libros y la profesión’.

Un sistema análogo de tradición ‘familiar’ se conoce entre los rapsodas (existen los *Homeridai* y los *Kreophyleioi*)³¹ y entre los médicos. Los Asclepiadas de Cos continuaron siendo famosos gracias a Hipócrates.³² Aún antes, de hecho, Homero, en un pasaje citado con frecuencia,³³ agrupó estos géneros de *demiourgoi* errantes: el *mantis*, el curandero, el carpintero y el cantante. Fuera de Grecia encontramos a los *haruspices* etruscos ‘que transmitían su oficio por familias’³⁴ y, una vez más, a los magos de Mesopotamia: ‘el hombre sabio enseñará a su hijo y le tomará juramento’;³⁵ todavía en la colección hipocrática se encontraban las fórmulas correspondientes, el famoso ‘juramento’ y el ‘*nomos*’ que adopta el lenguaje de los *teletai*: ‘las cosas que son sagradas solamente se revelan a los hombres que son sagrados. Los profanos no pueden aprender estas cosas hasta que no hayan sido iniciados en los misterios del conocimiento’.³⁶

Libros y mitos

A pesar de esta forma de transmisión, que es personal, esotérica y centrada ‘en el seno de la familia’, los libros jugaron un papel importante en todos los casos examinados, desde las tablas de Mesopotamia hasta los *libri haruspicini*, sin olvidar los libros de Polemeneto; están los libros de los Homéridas, la biblioteca de los Asclepiadas -el cor-

²⁹ SEG XVI 103, aludiendo al juicio sobre Anfírao, *Thebais*, ed. Allen, Fr. 5; Píndaro, *Olymp.* 6.17; Kett, *Prosopographie*, pp. 52s.; sobre la madre de Esquines, Demóstenes 19.249, 281; 18.129, 259s.

³⁰ W. Schubart, “Ptolemäus Philopator und Dionysos”, *Amtliche Berichte der Preussischen Kunstanmlungen* 38, 1916-17, pp. 189s.; *Sammelb.*, p. 7266; G. Zuntz, “Once more the so-called Edict of Philopator on the Dionysiac mysteries”, *Hermes* 91, 1963, pp. 228-39, 384.

³¹ Porfirio, VP 1 = Neantes, *FGrH* 84 F 29; W. Burkert, “Die Leistung eines Kreophylos, Kreophyleer, Homeriden und die archaische Heraklesepike”, *MH* 29, 1972, pp. 77s.

³² Platón, *Protágoras* 311b, *Fedro* 270c, Sorano, *Vit. Hip.* 1s (instruido por su padre); extremadamente escépticos son E. J. y L. Edelstein, *Asclepius* II, 1945, pp. 53-62.

³³ Homero, *Od.* 17.384ss.

³⁴ Tácito, *An.* 11.15; cf. Cicerón, *Div.* 1.92; C. O. Thulin, *Die etruskische Disziplin II. Die Haruspizin*, 1906; A. Pfiffig, *Religio Etrusca*, 1975, pp. 36-41; 115-27.

³⁵ H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion* II, 1901, nr. 24, 19-22; cf. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier* I, 1931, pp. 37, 47: “Der Wissende soll es dem Wissenden zeigen”.

³⁶ Hipócrates, IV 642 L; *ley* 5 (LCI, II, p. 264), sobre el “juramento”, vid. L. Edelstein, *Ancient Medicine*, 1967, pp. 3-63 (establece también conexiones directas con el pitagorismo).

pus Hipocrático- y también están los 'libros de Orfeo y Museo de acuerdo con los cuales realizaban sus sacrificios'.

De las palabras de Platón se ha deducido que estos libros órficos debían de haber contenido prescripciones rituales y liturgias, mientras que los fragmentos de literatura órfica que han llegado hasta nuestros días son casi exclusivamente de carácter mitológico. Es, sin embargo, el modelo mesopotámico el que ilustra el uso de la mitología precisamente en el ámbito del curandero mágico: tiene que vencer enfermedades y otras crisis, restaurar el orden normal, y la manera más elemental de hacerlo es repetir las cosmogonías. De este modo, la cosmogonía, incluyendo la antropogonía, no sólo sirve para la tan discutida narración de la fiesta de año nuevo. Es igualmente idónea para facilitar el nacimiento de un niño o incluso para curar un dolor de muelas.³⁷ Los restos de la poesía de Órfeo se concentran en la cosmogonía y la teogonía, incluyendo la antropogonía; el punto más controvertido, la creación del hombre a partir del hollín de los Titanes rebeldes que habían asesinado y se habían comido al dios Dioniso,³⁸ tiene su más cercano paralelo en la antropogonía mesopotámica: la sangre de un dios rebelde se mezcla con barro "de manera que dios y hombre se pueden mezclar completamente en el barro... y permitir que surja un espíritu de la carne del Dios."³⁹ Cuáles pueden haber sido las conexiones orientales del orfismo, esto queda muy claro a partir de estos paralelismos: incluso la poesía cosmogónica y antropogónica de Órfeo tiene su lugar y su función en la práctica del profesional itinerante.

Era tarea del adivino y curandero descubrir la "culpa antigua", *palaion menima*, que subyace tras los males actuales; así Epiménides 'no profetizaba' sobre el futuro, sino sobre el pasado'.⁴⁰ Esto significaría escoger una culpa específica en cada caso concreto de infortunio. La antropogonía órfica, por contraste, tiene la historia del tipo más antiguo y general de *menima* inherente al hombre como tal, en la "antigua pena de Perséfone", en palabras de Píndaro.⁴¹ Hay, sin duda, una reflexión penetrante y una especulación en el mito, atestiguado ahora desde el siglo séptimo a. C., sobre el origen de la humanidad a partir de una rebelión y una culpa; pero, al mismo tiempo, un mito así multiplicaría indefinidamente los posibles clientes de los profesionales religiosos, ya que el hombre medio dista mucho de ser perfecto y feliz y es propenso a caer en la depresión una y otra vez. De este modo, los *Orfeotelestas* superaron, aparentemente, a los sucesos-

³⁷ ANET, pp. 100s. ; 99s. fue tomado como un "encantamiento", pero se demostró que formaba parte del relato épico Atrahasis: W. G. Lambert y A. R. Millard, *Atrahasis, the Babylonian Story of the Flood*, 1969; pero el relato épico se refiere claramente a la magia y secciones del mismo fueron usadas por magos, Lambert y Millard, *Atrahasis*, p. 28.

³⁸ Olimpiodoro, *In Fed.*, p. 2.21 Norvin pp. 41s. Westerink = OF 220. Es importante que "las cuatro monarquías divinas" mencionadas aquí no coinciden con las Rapsodias órficas, aunque se ajustan a la teogonía de Derveni; vid. también Burkert, *Griechische Religion*, pp. 442s.

³⁹ Atrahasis I 212-7, Lambert y Millard, *Atrahasis*, p. 59; La interpretación diferente de W. von Soden, "Die erste Tafel des altbabylonischen Atrahasis-Mythus", *Zeitschrift für Assyriologie* 68, 1978, pp. 50-94, de lo que aquí es traducido como "espíritu" parece muy improbable. Una antropogonía similar ocurre en *Enuma Elis* VI 1-34, ANET, p. 68.

⁴⁰ Aristóteles, *Ret.* 3:1418 a 24 = Epiménides, *FGrH* 457 F. 1.

⁴¹ Píndaro, *fr.* 133, cf. P. Tannery, "Orphica fr. 208 Abel", *RPh* 23, 1899, p. 129; H. J. Rose, "The grief of Persephone", *HTR* 36, 1943, p. 247; Burkert, *Griechische Religion*, p. 443.

res de Epiménides. El mito, especialmente cuando se mezcló con la doctrina de la transigración y con el consiguiente modo de vida ascético, podría haber sido el fundamento de una religión de salvación; no obstante, parece que estas potencialidades no se explotaron a fondo antes de la llegada del gnosticismo. En el caso paralelo de Empédocles, el relato de la culpa primordial permaneció muy confuso (B115), y no fundó una secta, sino que escogió un pupilo personal. Prevalció el sistema de la técnica profesional transmitida genealógicamente. Es en esta forma que el Orfismo está bien atestiguado y se adapta al mundo mediterráneo arcaico.

Ni gremio ni secta

“Secta” y “profesión” son dos modelos sociológicos diferentes que no pueden convertirse en isomorfos. Es cierto que si aplicamos el criterio de las sectas a los *Orpheotelestas* encontramos (1) un estilo de vida alternativo, que muy bien podría estar por encima o por debajo del modelo normal: un hombre así no tiene hogar, va descalzo y evita bañarse, aunque también puede llevar guirnaldas, cintas y ropas de color púrpura, si es que se las puede permitir, y tiene su tipo especial de dieta.⁴² También existe un tipo de estabilidad diacrónica, gracias a la tradición familiar, y, sobre todo, a la movilidad geográfica. Lo que falta es una organización comunal y una unión espiritual. Como lo expresó Hesíodo,⁴³ ‘el alfarero le guarda rencor al alfarero, el carpintero al carpintero, el mendigo al mendigo y el cantor al cantor’. De esta forma se comportan los especialistas; su existencia depende de que sean escasos y excepcionales. En Grecia incluso los profesionales “normales” trabajaban por su cuenta y riesgo,⁴⁴ sin instituciones como los posteriores gremios medievales. Los curanderos religiosos aspiraban, como máximo, a la singularidad, y nunca llegaron a formar ninguna clase de “orden” (aunque algunos podían pertenecer a la misma “familia”). Por supuesto, según su formación, hacían uso de ritos tradicionales, fórmulas y libros; se podían autodenominar ‘servidores’ de un dios, de la misma manera que Tiresias era el *doulos*, esclavo, de Apolo⁴⁵ y Ábaris el siervo de Apolo Hiperbóreo. Pero el criterio decisivo para ser un *kathartes* o un *telestes* tuvo que haber sido el éxito, y esto es imprevisible e incluso independiente de la fe del propio curandero: Lévi-Strauss ha llamado la atención sobre el caso de un chamán Kwakiutl que se convirtió en un personaje muy famoso a pesar de su propia falta de fe.⁴⁶ Por tanto, no deberíamos esperar consistencia de las creencias ni, incluso, de los dogmas; cada individuo seleccionaba, adoptaba y rechazaba según las exigencias de su profesión. En este sentido, el “orfismo” es un fenómeno bien definido y “moderno” en el sentido de que agrupó, más bien, necesidades individuales que colectivas y fue cualquier cosa menos uniforme.

⁴² La primera descripción de tal personaje parece ocurrir en Semónides (ed. West), *Fr.* 10 a, cf. M. L. West, “Notes on newly-discovered fragments of Greek authors”, *Maia* 20, 1968, pp. 195-7. Los adivinos no comen habas, Cicerón, *Div.* 1.62; *Gp.* 2.358.

⁴³ Hesíodo, *op.* 25s.

⁴⁴ Sobre los profesionales errantes, vid. las leyes de Solón, Plutarco, *Sol.* 24.4 y Ben Sira 38.30. En general, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, 1972.

⁴⁵ Sófocles, *Edipo Rey* 410.

⁴⁶ C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, 1963, pp. 175-8, siguiendo a F. Boas, *The Religion of the Kwakiutl*, II, 1930, pp 1-41.

Por tanto, la cuestión principal de este simposio se contesta incluso antes de que pueda ser planteada: en el nivel de la profesionalidad religiosa el problema de la auto-definición normativa no existe. Existe tradición, existen diferentes métodos, pero no hay ninguna norma ni ninguna forma de control desde el interior. A un *Orpheotelesta* realmente no le importaba si él mismo o su compañero eran verdaderamente “órficos”, sino si su trabajo era bueno.

Persiste ahí el polémico pasaje del Papiro de Derveni (n.17) que podemos considerar un debate “sobre lo que realmente es el orfismo”, pura práctica ritual o conocimiento filosófico. El autor es un “órfico” en nuestro sentido porque defiende con firmeza la autoridad de Orfeo al reinterpretar sus palabras de manera alegórica. De todos modos, el autor se encuentra lejos de reflexionar sobre su propia situación; está preocupado por la realidad, *ta eonta*; por lo tanto su posición es análoga a la del autor hipocrático que ataca a los charlatanes, o la de Platón cuando condena a los magos en nombre de la ética filosófica. Es tan sólo dentro de la comunidad que la cuestión de la autodefinition tiene realmente sentido; y las comunidades órficas son ambiguas.

Hay que andarse con cuidado: existen gérmenes a partir de los cuales una comunidad puede crecer fácilmente con la práctica de un “profesional”. El carisma personal encontrará automáticamente seguidores que acudirán con sus amigos y que posiblemente comenzarán a imitar su estilo de vida. El *telestas* portará *thiasoi* como hizo la madre de Esquines (n.29), impondrá ciertas reglas para una vida pura de sus clientes, como las mencionadas en el tratado *Sobre la Enfermedad sagrada 2* (LCL II, pp. 140ss.), prohibiciones de ciertos tipos de alimentos o determinadas formas de vestir. Eurípides (Fr. 472) describe *mystai* de Zeus Ideo que llevaban ropas blancas y que eran vegetarianos. Existe un *Orphikos bios*, cuya principal característica es el vegetarianismo.⁴⁷ Tales normas podían entrar en conflicto con costumbres socialmente aceptadas, como el moderado vegetariano o antialcohólico puede experimentar hoy en día; pero para convertir éste incipiente “estilo de vida alternativo” en una secta se necesitaría una organización según los criterios (2) y (3) mencionados arriba.

Sin duda, este tipo de organizaciones surgían una y otra vez; pero esto era una empresa peligrosa. Tenemos el ejemplo de Euno, taumaturgo y profeta inspirado por la diosa Siria, que se convirtió en líder de la revuelta de esclavos más peligrosa de Sicilia, entre los años 136/2 a. C.;⁴⁸ se produjo la implacable supresión de las Bacanales por parte del Senado Romano en el año 186 a. C., un movimiento iniciado por un sacerdote que emigró de la Magna Grecia a Etruria.⁴⁹ Sabemos muy poco acerca de Theoris, a la que se ha calificado de diferentes maneras: sacerdotisa, adivina y hechicera y que fue sentenciada a muerte junto con su “familia” en la época de Demóstenes acusada de incitar a los

⁴⁷ Platón, *Leyes* 782d; J. Hausleiter, *Der Vegetarianismus in der Antike*, 1935, pp. 79-96; sobre la importancia y función de esta “protesta” vid. esp. Detienne (n. 5); sobre Aristófanes, *Ranas* 1032, vid. F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, 1974, pp. 34s.; en contra Detienne, *Taranto*, pp. 60s., *Dionysos*, pp. 169s., ET, 71s.

⁴⁸ Diodoro Sículo 34.2 siguiendo a Posidonio.

⁴⁹ T. Livio 39.8.3s. *sacrificulus et vates*. Vid. A. Bruhl, *Liber Pater*, 1953, pp. 47-116. A. J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique*, 1972, pp. 89-109. Las autoridades estipularon que, en adelante, las *Bacchanalia* no tendrían ni sacerdotes ni “dinero público”, *Senatus consultum* 11s., T. Livio 39.18.9.

esclavos contra sus amos.⁵⁰ Una “secta”, incluso *in statu nascendi*, podría parecer una *coniuratio* a ojos de las autoridades y la represión era severa. Era prudente para el curandero no embarcarse en este tipo de oficio, sino guardar para sí su *techne*, su dinero y su vida.

Hipólito

Existe solamente un texto clásico que nos pueda hacer suponer que el orfismo dio unos pasos más allá de la profesión a la secta: el muy discutido pasaje del *Hipólito* de Eurípides, en el que Teseo considera a su hijo un órfico hipócrita: “enorgullecete de ti mismo, y con tu dieta vegetariana comercia engañosamente con cereales, y, con Orfeo como tu señor, celebra ritos báquicos, honrando humos de muchos libros”.⁵¹ Esto parece presuponer una visión estereotipada de un órfico, un seguidor de Orfeo que practica un estilo de vida alternativo, rechazando el sexo y la carne, que participa en fiestas extáticas y que reconoce una autoridad espiritual en conexión con “muchos libros”. Hipólito tiene, definitivamente, una autoestima elitista por la que se ve a sí mismo en oposición con todos los demás. Aún así, esta misma actitud no deja espacio para un ‘nosotros’ comunitario que es lo que constituye una secta. Hipólito es un personaje solitario e incomparable. De este modo, la alusión se refiere más bien, en singular, al ‘hombre sagrado’, a un Tartufo -*Orpheotelesta*. Un hombre así es, de hecho, un vegetariano y, posiblemente, reprimido sexualmente. Negocia con su *techne*, tiene sus libros, especialmente los de Orfeo, y puede experimentar “ataques de locura” mientras realiza sus curas. No hay nada que pruebe que el orfismo, en la época de Eurípides, extendiera la tipología del profesional religioso a Atenas.

Olbia

Lo más extraordinario es el nuevo testimonio procedente de Olbia.⁵² Es, al mismo tiempo, enigmático y, seguramente, así permanecerá. Son laminillas de hueso, casi rectangulares, de 5 a 8 centímetros aproximadamente, pulidas por uno o por los dos lados; parece que fueron encontradas en grandes cantidades en un santuario y en zonas residenciales; muy pocas tienen marcas, inscripciones o dibujos. Una de las que se encontraron en el santuario tiene en el margen superior las palabras *bios thanatos bios*, “vida -muerte- vida”, debajo, *aletheia* ‘verdad’ y una A: En el margen inferior *Dio(nysos) Orphikoi*; otra laminilla tiene escrito *Dion(ysos)* y otra A, *aletheia* y *psyche*. Cualquier intento de interpretación es arriesgado mientras no se haya determinado la función de estas laminillas. ¿Eran algún tipo de amuleto o símbolo, enganchado, posiblemente, a prendas votivas en el santuario?. Lo que parece claro es no sólo la alusión al culto de Dioniso, sino también una reivindicación de la “verdad” en las creencias o enseñanzas sobre la transición de ‘la vida’ a través de ‘la muerte’ hacia ‘la vida’, que de alguna manera afectan al “alma”. Más sorprendente es la palabra ‘*Orphikoi*’. En su contexto es difícil imaginar que se refiriera a escritores de libros órficos o a Orfeotelestas. De este modo, nos encontramos con el, hasta ahora, hipotético significado (3), la autodesigna-

⁵⁰ (Demóstenes) 25.79 *pharmakis*; Filócoro, *FgrH* 328 F 60 *mantis*; Plutarco, *Dem.* 14.6 *hieria*; cf. *Dem.* 19.281; “*Theoris*”, *PW* VA, 1934, cols. 2237s.

⁵¹ Eurípides, *Hipólito* 952-4; cf. W. S. Barrett, *Euripides, Hippolytos*, 1964, pp. 342-5 con lit.

⁵² Vid. n. 2. Tengo que agradecer a J. Vinogradof por la información adicional.

ción de una 'comunidad'. Hay que observar que el considerable número de tales laminillas de hueso parece apuntar en la misma dirección. Si tenemos en cuenta la función del sufijo *-ikos*.⁵³ de caracterizar por diferenciación, llegamos a la hipótesis de que, entre los seguidores de Dioniso, un grupo, posiblemente seguidores de un *telestes*, se separó por su fe en la autoridad de Orfeo, y, por eso, fueron llamados *Orphikoi*. No obstante, esto tiene que considerarse una especulación. Sin embargo, difícilmente es una coincidencia que este testimonio proceda del límite más extremo de la Magna Grecia.

2. PITAGÓRICOS

El problema de las fuentes.

Cualquier descripción de las actividades de Pitágoras y los pitagóricos en la Magna Grecia tiene que enfrentarse, en primer lugar, al problema las fuentes.⁵⁴ No hay ningún testimonio documental, como podrían ser inscripciones contemporáneas de la época.⁵⁵ Sólo disponemos de las creaciones literarias, sobre todo de Aristóxeno,⁵⁶ que escribió aproximadamente en época alejandrina, y de Timeo,⁵⁷ de una generación posterior. Ambos disponían de información excelente ya que provenían de la Magna Grecia; ambos muestran la tendenciosidad correspondiente cuando exaltan sus logros a un público literariamente orientado a Atenas; ambos textos se han perdido excepto unas pocas citas y reelaboraciones en las historias conservadas de Diodoro, de Pompeyo Trogo/Justino y en las biografías de Diógenes Laercio, Porfirio y Jámblico. Existían también varios libros de Aristóteles que trataban el tema de Pitágoras y los pitagóricos, probablemente *hypomnemata* de circulación restringida que también se han perdido.

El texto más extenso conservado es *Sobre la vida de Pitágoras* de Jámblico, que forma parte de un intento a gran escala de revivir la filosofía pitagórica alrededor del siglo III d. C.⁵⁸ Son escritos apresurados o, mejor dicho, compilaciones que usan indis-

⁵³ A. N. Ámmann, *-ikos bei Platon*, 1953, pp. 259-66.

⁵⁴ Vid. K. Von Fritz, "Pitágoras", *PW XXIV*, 1963, cols. 172-9; Burkert, *Lore and Science*, pp. 97-109. W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, 1962, pp. 148-81.

⁵⁵ Algunos estudiosos intentaron usar el testimonio de las monedas; sobre las de Crotona vid. C. J. de Vogel, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, 1966, pp. 52-7; sobre las monedas pitagóricas de Abdera, W. Schwabacher, "Pythagoras auf griechischen Münzbildern", *Opuscula K. Kerényi dedicata*, 1968, pp. 59-63; D. Mannsperger descubre una representación de Pitágoras en una moneda de Metaponto del siglo V a. C. Jámblico, *De Vita Pythagorica* (ed. L. Deubner), 1975, p. XX.

⁵⁶ Aristóxeno en *die Schule des Aristoteles II* (ed. F. Wehrli), 1967; *PW XXIV*, cols. 172-5.

⁵⁷ Timco, *FGrH 566 F 13; 14; 16; 17; 131; 132*; K. Von Fritz *Pythagorean Politics in Southern Italy*, 1940, pp. 33-67; *PW XXIV*, cols. 176s.; Burkert, *Lore and Science*, pp. 103-5.

⁵⁸ Jámblico, *VP*, ed. I. Deubner, 1937, reimp. 1975. El análisis básico de las fuentes fue ofrecido por E. Rohde "Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagores", *RhM*, 1871-2 = *Kleine Schriften II* (ed. F. Schöll), 1901, pp. 102-72; cuya tesis de que Jámblico utilizó sólo dos libros, Nicómaco y Apolonio, tiene que ser, sin embargo, refutada: Burkert, *Lore and Science*, p. 100. Sobre su vida y sobre su "sucesión pitagórica" vid. ahora B. D. Larsen, *Jamblique de Chalcis*, 1972, pp. 34-42, 66-100, y J. M. Dillon, *Jamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, 1973, pp. 3-25. El período de vida de Jámblico está datado entre los años 245/250 y 325 d. C. Dillon, *Jamblichus*, pp. 18-25 data, muy tentativamente, la "sucesión pitagórica" alrededor del año 280. Podría ser muy posterior.

crimadamente fuentes antiguas y tardías. Hay extractos de páginas transcritos literalmente que, sin duda, conservan textos originales de Aristóteles y Aristóxeno. Sin embargo, no se puede estar totalmente seguro sobre qué tipo de alteraciones introdujo este autor, que, por lo demás, es caótico y dogmático. Existe, además, el problema de las fuentes intermedias.

El problema no es sólo una minucia filológica. Jámblico escribió precisamente en la época en la que el Neoplatonismo se convirtió en anti-Cristiano, inaugurando la “reacción pagana” mientras que el cristianismo lograba su triunfo terrenal con Constantino. Sin embargo, la reacción estuvo cada vez comprometida con lo que implicaba una lucha. Para Jámblico tanto la teúrgia como el pitagorismo parecían ser un antídoto contra el avance del cristianismo. Al usar la *Vida pitagórica* como fuente histórica, tenemos que ser cautelosos al observar reflejos de conceptos e instituciones cristianas de la época.

Esto es más que una sospecha. Al menos en un caso, existe una prueba filológica: la versión de Nicómaco sobre la catástrofe de los Pitagóricos ha sido copiada independientemente por Porfirio y por Jámblico; pero sólo encontramos en Jámblico las palabras: “Ellos (los refugiados pitagóricos) llevaban una vida solitaria en lugares desérticos, en cualquier sitio que se encontrasen, y, de esta manera, se encerraban y cada uno eligió, por encima de todo, su propia compañía antes que cualquier otra cosa”.⁵⁹ Los monjes pitagóricos en el desierto, *monazones en tais eremiais*, son más bien un reflejo de San Antonio y sus seguidores que un testimonio del estilo de vida pitagórico 750 años antes. Casi tan traicionero es el término *koinobious* para designar a los cenobitas Pitagóricos, una palabra prácticamente inexistente en la literatura pagana.⁶⁰ El problema es que puede haber muchos más anacronismos de este tipo, y mucho más sutiles, en el texto de Jámblico que no son fáciles de descubrir y que todavía son de gran importancia para un examen del carácter sectario del pitagorismo.

La base metodológica que nos queda consiste en empezar a partir de los fragmentos de Aristóxeno y Timeo. Incluso así, no hay que olvidar el hecho de que estos autores están recopilando casi 200 años de historia del pitagorismo. Ambos describen una especie de época dorada, cuando los pitagóricos gobernaban en Crotona, y un desastre que debió de haber ocurrido allí hacia el año 450 a. C.. La información directa que pudieron recoger pertenece, sin embargo, a un periodo posterior, cuando estaban más dispuestos a hablar de lo que lo habían estado antes, oscureciendo las diferencias, posiblemente decisivas, del estado y organización anterior y posterior de la gran división. Finalmente, nos debemos contentar con disponer de un cuadro idealizado con algunos toques realistas y algunos fragmentos de información objetiva. Una descripción que, sin embargo, ha sido siempre muy influyente en la historia espiritual.

⁵⁹ Jámblico, *VP* 253, p. 136. 1-3; cf. Porfirio, *VP* 58, p. 50.2. Jámblico no usó a Porfirio directamente, Burkert, *Lore and Science*, pp. 98s. Similitudes entre la *VP* de Jámblico y la *Vita S. Antonii* de Atanasio han sido observadas desde K. Holl y R. Reitzenstein, vid. esp. A. J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, 1971, pp. 443-61.

⁶⁰ Jámblico, *VP* 29; *LSJ* añade a Ptolomeo, *Tetr.* 3.6.4, p. 119, en donde la palabra es introducida por *koinobious biou* en algunos manuscritos tardíos.

Pitagóricos y vida pitagórica.

En marcado contraste con los esquivos órficos, el hecho básico sobre el pitagorismo es la existencia de *Pythagoreioi*, individuos descritos generalmente como los seguidores de un determinado personaje. Este tipo de descripción era la normal en los partidos políticos del estilo de las *hetairia*.⁶¹ existieron los *Kyloneioi* en Atenas o los *Diagoreioi* en Rodas, existieron los *Dioneioi* en Siracusa con los que Platón estaba en contacto. Los seguidores de lo que denominamos filósofos también fueron etiquetados como *Herakleiteioi* o *Anaxagoreioi*. Por lo que respecta a los *Pythagoreioi*, los encontramos igualmente designados como ‘amigos’, *philoí*, *hetairoi*, *gnorimoi*,⁶² *homiletai* de Pitágoras.

Un *hetairia* se reunía con regularidad en las celebraciones festivas, cooperaba en los procedimientos políticos y legales y poseía, con frecuencia, poder político. Los pitagóricos, sin embargo, se mantenían apartados, evidentemente por su especial estilo de vida. Las fuentes no coinciden en todos los detalles, sobre todo en la cuestión del vegetarianismo, si bien es mucho lo que está claro: había algo muy particular en el tipo de vida pitagórico, un *idiosmos*.⁶³ Los pitagóricos tenían que conocer y obedecer una serie de reglas muy específicas que les distinguían de la gente normal y que les permitían reconocerse unos a otros; en este sentido, las normas se denominaron *symbola*, que, ya en la época de Sócrates,⁶⁴ fueron explicados simbólicamente. Eran prescripciones como, por ejemplo, evitar pisar un yugo, no atizar un fuego con un cuchillo o no recoger la comida que cae de la mesa. Existían, sobre todo, complicadas normas sobre el culto religioso. La persona que se encontraba fuera de este círculo apenas podía captar muchos de estos aspectos que acompañaban a un pitagórico en todos los momentos de su vida cotidiana, de manera que no podía olvidar nunca que era distinto a los demás. Dicearco, contemporáneo de Aristóxeno, cuenta un relato, que difícilmente puede ser histórico, sobre los Locrios que no admitieron a Pitágoras cuando llegó como refugiado: nos gusta nuestra manera de hacer las cosas, dicen, y nuestra constitución, y no queremos cambiar.⁶⁵ Convertirse en pitagórico significaba cambiar la vida de uno.

La vida y la propiedad comunitaria.

Un modo de vida especial, como hemos visto, puede ir unido a muchas formas de purificaciones y *teletai*. Lo que realmente hace único a los pitagóricos en el mundo griego es una vida diaria comunitaria y una especie de “comunismo”. Aquí, sin embargo, las dudas son muy grandes sobre si esto se aplicaba a la “casa” del mismo Pitágoras o a un

⁶¹ Burkert, *Lore and Science*, pp. 30, 8; cf. F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V sec. A. C.*, 1957; W. Röslér, *Dichter und Gruppe*, 1980, pp. 33.5, sobre *kreophyleioi*, vid. n. 31.

⁶² *Gnorimoi* parece ser un lema de Aristóxeno, fr. 11-25 Wehrli; Suda s. v. *gnorimoi*; Porfirio, *VP* 22; Jámblico, *VP* 34; cf. n. 85 infra, *Hetairoi* Porfirio, *VP* 54, Jámblico, *VP* 246, cf. *prosetairizeto* Aristóxeno fr. 43. El término *hairesis* (Aristóxeno fr. 18) no puede remitirse al propio Aristóxeno.

⁶³ Jámblico, *VP* 255, cf. *idiotropos agoge* 247; *idiazein* 257; *ta ex arches eithe* Aristóxeno Fr. 18. Sobre vegetarianismo, Hausleiter, *Vegetarianismus*, pp. 97-157; Burkert, *Lore and Science* pp. 180-3; sobre las habas, Burkert *Lore and Science*, pp. 183-5.

⁶⁴ Anaximandro el joven, *FGrH* 9 T 1; vid. F. Boehm, *De symbolis Pythagoreis*, 1905; Burkert, *Lore and Science*, pp. 166-92.

⁶⁵ Dicearco Fr. 34 Wehrli = Porfirio, *VP* 56.

pequeño grupo que poseía el poder en Crotona o a varios grupos dispersos después del desastre. Aún así, el fenómeno en sí mismo se merece más que un interés pasajero.

La informaciones sobre el comunismo pitagórico se remontan al menos hasta Timeo,⁶⁶ que incorporó, en este contexto, el proverbio *koina ta philon*, “común es lo que pertenece a los amigos”. Epicuro discutió y rechazó el modelo pitagórico.⁶⁷ Aparentemente Timeo estaba describiendo la llegada de Pitágoras a la Magna Grecia: “Cuando los más jóvenes se le acercaron y querían ser sus discípulos, él, de entrada, no lo permitía, pero les decía que sus pertenencias debían convertirse en una propiedad común”.⁶⁸ La propiedad se entregaba a miembros especialmente designados para esta tarea.⁶⁹ Si el miembro no superaba el período de prueba de cinco años, se le devolvía con intereses. Si no, “se convertían en miembros de la casa de Pitágoras”.⁷⁰ Nicómaco⁷¹ ofrece una versión mucho más espectacular de la fundación de la comunidad pitagórica. Gracias a su primera “clase” en Italia, Pitágoras convirtió a más de dos mil personas de manera que “no volvieron a sus casas otra vez, sino que junto con sus esposas e hijos construyeron un auditorio gigante (*homakoeion*) y así fundaron la denominada Magna Grecia... Y ellos hicieron de sus posesiones una propiedad común y consideraron a Pitágoras entre sus dioses”. Queda pendiente la cuestión de cómo es posible que un proyecto así pudo funcionar. La noción de propiedad común que manejaba Pitágoras se repite de nuevo en el relato sobre Ábaris, que había recaudado oro para su dios, Apolo hiperbóreo, y que fue persuadido por Pitágoras para que entregara su fortuna “a los compañeros como propiedad común”.⁷²

Diodoro, siguiendo probablemente a Timeo, habla de “aquellos que vivieron juntos todos los días”, *hoi kath' hemeran symbiountes*,⁷³ pero también de otros externos, una especie de compañeros “correspondientes”. También existen varias anécdotas de pitagóricos que se ayudaban unos a otros en asuntos económicos y asuntos de otro tipo⁷⁴ que presuponen que eran individuos que vivían independientemente con su propia familia y fortuna.

Es Jámblico quien nos ofrece una descripción coherente de la vida comunal de los pitagóricos.⁷⁵ Por la mañana, nos dice, daban un paseo en solitario; luego se encontra-

⁶⁶ Timeo, *FGrH* 566 F 13; R. von Pochlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt* I, 1925, pp. 41-4, rechaza arbitrariamente el testimonio pitagórico.

⁶⁷ Diógenes Laercio 10.11 = *Epicurea* 543.

⁶⁸ Timeo, *FGrH* 566 F 13 = escolio a Platón, *Fedro* 279c; un paralelo muy cercano, aunque más extenso en Jámblico, *VP* 71-4, de hecho dos textos paralelos, pp. 40.15-42.4/42.4-22; vid. von Fritz, *Pythagorean Politics*, p. 39- Hipólito, *Haer.* 1.2.16 *pipraskein ta hyparchonta* parece un eco de *NT* Mateo 19.21.; *Hechos* 4. 36s.

⁶⁹ Jámblico *VP* 72.

⁷⁰ Timeo, *FGrH* 566 F 13B = Diógenes Laercio 8.10.

⁷¹ Jámblico, *VP* 30 = Porfirio, *VP* 20; sobre *homakoeion*, vid. Burkert, *Lore and Science*, p. 176.

⁷² Jámblico, *VP* 92.

⁷³ Diodoro Sículo 10.3.5.; cf. *biou koinonia* 10.8.2; Diógenes Antonius en Porfirio, *VP* 33; dos categorías también en Hipólito, *Haer.* 1.2.17; Jámblico, *VP* 80s. Justino 20.4.14 asigna a la *hetairia* de 300 pitagóricos en Crotona *separatam a ceteris vitam*.

⁷⁴ Diodoro Sículo 10. 4; cf. 10.3.5; Jámblico, *VP* 127s.; 237; 239.

⁷⁵ Jámblico, *VP* 96-100; Diógenes Antonio en Porfirio es paralelo, *VP* 32; cf. P. Boyancé, “Sur la vie pythagoricienne”, *REG* 52, 1939, pp. 36-50. El relato de Josefo de la vida diaria de los esenios es similar, *BJ* 2.128-33.

ban, preferentemente en santuarios, para llevar a cabo conversaciones formativas. Tras un ligero ejercicio físico, al final desayunaban a base de pan y miel. Luego venían las horas de trabajo que dedicaban a sus obligaciones políticas. Al atardecer daban otro paseo, en grupos de dos o tres, y más tarde, después de un baño, se reunían para una cena en común, generalmente en grupos de diez, el número perfecto. La cena empezaba con libaciones y la quema de incienso y tenía que acabar antes de la puesta de sol. Después de concluir las libaciones había lectura (*anagnōsis*), en la que los miembros más jóvenes leían en voz alta lo que los más viejos habían elegido. Finalmente, con una última libación, los más viejos impartían consejo morales y, tras esto, se iban a dormir. Los elementos de este cuadro proceden, demostradamente, de Aristóxeno.⁷⁶ No obstante, la semejanza con una orden monástica es evidente; la 'lectura' después de la cena suena especialmente extraña incluso en la época de Platón y Aristóteles. Jámblico tiene que haber retocado mucho la escena. Aún así, a expensas de un análisis más detallado -y este tiene que ceñirse a los rasgos generales ofrecidos por Aristóxeno-, estos pitagóricos no son realmente "cenobitas", tienen sus propias casas y asuntos propios de los que preocuparse, se reúnen y se disuelven; forman una especie de club o, más bien, de academia, y éste muy bien podría haber sido el ideal de Aristóxeno.

Más realista es la situación de los Pitagóricos implicados en las anécdotas del siglo cuarto. En primer lugar, la historia de Damon y Fintias que Aristóxeno afirmó haber oído del mismo Dioniso II.⁷⁷ Por tanto, el incidente está claramente datado entre los años 367/357 a. C. Sólo toman parte estas dos personas: según parece, viven juntos en una casa común y sin familia; Fintias se encarga de todos los aspectos económicos y por consiguiente pide, tras la falsa sentencia de muerte del tirano, un día para cerrar sus cuentas y entrega a su amigo como rehén. Ambos habían llamado la atención tan sólo por ser *Pythagoreioi*; esto fue lo que hizo al tirano escogerlos para su juego cruel. Evidentemente estamos tratando con un experimento de formas de vida alternativas sobre una base completamente privada: esta es una forma de pitagorismo de la época.

Otra anécdota, contada por el escritor helenístico Neantes,⁷⁸ intentó superar la historia de Damon-Fintias: es el "gran" Dioniso I (que murió en el 367 a. C) el que siente curiosidad por los pitagóricos y, como corresponde a un tirano "real", hay crueldad absoluta, masacre y tortura. Aún así, el trasfondo es, una vez más, remarcable: existe un grupo de unos diez pitagóricos que llevaba una vida en común; solían pasar el invierno en Tarento y el verano en Metaponto, en armonía con los rítmicos cambios del año, y fueron atacados mientras se trasladaban todos juntos entre las dos ciudades. Hay entre ellos una pareja, Milias y Timica, que estaba embarazada. Una vez más, tenemos un grupo muy pequeño que quiere vivir su propia vida, una vida diferente de los otros; no están ligados a una sola ciudad; el tabú de ingerir habas desempeña un papel crucial en la historia. Incluso si es inventada, muestra como deberíamos contemplar la realidad de las comunidades Pitagóricas en el siglo cuarto.

⁷⁶ Aristóxeno, *Fr.* 27, cf. Diógenes Laercio 8.19.

⁷⁷ Aristóxeno, *Fr.* 31= Jámblico, *VP* 233-7, Porfirio, *VP* 59-61.

⁷⁸ Neantes, *FGrH* 84 F 31 = Jámblico, *VP* 189-94. Migraciones similares estacionales están adscritas a Diógenes el Cínico, Dión Crisóstomo 6.1-6; Esc., Luc. p. 125.8-14.

Sexo y Mujeres

Otro rasgo inherente a la anécdota de Timica podría sorprendernos como algo tan “moderno” como el comunismo: la situación de igualdad entre la mujer y el hombre. El hecho de que hubiera tanto mujeres como hombres pitagóricos ha sido resaltado con frecuencia por las fuentes. La ‘mujer Pitagórica’, *Pythagorizousa*, se convirtió incluso en una especie de título en la comedia del siglo cuarto.⁷⁹ Lo que va más allá de la coeducación es que, aparentemente, en el pitagorismo regía el mismo código de moralidad sexual para los hombres y las mujeres: las relaciones sexuales extramatrimoniales estaban prohibidas para cualquiera de los dos sexos; Pitágoras convenció a los habitantes de Crotona de que se deshicieran de sus concubinas, según cuenta la historia.⁸⁰ Sin embargo, esto no era en nombre de un puro ascetismo. El sexo y la procreación se fomentaba en el seno del matrimonio por encima de la media normal griega.⁸¹ Mientras en el ritual tradicional cualquier clase de *aphrodisia* era considerado como “corrupto”, se le atribuyó a Teano, la esposa de Pitágoras, un ‘famoso’ dicho: una mujer, que se levante de haberse acostado con su propio marido, tiene que acudir a los dioses inmediatamente.⁸² Se deben engendrar niños, decía una regla pitagórica, para dejar fieles adoradores de los dioses.⁸³ Se cuenta que en el mundo de ultratumba Pitágoras descubrió, entre otras cosas, que a aquellos hombres que evitaban la cohabitación con sus mujeres les estaba reservado un castigo especial; no hay duda de que las hermanas Itálicas de Lisístrata encontraron que Pitágoras era un gran hombre.⁸⁴ Reconocemos el reproche sarcástico a la moralidad pitagórica, pero aquí hay algo más que una broma. La “nueva” moralidad sexual, bien conocida para nosotros a partir de la tradición judeo-cristiana, significó abolir las libertades que funcionan como contraceptivas y, de este modo, aumentar la posibilidad de la supervivencia física del grupo. De hecho, cuenta Jámblico, siguiendo probablemente la opinión de Aristóxeno,⁸⁵ que el pitagorismo persistió “a partir de aquellos que habían conocido a Pitágoras y a través de su descendencia durante muchas generaciones”.

Apóstatas

Falta un rasgo para dar los últimos toques al cuadro: había duras represalias contra los apóstatas. De nuevo, el texto fundamental parece proceder de Timeo, como continuación de la descripción del período de prueba mencionado anteriormente.⁸⁶ si un prin-

⁷⁹ Alexis *Fr.* 196s. = Ateneo 4 161cd; Cratino *Iun. Fr.* 6 = Diógenes Laercio 8.37; sobre mujeres alumnas de Pitágoras, Dicearco *Fr.* 33 = Porfirio, *VP* 18s.; Filocoro, *FGrH* 328T 1; Justino 20.4.8; Diógenes Laercio 8. 42; Jámblico, *VP* 30; 54; 132; 267; en general, J. Vogt, *Von der Gleichwertigkeit der Geschlechter in der bürgerlichen Gesellschaft der Griechen*, 1960, pp. 2. 248.

⁸⁰ Jámblico, *VP* 50, cf. 48; 55; 132; 195 (cita a Platón, *Leyes* 841d).

⁸¹ Según el principio mencionado frecuentemente, (Demóstenes) 59.122, los griegos tenían *hetairai* para el placer y esposas para la procreación legítima, i. e., preferentemente un hijo (Hesíodo, *Op.* 376).

⁸² Diógenes Laercio 8. 43 con los paralelos anotados por A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogene Laerce*, 1922, Jámblico *VP* 55; 132; vid. E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, 1910, pp. 155s., 232s.

⁸³ Jámblico, *VP* 83.

⁸⁴ Jerónimo *Fr.* 42 Wehrli = Diógenes Laercio 8. 21.

⁸⁵ Jámblico, *VP* 34 con el lema *gnorimoi* (n. 62).

⁸⁶ Jámblico, *VP* 73; 74; cf. n. 68.

cipiante fracasaba en la larga prueba, se le expulsaba con todo su dinero y se le erigía una tumba: había muerto para la comunidad y “cualquiera que se lo encontrara a partir de entonces se comportaba como si fuera una persona distinta: los otros, decían, estaban muertos”. Jámblico (74) se refiere a dos casos específicos, dando nombres. Además, Timeo mencionó que Empédocles “fue considerado culpable de robar las enseñanzas Pitagóricas y por eso se le impidió participar”.⁸⁷ La exclusión castiga, de este modo, al traidor que ha publicado el saber secreto. Sobre esto parece que se elaboró una falsificación helenística, la *Carta de Lisias a Hiparco*,⁸⁸ destinada a introducir apócrifos *hypomnemata* pitagóricos en el mercado; el destinatario, de quien se dice que “enseña filosofía públicamente”, es amenazado: “Si te arrepientes, me alegraré mucho; de lo contrario, estás muerto para mí”. El tema se acaba confundiendo con otra historia que explica cómo un delator de secretos matemáticos falleció ahogado por la acción de la cólera divina.⁸⁹ Más realista es la idea de que aquellos que derrocaron el poder pitagórico en Crotona fueron reclutados entre los réprobos que habían sido declarados muertos prematuramente.⁹⁰ Parece imposible determinar los hechos con alguna confianza. Pero la misma idea es extraordinaria o incluso única en el mundo griego: la exclusión ritual de la comunidad en su forma más inflexible, con la muerte irrevocable.

¿Una secta perfecta?

Si ahora volvemos a nuestros criterios sobre las sectas, el resultado diferirá bastante del caso del orfismo. En el pitagorismo encontramos no sólo un estilo de vida alternativo totalmente desarrollado para marcar las diferencias con la gente “normal”, sino también una organización comunal con reuniones regulares y algún tipo de propiedad común, un alto nivel de integración espiritual basado en la autoridad del fundador e incluso represalias contra los apóstatas; existe, además, una importante movilidad geográfica de los grupos y una estabilidad diacrónica asegurada por los principios morales sexuales que estimulaban la reproducción. Lo que parece faltar es la escritura sagrada. Las diversas ediciones de un *Hieros Logos* por parte de Pitágoras eran, que se sepa, falsificaciones secundarias sin influencia apreciable.⁹¹ La creencia en la transmigración era importante, pero no parece que hubiese tenido una forma sistemática, dogmática.⁹² Aún así, todo el conjunto de la vida pitagórica, con todas sus reglas y prescripciones, parece sostenerse en el fundamento más autoritario, las palabras del Maestro; *autos epha*, “él mismo lo dijo”, y esto representa el final de la discusión.⁹³

⁸⁷ Timeo, *FGrH* 566 F 14 = Diógenes Laercio 8.54.

⁸⁸ *Epistolographi Graeci*, ed. R. Hercher, 1873, pp. 601-3; Jámblico *VP* 75s.; Burkert, “Hellenistische Pseudopythagorica”, *Philologus* 104, 1961, pp. 17-28.

⁸⁹ Burkert, *Lore and Science*, pp. 454-62; Jámblico, *VP* 246.

⁹⁰ Nicómaco en Jámblico, *VP* 252.

⁹¹ H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, 1965, pp. 163-8.

⁹² Burkert, *Lore and Science*, pp. 120-36.

⁹³ Vid. Diógenes Laercio 8. 46 y Cicerón *ND* 1.10, con los paralelos anotados por A. Delatte y A.S. Pease (*M. Tulli Ciceronis de Natura Deorum Libri III*, 1955) respectivamente.

En otras palabras, todos los elementos que constituyen el fenómeno de una secta aparecen en los testimonios pitagóricos. La conclusión es que existieron realmente sectas pitagóricas o, posiblemente, varias sectas que usaban el nombre *Pythagoreioi*. En cualquier caso, para usar los términos más prudentes, el pitagorismo fue quien se aproximó más al fenómeno de una secta de todos los “movimientos” comparables en la Grecia pre-helenística.

Esto no significa pasar por alto el hecho de que elementos del otro grupo, el modelo de los “especialistas” de tipo “familiar”, aparezcan igualmente en el conglomerado pitagórico. La leyenda presenta a Pitágoras como un taumaturgo al estilo de Epiménides,⁹⁴ pero no parece haber tenido ninguna instrucción en este tipo de oficio;⁹⁵ La vida pitagórica no está necesitada de un *telestes* carismático. Como en las “familias” de profesionales, un pitagórico podría llamar “padre” a su maestro;⁹⁶ pero esto también ocurre en el contexto de los primeros bautismos cristianos. Lo que es decisivo es la aparición de un “nosotros” comunitario en lugar de las proezas de un especialista particular; y esto es lo que sucedió con los pitagóricos.

¿Y qué hay acerca de la dimensión auténticamente religiosa de esta “secta”? Evidentemente, no existían dioses nuevos en la predicación de Pitágoras. Incluso, aunque se creyese que él mismo era Apolo Hiperbóreo, era un nombre de dios tradicional. Aún así la relación con lo sagrado era de especial importancia en la vida pitagórica. “La mayor parte” de las prescripciones “comprende los sacrificios... la muerte y el entierro”. “Cualquier cosa que describiesen acerca de la necesidad de hacer o no hacer algo apuntaba a lo divino”.⁹⁷ En este sentido, el pitagorismo fue una secta casi puritana en el seno de conjunto más general de la religión griega.

Akousmatikoi y Matematikoi

Representa una confirmación e, incluso, una sorpresa que en el movimiento pitagórico se iniciara una disputa sobre la autodefinition. Sólo existe un documento sobre este hecho, un texto copiado dos veces por Jámblico, deliberadamente alterado en una de sus versiones.⁹⁸ Esta es la que debió de haber sido la forma original. Hay argumentos que sugieren que el texto está basado nada menos que en la autoridad de Aristóteles:

«Existen dos formas de la filosofía itálica denominada pitagórica; porque había dos clases de personas ejerciéndola, los ‘acusmáticos’ y los ‘matemáticos’. De éstos, los ‘acusmáticos’ eran reconocidos como pitagóricos por los demás, pero ellos, en cambio, no reconocían a los matemáticos ya que argumentaban que su actividad no provenía de Pitágoras sino de Hípaso... Pero los pitagóricos que tra-

⁹⁴ Burkert, *Lore and Science*, pp. 136-47.

⁹⁵ La tradición sobre el hijo de Pitágoras Telauges parece ser totalmente apócrifa, aunque pre-helenística; vid. K. Von Fritz, “Telauges”, *PW VA* 1934 cols. 194-6; nunca aparece como un taumaturgo.

⁹⁶ Epaminondas a Lisis, Aristóxeno *Fr.* 18 = Jámblico, *VP* 250; Pitágoras a Ferécides, Diodoro 10.3.4; cf. Pablo, *I Cor.* 4. 15; Burkert, *Lore and Science*, pp. 179s.

⁹⁷ Jámblico, *VP* 85; 86.

⁹⁸ Jámblico, *Com. mat.* 25 pp. 76. 16-78.8; *VP* 81; 87-9; K. Von Fritz, *Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreern*, *SBAW* 1960. 11; Burkert, *Lore and Science*, pp. 192-208, esp. 195s. sobre Aristóteles; pp. 232s. sobre una posterior distinción entre pitagóricos “genuinos” y menos genuinos.

tan con *mathemata* admiten que los “acusmáticos” son pitagóricos, pero dicen que ellos mismos lo son aún mucho más y que sus afirmaciones son verdaderas. Dicen que el motivo de la distinción se produjo de la siguiente manera: Pitágoras llegó de Jonia y Samos en la época de la tiranía de Polícrates, cuando Italia estaba en su mejor momento, y los dirigentes de las ciudades entablaron amistad con él. Ahora bien, Pitágoras empleó términos sencillos para hablar con los hombres más viejos que, entre ellos, estaban atareados en asuntos políticos, porque resultaba difícil enseñarles por medio de las matemáticas y demostraciones científicas. Creyó que ellos no sacarían menos provecho si supieran qué hacer incluso sin una explicación razonada, al igual que los pacientes de un médico recuperan su salud incluso sin saber con antelación por qué tienen que cumplir sus prescripciones. Pero a los jóvenes con quienes se encontró, a aquellos que eran capaces de hacer algún esfuerzo para aprender, les enseñó mediante prueba científicas y las matemáticas. Por esto, ellos mismos dicen que de unos proceden los “matemáticos” y de los otros los “acusmáticos”.

Tenemos, entonces, dos grupos rivales dentro de la denominación común de *Pythagoreioi* que difieren sobre lo que realmente es el pitagorismo. Para los “acusmáticos” ser pitagórico significa una estricta observancia de las reglas y dichos de Pitágoras tal como fueron transmitidos en la tradición de la comunidad: “Ellos intentan preservar cualquier cosa que hubiese sido dicha por Pitágoras como un dogma divino... y de entre ellos consideran sobresaliente desde el punto de vista moral a quien haya poseído la mayor cantidad de *akousmata*”.⁹⁹ Los otros hablan de la verdad, de pruebas científicas y de matemáticas: racionalistas contra ritualistas. La postura adoptada por cada grupo contra el otro es complicada: los “acusmáticos” simplemente negaban la condición de pitagóricos de sus oponentes y disfrutaban de la historia del castigo divino de Hípano. Por su parte, los “matemáticos” no estaban en condiciones de refutar que el modo de vida de los “acusmáticos” no procedía legítimamente de las enseñanzas de Pitágoras; sin embargo, decían, hay “más” que esto, es decir que la generación más joven, con mucho tacto y paciencia, se sentía preparada para superar a los mayores. Pitágoras, dicen, encontró un método de pensamiento racional y, aunque no todo el mundo era capaz de seguirlo, aún así era el método más elevado; por esto ellos eran “incluso más” Pitagóricos. Esta designación puede aparecer, de repente, en la comparación: la inclusión de una clasificación se convierte en una gradación de la esencia. En un argumento defensivo adicional,¹⁰⁰ ellos aseguraban que Pitágoras había dado explicaciones racionales de todas sus prescripciones, aparentemente absurdas, pero que estas explicaciones se habían perdido en el curso de la transmisión: el modernismo intenta definirse a sí mismo como un redescubrimiento de los orígenes convirtiendo la reacción en degeneración.

No podemos asegurar exactamente cuando tuvo lugar este interesante debate. Se sugiere, probablemente, el final del siglo quinto a. C.. En el siglo cuarto, ambas ramas del pitagorismo prácticamente desaparecieron, mientras que en el campo de la literatura, gracias a los escritos de platónicos y de Aristóxeno, la victoria fue claramente para los “matemáticos”. Lo más valioso, por su imparcialidad, es el texto transmitido por Jámblico. Apenas es necesario comentar con más detalle las estrategias, bastante carac-

⁹⁹ Jámblico, *VP* 82.

¹⁰⁰ Jámblico, *VP* 87.

terísticas, adoptadas en esta confrontación sobre la autodefinition pitagórica. Es suficiente decir que, una vez más, el Pitagorismo se encuentra muy cerca de los rasgos comúnmente observados en la historia de las sectas e iglesias posteriores.

“¿de Grèce en Palestine?”

Llama la atención que la aparición de una secta religiosa en la Grecia arcaica tuviera lugar justo en el momento en que el judaísmo dio los pasos necesarios para llegar a la forma que ha persistido hasta hoy en día. Las correspondencias entre el pitagorismo y el judaísmo han sido observadas desde Aristóbulo¹⁰¹ y escritores posteriores tendieron a tratar una secta judía como la de los esenios como una especie de Pitagorismo.¹⁰² Las posibilidades de influencia mutua en el período helenístico han sido expresadas por Isidore Lévy.¹⁰³ Se puede añadir que existió un trasfondo común en el avivamiento de las tradiciones orientales con la irrupción del imperio Persa. Aún así, esto no nos llevará más allá de generalidades e hipótesis. El agradable relato, en Neantes,¹⁰⁴ de cómo Pitágoras fue instruido en Tiro por los Caldeos no es de gran ayuda.

El hecho es que en Grecia el pitagorismo fue un experimento único que fracasó y desapareció nuevamente, excepto como un vago ideal que pervivió en la literatura.¹⁰⁵ Evidentemente, fue el decisivo poder de las *polis* con su gran organización militar y política el que no toleraba las sectas, sino que apoyaba la exigencia de proporcionar el sistema de referencia primario para cualquier dicotomía del tipo ‘nosotros/ellos’. Y con la retórica y la filosofía asumiendo la dirección intelectual, la tendencia se orientaba hacia el universalismo y, en ningún caso, hacia el sectarismo. Un hombre griego, de la forma que lo veía Aristóteles, era mucho más *zoion politikon* que *homo religiosus*; su autodefinition normal sería, en círculos que iban en aumento, “yo soy (e.g.) un ateniense -soy griego- soy humano”. Significó un cambio fundamental que, más tarde, esta autodefinition como “un hombre” llegase a ser una señal de alienación más que de identidad y a necesitar una salvación trascendente en el seno de los cerrados horizontes de una secta o iglesia.

¹⁰¹ Clemente de Alejandría, *Strom.* 1.22.150.3; Cf. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, ET 1974, I; pp. 163-9.

¹⁰² F. Josco, *AJ* 15.371, seguido todavía por Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III 2, 1902, pp. 365-77. Una llamativa coincidencia verbal es *BJ* 2.137 y Timco *FGrH* 566 F 13, Festugière, *Études de philosophie grecque*, p.446.

¹⁰³ I. Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, 1927; *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*, 1965.

¹⁰⁴ Neantes, *FGrH* 84 F 29= Porfirio, *VP* 1.

¹⁰⁵ El renacimiento “neopitagórico” es heterogéneo (cf. Burkert “Hellenistische Pseudopythagorica”, p. 226-46); en la época de Cicerón se encuentra Nigidio Figulo, especialista en literatura oculta y núcleo de un conventículo; también Anaxilao de Larisa, un solitario *Pythagoreus et magus*. El período imperial vio a escritores filosóficos como Moderato de Gades y Nicómaco, pero también a escritores carismáticos de fama duradera, como Apolonio de Tiana y Alejandro de Abonutico. En este caso, el culto local, i.e., probablemente la clientela local, sobrevivió al fundador, aunque, aparentemente no desarrolló una organización sectaria.

ORFISMO EN EMPÉDOCLES*

CHRISTOPH RIEDWEG

De la brillante figura del filósofo siciliano de la naturaleza Empédocles ha emanado siempre una fuerte fascinación. Es suficiente con remitirse¹ a Lucrecio² o a los poemas sobre Empédocles de Hölderlin³ y del inglés Matthew Arnold.⁴ La fascinación se basa, además de en su misteriosa muerte⁵ y en su propia doctrina de la naturaleza, con el amor y la discordia como fuerzas motrices también, y probablemente no en último lugar, en la sensacional y, en el ámbito de las personas normales, explosiva imagen que este poeta filósofo traza de sí mismo al principio de sus *Purificaciones* (Καθαρμοί) (B 112 D/K).⁶

ὦ φίλοι, οἱ μέγα ἄστν κατὰ ξάνθοῦ Ἀκράγαντος
ναίετ' ἄν ἄκρα πόλεος, ἀγαθῶν μελεδήμονες

* Edición original: "Orphisches bei Empedokles", en *Antike und Abendland* XLI, 1995, pp. 34-59. Traducción castellana de Francesc Casadesús. El traductor agradece a los profesores Alberto Bernabé y Alejandro Casadesús sus sugerentes observaciones.

¹ Cf. en general para la influencia en la posteridad, Kranz W., *Empedokles -Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich 1949, 72ss.

² Cf. ahora Sedley D., "The Proems of Empedocles and Lucretius". GRBS 30 (1989) 269ss., quien, en mi opinión, sobrevalora la influencia de Empédocles, además, Edwards M. J. "Lucretius, Empedocles and Epicurean Polemics", A&A 35 (1989) 104ss y Wöhrle G., "Carmina divini pectoris oder *prodesse* und *delectare* bei Lukrez und Empedokles". W. S. 104 (1991) 119ss. (todos los artículos con indicaciones bibliográficas adicionales).

³ "Tod des Empedokles"; cf. Kranz W.; (n. 1). pp. 157ss. y Hölscher U., *Empedokles und Hölderlin*, Frankfurt am Main 1965.

⁴ *Empedocles on Etna* (poema dramático en dos actos, publicado anónimamente en 1852).

⁵ Cf. Kirk G. S.- Raven J. E. - Schofield M., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge 1983, 281 "la historia de su salto al cráter del Etna (Diog. L. VIII, 67-72, DK 31 A 1) es lo que siempre ha seducido a la imaginación".

⁶ *Katharmoi* fr. 1 Zuntz = fr. 100 Gallavotti = fr. 102 Wright = fr. 1 Inwood (la numeración divergente de Diels H. - Kranz W. de las ediciones modernas, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, será indicada, en adelante, solamente en los fragmentos de Empédocles particularmente importantes para nuestra cuestión). [Nota del traductor: los fragmentos de los filósofos presocráticos contenidos en esta obra estarán indicados con las siglas D/K y su número correspondiente].

<Ξείνων αἰδοῖοι λιμένες, κακότητος ἄπειροί,⁷
 χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητὸς
 πωλευμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος ὥσπερ ἔωικα,⁸
 ταινίαις τε περιστεπτός στέφασίν τε θαλείοις·
 <πᾶσι δὲ>⁹ τοῖς ἂν ἴκωμαι ἐς ἄστεα τηλεθάοντα
 ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξί σεβίζομαι· οἱ δ' ἐπὶ νούσων
 παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐήκεα βάξιν,
 δηρὸν¹⁰ δὴ χαλεπήσι πεπαρμένον· <ἀμφ' ὀδύνησιν>.¹¹

“Amigos, que habitáis la gran ciudad por encima del dorado Agrigento, sobre¹² la cima de la ciudadela, ocupados en nobles trabajos, <puertos llenos de respeto para los extranjeros,¹³ desconocedores del mal,>¹⁴ yo os saludo. Yo voy entre todos vosotros¹⁵ como un dios inmortal, ya no como mortal, honrado por todos como corresponde,¹⁶ coronado con lazos y guirnaldas de flores. Soy venerado <por todos>, hombres y mujeres, a cuyas florecientes ciudades llevo. Me siguen, incontables, y me preguntan, por

⁷ versum e Diod. XIII, 83, 1 ins. Sturz.

⁸ Codd.; ε[οικεν] AP.

⁹ suppl. Wilamowitz; τοῖσιν ἄμ' ἂν codd.; <πάσι δ' > ἄμ' <εὔτ' > (P2) ἂν Wright; τοῖσιν <δ' ἄλλα γ' > vel τοῖσιν <δ' ἂν ἄλλα γ' > Rösler.

¹⁰ Corr. Sylburg; σιδηρᾶν cod. Clem.

¹¹ Suppl. Bergk; <ἀμφὶ φόβοισιν> Gallavotti.

¹² De otra manera Rösler W. “Der Anfang der “Katharmoi” des Empedokles”. *Hermes* 111 (1983) 171 “hasta la ciudad hacia arriba” (en su opinión, Empédocles tiene aquí “a la vista la ciudad completa subiendo hacia la ciudadela” e invita no sólo a los amigos elegidos que habitaban en la acrópolis, sino a que cada habitante de Agrigento, se sintiese aludido”) (172). ¿El tratamiento de los φίλοι como ἀγαθῶν μελεδήμονες ἔργων no se refiere antes a una élite política? Cf. Píndaro *Ol. II*, 93 sobre Terón de Agrigento... τεκεῖν μὴ τιν' ἑκατόν γε ἔτεων πόλιν φίλους ἄνδρα μάλλον / εὐεργέταν πραπίσιν ἀφθονέστερον τε χέρα / Θήραιος.

¹³ Cf. De nuevo Píndaro *Ol. II*, 5 Θήραινα... / γεγωνητέον, ὅτι δίκαιον ξένων κτλ., además XII, 17.

¹⁴ Zuntz G., aboga contra la incorporación en nuestro fragmento de este verso transmitido por Diodoro XIII, 83, 1, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford 1971, 187ss. (Rösler [como n. 12] 172 n. 7 coincide con él. Sin embargo cf. Wright M. R. (ed.) *Empedocles: The Extant Fragments. Edited with an Introduction, Commentary, and Concordance*, New Haven-London 1981, 265s.

¹⁵ Dativo ético, cf. Wright (n. 14) 190, Wright (n. 14) 266. De otra manera Rösler (n. 12) 173, quien pone ὑμῖν junto a μέτα (ésta es, en su opinión la acentuación correcta)

¹⁶ La interpretación de ὥσπερ ἔωικα (Wright [n. 14] 266 la profiere a la *lectio facillior* del AP ε[οικεν] y traducida “it seems”) se discute: Reinhardt K., “Empedokles, Orphiker und Phisiker”, en Gadamer H. G. (ed.) *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* (WdF 9), Darmstadt 1968, 499ss. (Reinhardt K., *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung* [ed. por Becker C.], Göttingen 1960, 102ss. = CPh 45 [1950] 171s. y Zuntz (n. 14) 189s. entienden el sintagma imitando a Diels en el sentido de “como me corresponde”. Sin embargo, no hay paralelos reales para la utilización personal del verbo en este significado (secundario) -a diferencia del compuesto (Reinhardt, 499 remite a la *Illada* 9, 392 ὅς τις οἶ τ' ἐπέοικε). Cf. Rösler (n. 12) 174. La interpretación particular de Rösler “así, en cualquier caso, [la cursiva es mía] es el aspecto que yo ofrezco...” (172) se muestra, sin embargo, dudosa. En cambio, que ὥσπερ ἔωικα sería un “añadido relativo” para la autodescripción como θεὸς ἄμβροτος lo dice, entre otros B 113 D/K ἀλλά τί τοῖσδ' ἐπίκειμ' ὥσει μέγα χρῆμά τι πράσσων, εἰ θητῶν περιεῖμι πολυφθερῶν ἀνθρώπων (Rösler, 175 considera este fragmento “irritante”). La oración subordinada ὥσπερ ἔωικα sirve, en mi opinión, mucho más para la confirmación de la afirmación precedente μετὰ πᾶσι τετιμένος (“como se ve”, “evidente”; cf., entre otros, Sof. *El. 516* ἀνειμένη μὲν, ὡς ἔοικας, αὐ στρέφῃ. Quizá se alude con ello a la situación concreta, desconocida para nosotros, al marco solemne de la recitación

dónde va el camino del beneficio, mientras unos están necesitados de oráculos, otros, afligidos por todo tipo de enfermedades, intentan oír una palabra curativa, atravesados desde hace mucho tiempo por terribles <dolores>.”

Una curioso atuendo -una actitud que parece que conviene más a Bhagwan, Uriella¹⁷ y a otros curanderos y líderes de sectas tanto modernos como antiguos, que a uno de los de los representantes decisivos de la filosofía de la naturaleza de la antigua Grecia, a la cual se le atribuye,¹⁸ a veces de manera simplificadora, el paso del mito al logos.

De hecho, en Empédocles, las tradiciones religiosas y la explicación del mundo racional y, por así decirlo, científica han contraído una conexión¹⁹ particularmente estrecha y, en parte para nosotros, sorprendente y atractiva. Además, el origen geográfico -Empédocles procedía, como todo el mundo sabe, de Agrigento, en Sicilia- debería haber desempeñado un papel importante. Es significativo que Píndaro en la segunda Oda olímpica, que él compuso para una victoria de Terón, el tirano de Agrigento, en una carrera de carros, exprese pensamientos sobre la vida después de la muerte que, como Hugh Lloyd-Jones desde hace pocos años ha mostrado de nuevo, son de claro cuño órfico.²⁰ La oda fue recitada en el año 476 a.c. Evidentemente ya habían arraigado²¹ en su ciudad

¹⁷ Espiritista suiza y directora de la secta “Fiat Lux” (su verdadero nombre: Erika Bertschinger), la cual afirma de sí misma que es una portavoz de Dios y que dirige en Schwellbrunn una práctica de médium de medicina natural. (Cf. NZZ 251, 26.10.92, 11; NZZ emisión televisiva 14, 19.1.94, 5 y 63, 17.3.94, 11; además Mainzer AZ 28.1.94, 5; sobre su poder han informado con frecuencia programas de la televisión alemana y suiza.

¹⁸ Cf. El título del famoso libro de Nestle W, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940. Además, por ejemplo, Kirk-Raven-Schofield (n. 5) 73. En relación con Empédocles, Gallavotti C. (ed.) *Empedocle, Poema fisico e lustrale*, Verona 1975, IX etc. Vid. también, en general, Gemelli Marciano en: Grünwald M. (ed.), *Die Anfänge der abendländischen Philosophie. Fragmente der Vorsokratiker*. Traducido y comentado por Grünwald M.. Con una introducción de Gemelli Marciano, M. Laura, Zürich-München 1991, 7s.: “Si bien hoy en día se tiende a revisar la aguda separación entre Mito y Logos, que se desprende de un punto de vista de la historia de la filosofía forzado por Hegel, esta bipartición, sin embargo, permanece en la actualidad invariable con la consideración de los presocráticos en el fondo. Se confirma, en parte, por la apariencia, aunque muestra numerosos tonos intermedios, cuando se los analiza seriamente con la ayuda de los testimonios directos de los primeros filósofos presocráticos y se los confronta al juicio de los autores que han vivido de más cerca esta época, al de Platón y Aristóteles.

¹⁹ Cf., entre otros, Becker O. *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken* (Hermes Einzelschriften 4), Berlin 1937, 147: “El poder constructivo de la cosmovisión empedoclea se funda en una curiosa unificación interna del modo de pensar mítico con una aguda observación científica”; Nestle (n. 18) 113; Lloyd G. E. R. *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge 1979, 33 ss.

²⁰ Lloyd-Jones H., “Pindar and the Afterlife”, en *Greek Epic, Lyric and Tragedy, The Academic Papers of Sir H. Lloyd-Jones*, Oxford 1990, 80ss. (=Entr. Fond. Hardt 17 [1985] 245-83 más Addendum de 1989); cf. ya, entre otros, Farnell L. R., *The Works of Pindar. Translated, with Literary and Critical Commentaries*. Vol. I Translation in Rhythmical Prose with Literary Comments, London 1930, 15. También Schadewaldt W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen* (Tübinger Vorlesungen Band 1), Frankfurt am Main 1978, 435 etc.

²¹ Cf. ya Bignone E., *Empedocle. Studio Critico: Traduzione, commento delle testimonianze e dei frammenti* (Studia philologica 1), Rom 1916 (Reimp. 1963); Cornford F. M., *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, New York 1957 (= Cambridge 1911), 288s. Del mismo autor “Mystery Religions and Pre-socratic Philosophy”. *CAH* 4 (1953) 566; Jaeger W., *The Theology of the Early Greek Philosophers* (The Gifford Lectures 1936), Oxford 1947, 132 (= *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953 [1964], 151s.) etc.

paterna representaciones órficas, todo lo más tarde en la juventud de Empédocles,²² nacido alrededor del año 495 a.c.

Se ha supuesto,²³ desde hace mucho tiempo, que las diferentes enseñanzas de los órficos no le eran extrañas a este presocrático, sino que, al contrario, marcaron su pensamiento, al menos en parte. Si, en lo que sigue, se debe plantear de nuevo con la debida cautela esta cuestión, muy delicada, sin duda, en vista no sólo de la tradición fragmentaria empedoclea, sino también de la poesía órfica, tal atrevimiento parece justificado, ante todo, porque nuestro conocimiento sobre el orfismo en las últimas décadas se ha ampliado considerablemente gracias descubrimientos sensacionales. Así, gracias al Papiro de Derveni,²⁴ hoy puede darse por más seguro que en los tiempos de Otto Kern y Walter Kranz que, alrededor del año 500 a.C., ya estaba en circulación una teogonía órfica.²⁵ Los "graffiti" de las laminillas de hueso del siglo V a.C. procedentes de Olbia en el Mar Negro, publicados por primera vez en 1978, demuestran, además, no sólo la existencia de órficos en la primera época clásica (para sorpresa de muchos, se puede leer la palabra "Orphikoi" en una de las laminillas); las laminillas permiten también, ante todo, reconocer²⁶ inequívocamente la correspondencia interna del orfismo y de las ini-

²² Los datos biográficos exactos no son conocidos. La discusión de los testimonios de Wright (n. 14) 3ss. lleva a la conclusión de que "las fechas de la vida de Empédocles son, aproximadamente, 494-434 a. C.". Igualmente Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965, 128; cf. también Kirk-Raven - Schofield (n. 5) 281; Inwood B. (ed.) *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction* (Phoenix Suppl. 29), Toronto-Buffalo-London 1992, 6ss. etc.

²³ Cf. particularmente Kern O., "Empedokles und die Orphiker". *AGPH* 1 (1888) 498ss. y Rathmann W. *Quaestiones Pythagoraeae Orphicae Empedocleae*. Diss. Phil., Halle 1933, cuyos trabajos, por cierto, no están libres de exageraciones; además Kranz W., "Vorsokratisches III: Die Katharmoi und die Physika des Empedokles" Del mismo autor: *Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken*. Kleine Schriften (ed. por E. Vogt), Heidelberg 1967, 106ss. (=Hermes 70 [1935] 111ss.); también del mismo autor (n. 1) p. 28s.; Nestle W., *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Stuttgart 1948 (Reimp. Aalen 1968), 153ss.; Guthrie W. K. C., *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London 1952, 231s.; Armstrong A. H. *An Introduction to Ancient Philosophy*, London 1957, 15: "Empedocles of Acragas is a magnificent figure in the full Orphic tradition of South Italy and Sicily"; Guthrie (n. 22) 245 "Empedocles... is in the Orphic ambience" etc.

²⁴ Aunque descubierto ya en 1962, este papiro todavía no ha sido editado científicamente (Una edición no autorizada y provisional en *ZPE* 47, 1982 1*-12*).

²⁵ Cf. Entre otros Burkert W., *Orphism and Bacchic Mysteries: New Evidence and Old Problems of Interpretation* (Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, Protocol of the Twenty-Eighth Colloquy), Berkeley, 1977, 2s. y del mismo autor (n. 26) 31; West M. L., *The Orphic Poems*, Oxford 1983, 108.

²⁶ En las tres laminillas está grabado el nombre de Dioniso abreviadamente; cf. Burkert W., "Neue Funde zur Orphik". *Informationen zum Altsprachlichen Unterricht* 2,2 (1980) 36s., West M. L., "The Orphics of Olbia" *ZPE* 45 (1982) 17ss, del mismo autor (n. 25) 17s. y ahora, sobre todo, Vinogradov J. G., "Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia", en Borgeaud Ph. (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* (Recherches et Rencontres 3), Genf 1991, 77ss, además, Bottini A., *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche* (Biblioteca di archeologia 17), Mailand 1992, 151ss. y Zhmud L. "Orphism und Graffiti from Olbia". *Hermes* 120 (1992) 159ss. (aquí también para la variante 'Orphikoi').

ciaciones báquico-dionisíacas²⁷ discutida durante largo tiempo y negada muy especialmente por Wilamowitz.²⁸ Por otra parte, sobre el significado y el contenido espiritual de tales rituales báquicos, las famosas laminillas de oro, de las cuales se han encontrado en

²⁷ La estrecha relación de Orfeo con Dioniso y los rituales báquicos se deduce en si misma con suficiente claridad de distintos testimonios antiguos, conocidos desde hace tiempo, pero no sistemáticamente considerados. 1) Orfeo-Dioniso/Baco en general: Esq. Bassar. TrGF 3, p. 138 Radt (=Ps.-Eratóstenes Catast. 24 = OF test. 113 διὰ δὲ τὴν γυναῖκα εἰς Ἄιδου καταβάς καὶ ἰδὼν τὰ ἐκεῖ οἶα ἦν, τὸν μὲν Διόνυσον οὐκετι ἐτίμα (sc. Orfeo) ὑφ' οὗ ἦν δεδοξασμένος κτλ. (sobre esto West M. L., "Tragica VI". BICS 30, 1983, 66ss.); Paus. 9, 30, 9 (=OF test. 129) (en relación con τὸ τοῦ Ὀρφέως μῆμα se promulgó a los habitantes de Lebetra παρά τοῦ Διόνυσου μάντευμα ἐκ Θράκης); Aristides Or. 41, 2 τοὺς μὲν οὖν τελέους ἕμνους τε καὶ λόγους περὶ Διόνυσου Ὀρφεὶ καὶ Μουσαίῳ παρῶμεν κτλ.; 2) Orfeo/ rituales órficos-iniciaciones báquicas: Plat. Rep. 364e3ss. (=OF test. 90) (infra en la n. 32; en verdad, las τελεταὶ no están descritas aquí más de cerca, aunque la coincidencia con Phdr. 244d5ss. (abajo n. 38) muestra que se tiene que tratar de rituales dionisíacos); Damageto Epigr. II (AP VII, 9), 5 (=OF test. 126) (Orfeo) ὅς ποτε καὶ τελετὰς μυστηρίδας εὗρετο Βάκχου, Diodoro I, 23, 2 (= OF test. 95). Ὀρφέα γάρ εἰς Αἴγυπτον (sc. φασί) παραβαλόντα καὶ μετασχόντα τῆς τελετῆς καὶ τῶν Διονυσιακῶν μυστηρίων μεταλαβεῖν κτλ.; el mismo autor I, 96, 4 (=OF test. 96) Ὀρφέα μὲν γάρ πᾶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλείστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν Ἄιδου μυθοποιῶν παρ' Αἰγυπτίων ἀπενέγκασθαι. τὴν μὲν γάρ Ὀσίριδος τελετὴν τῆ Διόνυσου τὴν αὐτὴν εἶναι κτλ.; del mismo autor III, 65, 6 (= OF test. 23) (Orfeo aprendió las iniciaciones mistéricas dionisíacas de su padre y cambió πολλά τῶν ἐν τοῖς ὄργιους) διὸ καὶ τὰς ὑπὸ Διόνυσου γενομένας τελετὰς Ὀρφικὰς προσαγορευθῆναι; del mismo autor V, 75, 4 τοῦτον δὲ τὸν θεὸν (sc. Διόνυσον) γεγονέναι φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης κατὰ τὴν Κρήτην, ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ πῶν Τιτάνων; Cic. ND III, 58 (=OF test. 94) *quartum*. (sc. *Dionysum habemus*) *love et Luna, cui sacra Orphica putantur confici*; Estrabón 10, 3, 23 τὸ φιλοτέχνον... τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικὰς; Ovid. Met. 11, 68 *amissoque dolens* (sc. Lyaeus) *sacrorum vatē suorum* (cf. también 92s.); Apolodoro Bibl. I, 15 (= OF test. 94) εὗρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διόνυσου μυστήρια; Pomponio Mela 2, 17 *montes...Haemon et Rhodopen et Orbelon, sacris Liberi patris et coetu Maenadum, Orpheo primum* iniciante, *celebratos*; Plut. Alex. 2 (= OF test. 206) αἱ τῆδε γυναῖκες ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς οὔσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς κτλ.; Lact. Div. Inst. I, 22, 15 (= OF test. 99) *Sacra Liberi patris primum Orpheus induxit in Graecia primusque celebravit in monte Boeotiae Thebis ubi Liber natus est proximo*; Teodoro Gr. aff. cur. I, 114 (=OF test. 100) (Isis y los misterios de Osiris) ταῦτα ἐκ τῆς Αἰγύπτου τὰ ὄργια μαθὼν ὁ Ὀδρύσης Ὀρφεὺς εἰς τὴν Ἑλλάδα μετήνεγκε καὶ τὴν τῶν Διονυσίων ἑορτὴν διεσκεύασεν; Hdt. II, 81, 2 (= OF test. 216) en la versión más larga (infra n. 62); cf también Eur. Hip. (= OF test. 213) Ὀρφέα τ' ἀνακτ' ἔχων / βράκχευε κτλ.; Luciano Adv. Indoct. 11 (=OF test. 118) κάκεινους (sc. τοὺς Λεσβίους φασί) ἀνελομένους τὴν μὲν κεφαλὴν (sc. Ὀρφέως) καταθάψαι ἵνα περὶ τὸν Βακχεῖον αὐτοῖς ἔσται; 3) Orfeo-teletai; no descritas con más detalle: Ar. Ra. 1032 (=OF test. 90) Ὀρφεὺς μὲν γάρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε κτλ.; Ps. Eur. Rhos. 943 (=F test. 91) μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς, ἔδειξεν Ὀρφεὺς; Pl. Protag. 316d7 (=OF test. 92) (ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημί μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειρομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβούμενους το ἐπαχθεῖς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποιήσιν, οἷον Ὀμηρὸν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην) τοὺς δὲ τελετὰς τε καὶ χρησιμῶδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον; Diodoro IV, 25, 3 (=OF test. 97) κάκει (sc. en Egipto) πολλά προσπειμαθῶν μέγιστος ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων ἐν τε ταῖς θεολογίαις καὶ ταῖς τελεταῖς καὶ ποιήμασι καὶ μελωδίαις Paus. 9, 30, 4 (= OF test. 93) Ὀρφεὶ δὲ τῷ Θρακί πεποιήται μὲν παρεστῶσα αὐτῷ Τελετῆ... ὁ δὲ Ὀρφεὺς ἑμοὶ δοκεῖν ὑπερέβαλετο ἐπὶ τὸν κόσμον τοὺς πρὸ αὐτοῦ καὶ ἐπὶ μέγα ἦλθεν ἰσχύος οἷα πιστευόμενος εὐρηκέναι τελετὰ θεῶν καὶ ἔργων ἀνοσίων καθαρῶν ἰσῶν τε ἰάματα καὶ ἀποτροπὰς μηνιμάτων θεῶν; Eus. PE I, 6, 4 (=OF test. 98) y X 4, 4 (= OF test. 99 a).

²⁸ Wilamowitz-Moellendorf U. v. *Der Glaube der Hellenen* II, Berlin 1932 "Orfeo no tiene nada que ver con ellos (sc. los misterios dionisíacos; cf. también p. 199 "¿Sabe alguien algo de los misterios órficos? Los modcos hablan demasiado de órficos".

el año 1985 dos ejemplares más en Pelina, Tesalia,²⁹ ofrecen, nuevas explicaciones.³⁰ En resumen, las condiciones, para poder evaluar la influencia del orfismo en Empédocles, son hoy en día, en cualquier caso, decididamente más favorables que hace unos pocos años.

Para facilitar la visión de conjunto, hay que observar primero que la siguiente exposición se ha dividido en dos partes. La primera, debe dedicarse, en conexión, en parte, con antiguos trabajos, a los aspectos de contenido comunes con el orfismo, mientras que en el centro de la segunda parte existe un ayuda formal: hasta ahora apenas se han observado indicios de que Empédocles, en la forma literaria de su poesía sobre la naturaleza, haya tomado como ejemplo los *logoi* místéricos órficos.

Lo primero que hay que intentar es situar la apariencia de Empédocles como un tipo de gurú, por la cual hemos empezado (B 112 D.-K.), en el entorno socio-cultural de su época. Para ello, hay que referirse a las notables similitudes con la descripción de Platón de sacerdotes errantes órficos.³¹ Estas similitudes están mencionadas en el segundo libro de la *Republica* (364b5 ss.) como ejemplo de la opinión popular, criticada por Platón, según la cual un comportamiento injusto es más útil y provechoso que uno justo y que, incluso, los dioses asignan desgracias y una vida miserable a muchos hombres buenos y, sin embargo, conceden felicidad y riquezas a los malos.

ἀγύρται δὲ καὶ μάντιες ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμεις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς, εἴτε τι ἀδικημάτων γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ εὐδαιμονίας· ἐὰν δὲ τίνα ἐχθρὸν πημῆμαι ἐθέλη, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδικῶ βλάψει,³²

²⁹ Publicada por Tsantsanoglou K.-Parassoglou G. M. "Two Gold Lamellae from Thessaly". *Hellenika* (Tesalónica) 38 (1987) 3ss.; cf. respecto a este tema, entre otros, Lloyd-Jones (n. 20) 105ss.; Segal Ch., "Dionysus and the Gold tablets from Pelinna". *GRBS* 31(1990) 441ss.; Graf F., "Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pélinna". En Borgeaud Ph. (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* (Recherches et Rencontres 3), Genève 1991, 87ss. y el mismo autor (n. 51) 239ss.

³⁰ Que las laminillas de oro no son pitagóricas, como ya intentó demostrar Zuntz, (n. 14) (cf. 343. 385. 392s.), sino que están en relación con rituales báquico-dionisiacos, se dedujo claramente de las laminillas de Hiponion publicadas en 1974 (V. 16 μύσται καὶ βάκχοι cf. Burkert [n. 26] 35) y ha sido ahora confirmado de nuevo gracias a las laminillas de Pelina (cf. V. 2 εἰπεῖν Φερσεφόνας ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε). Según se dice, se han descubierto, entre tanto nuevas laminillas en Lesbos (cf. AR 35 [1988/9] 93) y en Feras.

³¹ La relación fue sugerida por Kern (n. 23) 505 "¿y el charlatán y taumaturgo siciliano que elogia tan de buen grado sus destrezas no nos produce la misma impresión que la que él, Orfeo, Musco y otros hijos de los dioses han ejercido en Platón?. Él no sólo se ha inspirado en los poemas de los órficos, sino que también se ha adherido, en los aspectos formales de su vida, a las prácticas de ésta secta, como la prohibición de comer carne y cosas parecidas que se ha transmitido directamente de él", cf., además, Rathmann (n. 23) 94; Kranz (n. 23) 108s. y del mismo autor (n. 1) 28. 36; Guthrie (n. 23) 231 "There was much in him of the *Orphoetelestes*"; Rösler (n. 12 179.- Burkert (n. 35) 6 y del mismo autor (n. 40) 35s. renuncia a una comparación directa con un sacerdote ambulante; él enumera a Empédocles junto con Taletas y Epiménides de Creta exclusivamente como ejemplo de un practicante particular, de un vagabundo carismático. La interpretación difundida antes de Empédocles como un chamán (entre otros Dodds E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles-London 1951, 145s.; Burkert W., "GOHS Zum griechischen Schamanismus". *Hermes* 105 [1962] 48), con razón, ya no se sostiene"; Kahn Ch. H. ya fue crítico, "Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul". *AGPh* 42 (1960) 30ss; sobre la problemática del concepto "chamanismo" en relación con la religión griega en general cf., entre otros, Bremmer J. N. *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, 48 con n. 45 y Zhmud (n. 26) 165s.

³² ADM; βλάψη F; βλάψειν scr. Mon.

ἐπαγωγᾶς τισιν καὶ καταδέσμοις τοὺς θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντες σφισιν ὑπηρετεῖν... (e3) βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐγγόνων, ὡς φασί, καθ' ἃς θηηπόλοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ιδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσι δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

“Sacerdotes mendicantes y adivinos se dirigen a las puertas de los ricos y les hacen creer que ellos tienen la capacidad, conseguida de los dioses por medio de sacrificios y conjuros,³³ de curar con diversión y fiestas cualquier tipo de injusticia que haya cometido uno mismo o un antepasado; y si alguien quiere perjudicar a un enemigo, con una pequeña remuneración, le harán daño, sea justo o injusto, por medio de ciertos encantamientos y nudos mágicos, persuadiendo de que los dioses, como ellos afirman, están a su servicio... (e3) presentan un montón de libros de Museo y de Orfeo (descendientes de la luna y de las Musas, como ellos dicen) según los cuales llevan a cabo sacrificios. No sólo convencen a particulares, sino también a ciudades enteras de que existen liberaciones y purificaciones de las injusticias por medio de sacrificios y juegos placenteros, no sólo para los que aún viven, sino también para los muertos. A éstas las denominan iniciaciones. Nos liberan de la desgracia en el más allá. Sin embargo, le espera lo peor a quien no haga sacrificios [sc. dicen ellos]”.

Prescindiendo del matiz negativo de la descripción platónica³⁴ motivado por el contexto, no se pueden ignorar las numerosas coincidencias fenomenológicas con el propio autorretrato de Empédocles. Como los Ὀρφεοτελεσταί, los sacerdotes órficos,³⁵ Empédocles vaga de ciudad en ciudad: B 112,5 D.-K. πωλεῦμαι;³⁶ 7 <πᾶσι δὲ> τοῖς ἄνθρωποις ἐς ἄσπετα... - según Platón los sacerdotes órficos convencen οὐ μόνον ιδιώτας

³³ Que θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς pertenece a ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ Θεῶν ποριζομένη y no a ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν (cf. Burkert [n. 26] 27 es claro por el contexto: Platón se vuelve contra la idea de que los hombres, en cierto modo, tuviesen un poder de seducción mágico sobre los dioses y que pudiesen abusar de ellos para sus fines, cf. d3 οἱ δὲ τῆς τῶν θεῶν ὑπ' ἀνθρώπων παραγωγῆς τὸν Ὀμηρον μαρτυροῦνται, ὅτι καὶ ἐκεῖνος εἶπεν (II, 9, 497) "...στρεπτοὶ δὲ τε καὶ θεοὶ αὐτοὶ, / καὶ τοὺς μὲν θυσίαισιν καὶ εὐχολαῖς ἀγαναίσιν / λοιβῆ τε κνίσῃ τε παρατρῶπῶσ' ἀνθρώποι / λισσόμενοι, ὅτε κέν τι" ὑπερβῆη καὶ ἀμάρτη", además 365e3 οἱ δὲ αὐτοὶ οὗτοι (sc. los poetas) λέγουσιν ὡς εἰσὶν οἱοὶ θυσίαις τε καὶ εὐχολαῖς ἀγανῆσιν καὶ ἀναθήμασιν παράγεσθαι ἀναπειθόμενοι. En 364c3ss., ἐπαγωγᾶς τισιν καὶ καταδέσμοις difícilmente podría ser atraído hacia βλάβει (así Adam J. [ed.], *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*. Volume I, Cambridge 1963, 81), sino mucho más hacia τοὺς Θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντες σφισιν ὑπηρετεῖν.

³⁴ Una actitud más positiva respecto a los rituales órfico-báquicos se manifiesta en *Phdr.* 244d/e (vid. infra n. 38).

³⁵ La palabra está testimoniada tres veces en la literatura conservada: Teofrast. *Car.* 16, 2 (=OF test. 207); Filodemo *Poem.* fr. 41 Hausrath (=OF test. 208); Plut. *Apophthegm.* Lac. 224c (= OF test. 203); cf. además Achill. Tat. *Intr. In Arat. Phaen.* 6, p. 37 Maass (OF 70 p. 150) οἱ τὰ Ὀρφικά τελοῦντες y el Pap. Der. Col XVI, 3s. *ZPE* con las observaciones de Burkert W., "Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans", en Meyer B. F. - Sanders E. P. (eds.) *Jewish and Christian Self-Definition III: Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London 1982, 5 y 10. El término no es utilizado por Platón en el pasaje citado; la relación con Orfeo, está, sin embargo, dada por 364e3 βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως κτλ.; cf. también Burkert., 4.

³⁶ εὐχολαῖς κτλ.; cf. también Burkert., 4.

³⁶ εὐχολαῖς κτλ.; cf. también Burkert., 4.

ἀλλὰ καὶ πόλεις³⁷ de sus capacidades. Cuando Empédocles describe estas ciudades como “exuberantes”, recuerda la afirmación de Platón de que los sacerdotes mendicantes y los adivinos se dirigían a las puertas de los “ricos”. Además, los adeptos de Empédocles exigen, de un lado, oráculos (10 οἱ μαντοσυνέων κεχρημένοι -Platón habla de ἀγύρται δὲ καὶ μάντις), de otro, “una palabra curativa” de las enfermedades (10 ἐπὶ νόσων παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐηκέα βάξιν). En la República se habla también de curaciones: los sacerdotes errantes prometen curación (πεῖθουσιν ὡς ἔστι παρά σφίσι δύναμις... ἀκεῖσθαι), en el caso de que una persona o sus antepasados hayan cometido una injusticia.

Una injusticia pasada y no reparada de tal tipo suele, según el *Fedro* de Platón, manifestarse en ciertas familias en forma de “enfermedades y suplicios terribles” (244d5s.9);. Las maldiciones de este tipo, así se dice, se podrían curar por medio de “purificaciones e iniciaciones” (καθαρμοὶ τε καὶ τελεταί), tanto para el presente, como para después de la muerte³⁸ Que Platón piensa en iniciaciones órfico-báquicas,³⁹ lo demuestra la coincidencia casi literal de este pasaje del *Fedro* con el de la *Republica*: de acuerdo con R.364e5 ss., los sacerdotes de las iniciaciones prometen “liberaciones y purificaciones de la injusticia” (λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων) para este mundo y en el más allá.⁴⁰ Ciertamente, no es ninguna casualidad que la obra, en cuya introducción el mismo Empédocles se describe como un tipo de Ὀρφεοτελεστής errante,⁴¹ se titule “*Purificaciones*” (καθαρμοί).⁴²

³⁷ Cf. también R. 366 a7s. (infra n. 40).

³⁸ ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γεινῶν ἦν (Hermann, ἡ codd.), μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν ἠῆρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχὰς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρισμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσειν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχοιμένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὐρομένη (para este pasaje, Burkert [n. 35]; cf. también Paus. 9, 30, 4 (supra n. 27)).

³⁹ Las τελεταί fueron descritas como dionisiacas en el diálogo por *Phdr.* 265b3 Διουπόσου δὲ τελεστικήν (sc. μανίαν θέντες); cf. también del autor, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (UaLG 26), Berlin-New York 1987, 35s.

⁴⁰ Cf. también 366 a4 “Ἄλλὰ γὰρ ἐν Ἰουδοῦ δίκην δώσομεν ὧν ἂν ἐνθάδε ἀδικήσωμεν, ἢ αὐτοὶ ἢ παῖδες παίδων.” Ἄλλ', ὦ φίλε, φήσει λογιζόμενος, αἱ τελεταὶ αὐτὰ μέγα δύνανται καὶ οἱ λύσιοι θεοί, ὡς αἱ μέγιστα πόλεις λέγουσιν καὶ οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν γεινόμενοι, οἱ ταῦτα οὕτως ἔχειν μνηνοῦσι; para la esperanza en el más allá para los iniciados órfico-báquicos cf. además, las laminillas de oro y Pfundaro fr. 133 Sn.-M (infra n. 65) y también Platón *Phd.* 69c3ss (=OF 5); Plut. *Apophthegm. Lac.* 224c (=OF test. 203)... Φίλιππον τὸν Ὀρφεοτελεστήν... λέγοντα... ὅτι οἱ παρ' αὐτῷ μνηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι Pindar fr. 131^a Sn.-M ἄλβιοι δ' ἄπαντες αἴσα λυσιπόνων τελετῶν ποῖρα referirse, sin embargo, a iniciaciones órfico-báquicas (cf. también Burkert W. *Antike Mysterien, Funktionen und Gehalt*, München 1990, 122, n. 130).

⁴¹ En correspondencia con Beloch K. J. *Griechische Geschichte II*, 1, Strassburg 1914, 238 Kern O. (ed.) *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922, 53 (=OF test. 181) supone, mencionando a Aten. *Deimn.* I, 3c (31 A 11d.-K) que el abuelo de Empédocles era Ὀρφεοτελεστής (que Atenco lo describa como Πυθαγορικός, no se opone, en sí, a tal interpretación; sin embargo, las fronteras entre orfismo y pitagorismo son, con frecuencia, fluctuantes, cf. infra n. 62). Si la conjetura fuese acertada, entonces se confirmaría en Empédocles lo que Burkert (n. 26) 40s (cf. del mismo autor [n. 40] 37s y del mismo autor *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge/Mass.- London 1992, 41ss) ha destacado, en general, como indicio del sacerdote ambulante carismático: la tradición familiar en la transmisión de lo sagrado. Desde luego, no hay que excluir, que en Ateno exista una confusión entre el abuelo y el filósofo (D. I., VIII, 53 = 31 A 1 D.-K).

⁴² Para este título, cuya autenticidad ha sido puesta en duda entre otros por Gallavotti (n. 18) xviii s. y Wright (n. 14) 85s. (en mi opinión sin argumentos concluyentes; los testimonios antiguos ahora en Mansfeld

En un punto Empédocles sobrepasa claramente lo dicho en la *Republica*. Los sacerdotes mendicantes y los adivinos reivindican para sí, según Platón, un dominio mágico directo sobre la divinidad.⁴³ Sin embargo, la frontera entre lo humano y lo divino permanece, básicamente, protegida. En Empédocles sucede de otro modo: él propone, al menos contemplada aisladamente, la inaudita afirmación,⁴⁴ de vagar como un “dios inmortal”, θεὸς ἄμβροτος y nunca más como un mortal.⁴⁵ ¿Como hay que entender esto? ¿Aparece en este punto la *hybris* del investigador de la naturaleza, que cree adivinar el funcionamiento y construcción del Cosmos y por eso se cree divino? Una tal interpretación, evocada entre otros por Hölderlin,⁴⁶ tiene poca verosimilitud. Por una parte, hay que pensar que precisamente en el seno de la doctrina de la naturaleza de Empédocles la separación entre mortales e inmortales es, al fin y al cabo, permeable⁴⁷. Por otra, no se debe descuidar con esta afirmación el fuertemente marcado contexto religioso y órfico del fragmento. Como se desprende de modo particularmente claro de las famosas laminillas de oro mencionadas al principio,⁴⁸ las iniciaciones órfico-dionisíacas proporcionaban a los “báquicos” e “iniciados” la certeza de que los hombres mortales llegarán a ser dioses algún día. En una de las laminillas encontradas en Turios, en el sur de Italia, se habla a los muertos de la siguiente manera (A 4,3 Zuntz): “¡Alégrate! A ti te ha ocurrido algo que nunca antes te había sucedido: has pasado de ser un hombre a ser un dios” (χαίρε παθῶν τὸ πάθημα τὸ δ’ οὐπὲν πρόσθε ἐπεπόνθεις· θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου de forma similar se dice en A 1,8 Zuntz (igualmente de Turios): “Bienaventurado, tú serás un dios en vez de un mortal” (ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ’ ἔσῃ ἀντὶ βροτοῦ).⁴⁹

J., “A Lost Manuscript of Empedocles *Kaiharmoni*”. *Mnemosyne* 47 [1994] 79), cf. Guthrie (n. 22) 244s. y en general Parker R. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, 299ss. También Museo pudo haber escrito καθαρμοί según Filócoro *FGrHist* 328 F 208 (= 2 A 6 D/K); cf., además, Epiménides 3 A 2s D.-K (Einomao fr. 11 C Hammerstaedt = Eus. *PE* V, 31, 3 menciona Ὀρφικούς τινας ἢ Ἐπιμενιδείου καθαρισμούς; Ps. Pyth. *Carmen aureum* 67s. ἀλλ’ εἴργου βρωτῶν ὧν εἵπομεν ἐν τε Καθαρμοῖς / ἔν τε Δύσει ψυχῆς κτλ.; Sedley (n. 1) 273.

⁴³ 364b7 δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπιφαῖς κτλ. y c3 ἐπαγωγῆς πσιον καὶ καταδέσμοις τοὺς θεούς, ὧ φασι, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν (cf. supra n. 33).

⁴⁴ Timeo *FGrHist* 566 F 2 (=D.L. VIII, 66 = A 1 D/K) describió por esto a Empédocles como ἀλαζόνα καὶ φίλαυτον (cf. también S. E *Adv. Math.* I, 302).

⁴⁵ No está relativizada por el añadido ὡσπερ ἔοικα, cf. supra n. 16. El intento de van Gronigen B. de interpretar la afirmación como irónica, es equivocado (cf. también infra n. 112), “Le Fragment 111 d’Empedocle”. *C&M* 17 (1956) 50ss. (cf. también Ben N. van der, *The Proem of Empedocles’ Peri Physios. Towards a New Edition of All the Fragments*, Amsterdam 1975, 22ss; en contra, Panagiotou S., “Empedocles on His Own Divinity”. *Mnemosyne* 36 [1983] 276ss.

⁴⁶ “Tod des Empedokles”, primera edición, entre otros, 366 (p. 17 der Grossen Stuttgarter Ausg. = p. 240 Kranz [n. 1] “Es war des Mannes Stimme, der sich mehr /Denn Sterbliche gerühmt, weil ihn zu viel / Beglückt die gütige Natur” etc.; cf. también Kranz (n. 1) 172ss; Hölscher (n. 3) 34ss; Schadewaldt (n. 20) 439.

⁴⁷ Cf. B 35, 14 D/K αἶψα δὲ θνήτ’ ἐφύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ’ εἶναι κτλ.; de forma no diferente que árboles, hombres y mujeres, animales, aves y peces, los dioses, θεοὶ δολιχαίωνες τιμῆσι φέριστοι, han nacido y cuentan entre los θνητῶν (B 21, 9ss D/K; cf. B 23, 6ss D/K) Para la transición mortal-inmortal cf. B 146 s. D/K (supra).

⁴⁸ Cf. además, para la esperanza órfico-báquica en el más allá, también n. 40.

⁴⁹ Cf. también el verso 1 de las laminillas de Pelina νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου. τρισόλβιε. ἄματι τῷδε. Filóstrato utiliza casi la misma formulación que A 1, 8 Zuntz, *Apol.* 8,7 (=31 a 18D/K) en relación con Empédocles: στρόφιον τῶν ἀλουργωτάτων περὶ αὐτὴν (sc. τὴν κόμην) ἀρμόσας ἐσόβει περὶ τὰς τῶν Ἑλλήνων ἀγυῖας ὑμῶν ξυντιθείς, ὡς θεὸς ἐξ ἀνθρώπου ἔσοιτο.

Lo que se promete⁵⁰ en estos “pasaportes del otro mundo” para el momento -ya sea ritual o real⁵¹ de la muerte, Empédocles lo exige para sí ya en este mundo: ahora él, el honrado “consejero de la vida”, adivino y médico, anda entre los hombres⁵² como un dios inmortal.

La atrevida seguridad de que él goza de este estado especial y de que está por encima de los otros mortales,⁵³ la extrae Empédocles; sin duda, de la doctrina de la reencarnación, que está bien testimoniada en los fragmentos que se conservan.⁵⁴ Son importantes en nuestro contexto sobre todo B 146 y 147 D/K⁵⁵ - dos fragmentos que forman parte de un solo grupo que, según la opinión de Zuntz, se encontraban probablemente al final del libro primero de los *Katharmoi* y que, en cierto modo, eran apropiados para arrojar alguna luz suplementaria, en una especie de composición circular, a los versos de la introducción con su autorretrato.⁵⁶ Al final del ciclo de las reencarnaciones, leemos que los seres mortales se convierten en adivinos, poetas, médicos y caudillos de los hombres que habitan en la tierra; de aquí surgen entonces los dioses que gozan de los más altos honores.

εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται·
ἔθθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆσι φέριστοι,
ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὀμέστιοι, αὐτοπάπεζοι⁵⁷ (B 147)
ἔοντες+⁵⁸ ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς.

⁵⁰ La deificación, básicamente, no significa otra cosa que el retorno del *las y ucaiv* (cf. laminillas de oro de Hiponion 4; también A 4, 1 Zuntz) a su estado originario. Sobre el origen divino cf. ya Píndaro fr. 131b, 1 Sn.-σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἰδωλον· τὸ γὰρ ἔστι μόνον / ἐκ θεῶν; laminillas de oro A 1-3,3 Zuntz. καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχόμαι εἶμεν, οἱ βίην, εἶναι además B 1-2,6 Zuntz... Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος (igualmente B 3-8,4 Zuntz; Hiponion 10 y Museo Getty 4) y B 1,7 Zuntz (también Museo Getty 5) αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον (respecto a ello, Lloyd-Jones [n. 20] 97s. 100).

⁵¹ Indeciso en relación con las laminillas de Pelina, Graf: cf. del mismo autor (n. 29) 98 “Il me paraît bien probable que le texte P n’est rien d’autre que le macarisme actuel prononcé lors de l’initiation bacchique de la femme défunte”, junto con, del mismo autor “Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions”. En Carpenter Th. H.- Faraone Ch. A. (eds.) *Masks of Dionysus*. Ithaca-London 1993, 249s. “As it stands, the sequence of assertion of death and new life, then the libations, and finally the *makarismos* over the grave all fit slightly better into the context of a funeral” (cf. también Segal [n. 29] 413s.). Sin embargo, considero más versosfímil que el texto fue recitado en la tumba del muerto, con lo cual, con las frases sin métrica ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες, αἴψα εἰς γάλα ἔθορες, κριὸς εἰς γάλα ἔπεσες (3ss), se evoca probablemente el ritual de iniciación, sobre el cual se basó la esperanza de los iniciados en una mejor suerte en el más allá.

⁵² Entre otros, aluden ya a la relación con las laminillas de oro: Bignone (n. 21) 36 n. 1. 94 n. 4. 484 ad loc.; Rostagni A. “Il poema sacro di Empédocle”. RFIC N. s 1 (1923) 18s.; Rathmann (n. 23) 134s.; Guthrie (n. 23) 175; Zuntz (n. 14) 252; Kirk-Raven-Schofield (n. 5) 314. Que las laminillas de oro de los grupos A, B y P (=Pelina), de las que Graf (n. 29) 96s. realza una estrecha homogeneidad (cf. también Segal [n.29] 412), fueran inspiradas por Empédocles es inverosímil (cf. también Kahn [n. 31] 25 n. 67); el arquetipo de las laminillas B remite, al menos, al siglo V a. C (cf. Burkert [n. 26] 34).

⁵³ Cf. B 113, 2 D/K ...θητῶν περίεμι πολυφθερέων ἀνθρώπων.

⁵⁴ Sobre la muy tratada cuestión de que Empédocles, sin embargo, habla de δαίμονες y no de “almas”, cf. entre otros, Barnes J., *The Presocratic Philosophers (The Arguments of the Philosophers.)*. London-New York 1982, 488. 497ss.

⁵⁵ =*Katharmoi* fr. 17 Zuntz = fr. Gallavotti = fr. 132s. Wright = fr. 136s. Inwood.

⁵⁶ Cf. Zuntz (n. 14) 257.

⁵⁷ Eus.; ἐν τε τραπέζαις Clem.

⁵⁸ Codd.; post ἀπόκληροι transpos. Wright probante Inwood; ζαν leg. εὐφρονες? Zuntz.

Empédocles, que expresamente cita sus anteriores reencarnaciones como niño, muchacha, arbusto, pájaro y pez,⁵⁹ cree evidente haber alcanzado ya *hic et nunc* el más alto grado de reencarnación. De hecho, él es, en uno,⁶⁰ poeta; adivino, médico y caudillo de los hombres; se encuentra, por consiguiente, en la transición de adquirir la condición divina, y, cuando se constata cómo “es honrado por todos” (B112,5 ss. D/K. μετὰ πᾶσι τιμημένος...*πᾶσι δὲ*... ἀνδράσιν ἢ δὲ γυνάϊξι σεβίζομαι), es ya, propiamente, uno de los θεοὶ τιμῆσι φέριστοι.⁶¹

Se puede objetar en este punto que la reencarnación es sin duda esencial para la explicación de la autovaloración de Empédocles, pero que se trata de una enseñanza pitagórica y no órfica. Prescindiendo de que las fronteras entre el Orfismo y el Pitagorismo son muchas veces difusas y de que hay bastantes interferencias,⁶² hace poco el estudio-
so italiano de la religión Casadio ha vuelto a llamar la atención expresamente sobre muchos testimonios antiguos, en los cuales la transmigración de las almas se presupone para el orfismo,⁶³ al menos de modo implícito. Particularmente la comparación con un

⁵⁹ B 117 D/K ἦδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμενι κοῦρός τε κόρη τε / Θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς (la relación con los cuatro elementos es evidente). Que Empédocles tiene la capacidad de recordar esas reencarnaciones lo distingue ante otros hombres. Se impone una comparación con las laminillas pertenecientes al grupo B, en donde los iniciados y báquicos son instruidos no a beber, en el mundo de ultratumba, de la fuente del olvido, sino del agua fría que fluye del bosque sagrado de Mnemosine (cf. Lloyd Jones [n. 20] 97 “If it drinks of this fountain [sc. the fountain of Lethe], the soul will forget the knowledge gathered in its previous existence; it was the mark of the superior soul, such as that of Pythagoras or later Empedocles, that it was able to remember its former lives”).

⁶⁰ Wright (n. 14) 291 “It is probable that E. supposed all four types of life to be united in himself”; cf. también Kranz (n. 1) 27; Cornford F. M. *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952, 124, Hölscher (n. 3) 23.

⁶¹ La locución, se encuentra, además de en B 146, 3, también en B 21, 12 y 23, 8 D/K. Cf. también Nestle (n. 18) 114; Kahn (n. 31) 24; Zúntz (n. 14) 232 “the reader or hearer realizes that Empedokles has reached the final stage of this long journey; he is thus given the solution of the riddle entailed in the apparent hybris of Empedokles’ claim to divinity combined with his description of himself as an “errant fugitive” at the beginning of the poem” y 257 “Reader and hearer comprehend the truth of what had seemed hybris and paradox: Empedokles, the man, the healer and prophet, is “an exile and a vagrant and a god”; Inwood (n. 22) 51.

⁶² Ambos círculos, en la antigüedad se confunden parcialmente. Cf. Hdt. II, 81, 2 en relación con la prohibición de los egipcios de entrar en los templos o de ser enterrados con vestidos de lana: ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσιν Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Πυθαγορείοισι (o, en la versión más larga de los manuscritos romanos: ὁμολογεῖ δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βάκχικοῖσι, εὐοῖσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι; al respecto, Burkert W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* Cambridge/Mass. 1972, 126ss.; Casadio G., “La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora”. En Borgeaud Ph. [ed.], *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* [Recherches et Rencontres 3], Genève 1991, 128, n. 23). Según Ión de Quíos (36 B 2 D/K) Pitágoras debe haber adjudicado a Orfeo algo que había escrito (cf. al respecto también Riedweg [n. 150] 54 n. 146) y un cierto Epígenes (en Clem. Al. Strom. I, 131, 5= OF test. 222) informa que más poemas conocidos bajo el nombre de Orfeo procedían de los pitagóricos Cércope y Brontino (West [n. 25] 9s). Si estos datos, de alguna manera, son auténticos, no es sorprendente que ya para los antiguos existiese la dificultad de delimitar, respectivamente, lo órfico y lo pitagórico. Cf. en general Ziegler K. artículo “Orphische Dichtung. B. verlorene Gedichte”. *RE* XVIII, 2 (1942) 1383ss.; Guthrie (n. 23) 216ss.; Burkert (n. 67) 445; del mismo autor (n. 25) 6s.; del mismo autor (n. 35) 2 “There are obvious overlaps in what is called by the sources Bacchic or Orphic, Orphic or Pythagorean”; Lloyd-Jones (n. 20) 93s.

⁶³ Casadio (n. 62) 123ss. Quizá la sucesión de palabras βίος -θάνατος-βίος-ἀλήθεια de las laminillas de hueso de Olbia se refiere también a la doctrina de la reencarnación, cf. Vinogradof (n. 26) 80 (con cautela, West [n. 26] 18s.; desfavorable Graf [n. 29]) 88s. y del mismo autor [n. 51] 242.

fragmento de Píndaro⁶⁴ citado en el *Menón* de Platón permite concluir que, de hecho, Empédocles en este punto se inspiró, en lo fundamental, en el orfismo.

En el fr. 133,3 ss. Sn.-M. menciona Píndaro a “ilustres reyes, hombres hábiles y sabios” como el nivel más alto de la metempsicosis.⁶⁵ Los “reyes” ilustres mencionados en primer lugar βασιλῆες ἀγαοὶ se corresponden con los πρόμοι de Empédocles (B 146,2 D/K-); es evidente que los adivinos, poetas y médicos (B 146, 1 D/K.) pertenecen a la categoría de los σοφία μέγιστοι ἄνδρες mencionada por Píndaro. Píndaro, de una forma comparable a la de Empédocles, habla de un tipo de apoteosis de estas formas supremas del ser (5): “en el futuro ellos serán llamados héroes sagrados por los hombres”.⁶⁶ La referencia al orfismo se da en este fragmento de forma implícita porque en el primer verso se habla de un antiguo castigo por el cual Perséfone acepta la expiación de las almas (οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος / δέξεται). Predomina, hoy en día, un amplio acuerdo⁶⁷ de que aquí hay una alusión anterior al famoso mito órfico al desmembramiento de Dioniso por parte de los Titanes, a su castigo por parte de Zeus, y al origen de la humanidad resultante de ello.⁶⁸

⁶⁴ Se refieren a los paralelos, entre otros, : Bignone (n. 21) 281; Wilamowitz-Moellendorf U. von, “Die ΚΑΘΑΡΜΟΙ des Empedokles”. En, del mismo autor, *Kleine Schriften I*, Berlin 1935, 519 (=SB der preuss. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl. 27 [1929] 660); Rathmann (n. 23) 103. 133s.; Kranz (n. 1) 32; Kahn (n. 41) 10 n. 22; Schadewaldt (n. 20) 446s.; Zuntz (n. 14) 232.234.257; Kirk-Raven-Schofield (n. 5) 317; vid. también Lloyd-Jones (n. 20) 94.

⁶⁵ οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, ἐς τὸν ὑπέρθεον ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει
ἀνδιδόει ψυχὰς πάλιν, ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγαοὶ
καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι
ἄνδρες αὔξουσιν· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἦροες ἀ-
γνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλέονται.

⁶⁶ Que el relato, en Píndaro, trata de una “heroicización” y, en Empédocles, de una deificación ha sido considerado, entre otros, por Babut D., “Sur l’unité de la pensée d’Empedocle”. *Philologus* 120 (1976) 159 como “différence capitale entre ces textes”. Sin embargo, de modo distinto que en la religión de la *polis*, en el ambiente órfico-báquico la diferencia entre dioses y héroes se muestra casi sin importancia; cf. laminillas de oro B 1, 11 Zuntz καὶ τότε ἔπειτ’ ἄλλοιοι μεθ’ ἠρώσεσιν ἀνάξει[s junto a A, 18 y 4,3 Zuntz (supra), además, n. 51 (origén divino del alma; en relación con la correspondencia básica de los distintos grupos de laminillas cf. n. 52).

⁶⁷ Cf., entre otros, Graf F. *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (RGV 33), Berlin-New-York 1974, 74 n. 53; del mismo autor, (n. 51) 244; Burkert W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Religionen der Menschheit 15), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977, 443; Lloyd-Jones (n. 20) 90ss.; Segal (n. 29) 412. Entre otros, Brisson L. es escéptico, “Le corps “dionysiaque”: l’anthropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1, par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?”. En Goulet-Cazé M. O.-Madec G.-O’Brien D. (eds.) ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ “*chercheurs de sagesse*”: *Hommage à Jean Pépin* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 131), Paris 1992, 497 n. 71; cf. también Seaford R., “Immortality, Salvation, and the Elements”. *HSPH* 90 (1986) 7s.

⁶⁸ Cf. en general, sobre este mito, cuya antigüedad, por lo demás, está muy controvertida (Brisson [n.67] 497 considera la “antropogonía” como una invención de las Rapsodias órficas), Burkert (n. 67) 442s. alude a paralelos mesopotámicos (en relación con esto, por cierto, es crítico Bottéro J., “L’anthropogonie mésopotamienne et l’élément divin el l’homme”, en Borgeaud Ph. (ed.), *Orphisme et Orphée, en l’honneur de Jean Rudhardt* [Recherches et Rencontres 3], Genève 1991, 211ss.).

También, como siempre sucede en estos casos, para rasgos importantes del fascinante autorretrato de Empédocles en B 112 D/K., se pueden aportar, en todo caso, importantes y estrechos paralelos del ambiente órfico y aún más: su descripción es, en cierto modo, comprensible, sobre todo, sobre esta base.

En los fragmentos conservados hay que verificar aún algunas conexiones más de contenido con el ideario órfico, que, lamentablemente, deben ser indicadas a continuación solamente de forma resumida.

Empédocles contempla la existencia en la tierra como algo fundamentalmente negativo,⁶⁹ como un *lacrimarum vallis*. En sus versos se habla, entre otras cosas, de “los tortuosos caminos de la vida” (B 115;8 D.-K. ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους),⁷⁰ de los desafortunados (B 119 D/K. ἐξ οἴης τιμῆς τε καὶ ὄσσου μήκεος ὄλβου...; cf. B 158 D.-K. ...αἰῶνος ἀμερθεῖς / ὄλβιου),⁷¹ también “del miserable, infeliz y desgraciado género de los mortales, “ (B 124,1 D.-K. ὦ πόποι, ὦ δειλὸν θνητῶν γένος, ὦ δυσάνολβον).⁷² Se añade un fragmento posterior en que el cuerpo carnal se califica como una “*vestimentá* extraña” (B 126 D.-K. σαρκῶν ἀλλογνώπι περιστέλλουσα χιτῶνι),⁷³ de manera que no se puede evitar, a pesar de las objeciones manifestadas por Babut,⁷⁴ la impresión de que en el fundamento de la filosofía empedoclea hay una visión similar de la vida a la que se muestra en la conocida comparación platónica del cuerpo con una tumba.⁷⁵ Si, de hecho, esta conocida fórmula σῶμα-σῆμα se puede considerar órfica, se discute en la investigación y depende completamente de si el fragmento de Filolao 44 B 14 D.-K., en el que esta doctrina se relaciona con “antiguos teólogos y adivinos”,⁷⁶ es auténtico o no.⁷⁷ La noción comparable, que también valora negativa-

⁶⁹ Manifestaciones pesimistas sobre la vida se encuentran a menudo en los oráculos y en la poesía griega arcaica en general.; la visión de Empédocles se diferencia esencialmente de este tópico pesimismo vital, ante todo, a causa de su fundamento teórico.

⁷⁰ Cf. laminillas de oro A 1,5 Zuntz κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλείου.

⁷¹ Sobre la autenticidad de este fragmento cf. Zuntz (n. 14) 235, cuya versión adopto.

⁷² La discutida cuestión de si los *Katharmoi* de Empédocles implicaban con el “lugar triste” (cf. B 121, 1 D/K; B 118 D/K etc.) una descripción del mundo del más allá y, por tanto, no del mundo de aquí (así son los testimonios antiguos; cf. , entre otros Kranz [n. 23] 108; Wright [n. 14] 278 etc.) sino que, precisamente, se alude al mundo de ultratumba, no puede ser abordada aquí (cf. entre otros, Burkert W. , Recensión de: Zuntz G., “Persephone” [1971]. *Gnomon* 46 [1974] 325; Kirk-Raven-Schofield [n. 5] 316).

⁷³ Vid. también 148 D/K ἀμφιβρότην χθόνα (Según nuestro informante Plutarco, una descripción para τὸ τῆ ψυχῆ περικείμενον σῶμα). Cf. en general Casadio G. , “Adversaria Orphica et Orientalia”. *SMNR* 52 (N.S. 10) (1986) 294.

⁷⁴ Babut (n. 66) 152ss.

⁷⁵ Cf. *Grg.* 493 a; *Crát.* 400c; alusión a ello también en *Phdr.* 250c5 (cf. Ferwerda T., “the Meaning of the Word σῶμα in Plato’s Cratylus 400c”. *Hermes* 113 [1985] 269).

⁷⁶ μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολογοὶ τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινος πτωρίας ἡ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθαιπται. En relación a la cuestión de quien podía ser aludido con παλαιοὶ θεολογοὶ τε καὶ μάντιες, cf. Casadio G., “Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull’ Orfismo”. *Orpheus* N. S. 8 (1987) 390s.

⁷⁷ El problema ha sido abordado nuevamente por Huffmann C. A., *Philolaos of Croton: Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge 1993, 404ss.: en verdad él rechaza como insuficientes todos los argumentos anteriores aducidos contra la autenticidad del fragmento, pero, sin embargo, llega a un resultado negativo, porque ψυχὰ ya había sido utilizado (405) en el sentido de Platón, es decir “as a comprehensive term embracing all the psychological faculties”;

mente la vida en la tierra y según la cual el alma está encarcelada⁷⁸ en el cuerpo como en una *prisión* (φρουρά,⁷⁹ ο δεσμοκτήριον),⁸⁰ es, en cualquier caso, atribuida expresamente por Platón de forma categórica a los órficos (οἱ ἀμφὶ Ὀρφεία).⁸¹ Y que esto no ocurre sin fundamento, lo permiten entrever ahora, al menos, las laminillas de hueso de Olbia, aunque sobre las laminillas no se haya grabado “cuerpo” y “alma” sólo como antónimos, sino que se equipare manifiestamente la relación de ambos conceptos con los de “mentira” y “verdad”.⁸²

En el mito órfico se entiende la reencarnación como un castigo por una culpa antigua:⁸³ por el ya mencionado desmembramiento de Dioniso por parte de los Titanes, de cuyas cenizas nacieron los hombres.⁸⁴ Por eso Empédocles, que, como es sabido, predicó un estricto vegetarianismo⁸⁵ -coincidiendo también en este punto con los órficos y pitagóricos-, ve igualmente, en el derramamiento de sangre la causa de la pérdida de la felicidad y la entrada en el muy doloroso círculo de las reencarnaciones (entre otros,

esto está en contradicción con el fr. 13, donde la palabra tiene un significado más ajustado (“something like life”: 406). Sin embargo, ¿Filolao tiene que haber utilizado siempre la palabra con el mismo significado?. Que ψυχή, sin embargo, ya podía, en el siglo V a.C., ser utilizado en un sentido amplio, lo muestran las laminillas de hueso órficas (infra).

⁷⁸ Que la doctrina del σῶμα-σῆμα y la del cuerpo como prisión no se contradicen, lo subraya Casadio (n. 76) 390: “La figura de la prigionie implica un’idea di punizione, quella della tomba, un’idea di morte. Ma l’ergastolo e il patibolo sono dal punto di vista giudiziario concetti equivalenti: il fine di entrambi è infliggere una punizione, fare scontare una colpa. Chi ha visitato i resti di qualche carcere dell’antichità sa che in esso i prigionieri erano veramente *sepolti*”.

⁷⁹ Fedón 62b4 (el fondo órfico de froua; procede ya de la observación de Jenócrates fr. 219 Isnardi Τιλάνικὴ ἐστὶν καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφούται). Para ello, vid. Boyancé P. “La doctrine d’Euthyphron dans le *Cratyle*”. *REG* 54 (1941) 162; del mismo autor, “Note sur la ΦΡΟΥΡΑ platonicienne”. *RPH* 37 (1963) 7ss; Courcelle P., “Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison” (*Phédon*, 62b-c). *LEC* 36 (1968) 28ss.; cf. también de Vogel C. J., “The SOMA-SEMA formula: Its Function in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers”, en *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, London 1981, 83ss.; problemático Ferwerda (n. 75) 275.

⁸⁰ *Cratilo* 400c7.

⁸¹ *Cratilo* 400c (=OF 8); sobre ello Boyancé (n. 79) 160s.; Rehrenböck I., “Die orphische Seelenlehre in Platons *Kratylos*”. *WS* 88 (1975) 17ss.; Casadio (n. 76) 389s.; cf. también Burkert (n. 40) 74.

⁸² [ψεῦδος]-ἀλήθεια / σῶμα-ψυχή; cf. Vinogradov (n. 26) 79. Vid., en relación con esto, Casadio (n. 62) 125. Cf. en general Diels H., “Über ein Fragment des Empedokles”, en , del mismo autor, *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie* (ed. por W. Burkert), Darmstadt 1969, 156 (=SB der Kgl. Pr. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1897, 1071): “la misma tierra, a la cual caen los espíritus caídos, para continuar en un cuerpo humano su ciclo expiatorio, le parece al pesimista poeta, como a los órficos, un valle de lágrimas”. Rathmann (n. 23) 102; Nestle (n. 18) 64 y 116; vid. también Armstrong (n. 23) 15s. “With this cosmology Empedocles combined the full traditional Orphic doctrine of the soul, its divine origin, its fall, its successive reincarnations, and its final return to the company of the gods”.

⁸³ Cf. Laminillas de oro A 2,4 y 3,4 Zuntz ποινὰν δ’ ἀναπατέλεισ’ ἔργων ἕνεκ’ οὐτὶ δικαίων (al respecto Burkert W., “Le laminette auree: da Orfeo a Lampona”, en *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla magna Grecia* [Taranto, 6-10 ottobre 1974], Napoli 1975, 94 f.); Además, Plat. *Cratilo* 400c5 (=OF 8) ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὡν δὴ ἕνεκα δίδωσιν; Píndaro fr. 133, 1 Sn.-M (supra n. 65) y *Ol.* II, 57 θανόντων μὲν ἐνθάδ’ αὐτῆκ’ ἀπάλαμνοι φρένες / ποινὰς ἔτεισαν (al respecto Lloyd-Jones [n. 20] 89ss.); Arist. Προτρεπτικός fr. 10b Ross.

⁸⁴ Cf. supra n. 68.

⁸⁵ Cf. Kranz (n. 1) 30; Hausleiter J. *Der Vegetarianismus in der Antike* (RGVV 24). Berlin 1935, 79ss.; Sfameni Gasparro G. “Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio I: la tradizione pitagorica, Empedocle e l’Orfismo”, en Vattioni F. (ed.) *Riti e culti I* (Centro Studi Sanguis Christi 5), Roma 1987, 107ss.

B.115 D/K.). Que se trata de él de una derivación de un antiguo mito órfico, lo dice Plutarco expresamente en uno de los pasajes de los *Moralia* omitido por los modernos editores de Empédocles.⁸⁶

Hasta ahora se ha tratado exclusivamente de textos del poema sobre las purificaciones de Empédocles.⁸⁷ Hay también en la obra de filosofía natural⁸⁸ pensamientos que se pueden relacionar con ideas órficas. En tanto que la tradición fragmentaria permite, en general, un juicio, las relaciones de contenido con lo órfico en esta obra son, sin embargo, menos numerosas que en los *Katharmoi*.

En cualquier caso, la concepción característica, para la cosmogonía de Empédocles, de una esfera originaria,⁸⁹ de la cual se origina, por influencia de la discordia, el mundo entero (B 27 ss. D.-K.), parece estrechamente emparentado con el huevo cósmico órfico, cuya ruptura da paso al origen del mundo. (OF 55 ss., cf. también OF I verso 695).⁹⁰

Si, además, el poeta de la teogonía de Derveni, como supone West,⁹¹ ha atribuido, de hecho, a Afrodita un papel cósmico, entonces existiría una comparación con el amor (Φιλία), también llamado, a veces, Afrodita, cuya importancia para la explicación naturalista de Empédocles no necesita ser desarrollada, sino, en todo caso, mencionada. Sin embargo, es necesario pensar, que a Eros le corresponde igualmente un significado importante⁹² en diferentes Teogonías y cosmogonías, entre otras también en la de su pre-

⁸⁶ *De esu car.* 996b... οὐ χεῖρον δ' ἴσως καὶ προανακρούσασθαι καὶ προαναφανῆσαι τὰ τοῦ Ἐμπεδοκλέους. ***. ἀλληγορεῖ γὰρ ἐνταῦθα τὰς ψυχὰς, ὅτι φόνων καὶ βρώσεως σαρκῶν καὶ ἀλλοφιλίας δίκην τίνουσαι σώμασι θνητοῖς ἐνδέδονται. (c.) καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος εἶναι· τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτὸν τολμήματα γευσασμένων τε τοῦ φόνου κολάσεις [τε τούτων] καὶ κεραυνώσεις, ἠμυγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν κτλ.; Casadio (n. 62) 132 (el pasaje es discutido por Brisson [n. 67] 495ss., aunque con una orientación general cuestionable, cf. supra n. 67).

⁸⁷ De éste procede quizá también B 144 D/K ἠσπεύσαι κακότητος (cf. Zuntz [n. 14] 232)- una locución que alude llamativamente a OF 229 κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος no se puede decidir si, con todo, Empédocles depende de la poesía órfica o al revés (para la prioridad de Empédocles Wilamowitz-Moellendorf U. v., "Lesefrüchte CCLXIX", en, del mismo autor, *Kleine Schriften IV: Lesefrüchte und Verwandtes*, Berlin 1962, 518 [=Hermes 65, 1930, 249s.]. Al revés, Kern [n. 23] 505; Rathmann [n. 23] 106 n. 89; Kranz [n. 23] 109). Por lo demás, la noción de un banquete de los puros en el más allá parece también ser común a la escatología órfica y empedoclea.; cf. B 147, 1 D/K ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι, además de OF 4 (al respecto Graf (n. 67) 98ss.). Para un paralelismo adicional entre los *Katharmoi* y la poesía órfica cf. Zuntz (n. 14) 404s.

⁸⁸ Sobre la hipótesis de Osborne, según la cual esta obra y los *Katharmoi* son una única, vid. infra n. 100. Por lo demás, en los antiguos testimonios le son adjudicadas, a Empédocles, otras obras (ἢ Ξέρξου διάβασις, προσίμιον εἰς Ἀπόλλωνα, τραγωδίαί, πολιτικοὶ y Ἰατρικὸς λόγος, según D.L., VIII, 57 s. 77 = 31 A 1 D/K). Cf. sobre ello Wright (n. 14) 17ss.

⁸⁹ En la descripción de la misma como κυκλοτερῆς y πάντοθεν ἴσος <εἰς> (B 28D/K; cf. B 29, 3), Empédocles está, sin duda, influido por Parménides 28 B 8, 42 D/Kss. Que Simplicio, compare el verso 43 del fragmento de Parménides ἐὺκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ con el huevo cósmico órfico [28 A 20 D/K] merece la atención en nuestra relación.

⁹⁰ Cf. Bignone (n. 21) 210; Armstrong (n. 23) 15. Sobre el trasfondo oriental del huevo cósmico órfico, West (n. 25) 103ss. Sobre la supuesta comparación del cosmos con un huevo en Empédocles A 50 D/K. Cf. Bicknell P. J. "The shape of the cosmos in Empedocles". *PP* 23 (1968) 118s.

⁹¹ West (n. 25) 92.

⁹² Cf. West M. L. (ed.), *Hesiod, Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1966, 195 para Hes. Th. 120.; vid. también Calame Cl., "Eros, initiatique et la cosmogonie orphique", en Borgeaud ph. (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* (Recherches et Rencontres 3), Genf 1991, 227ss.

cursor filosófico Parménides.⁹³ Además, la confrontación entre el amor y la discordia recuerda mucho más al mito iranio que al órfico (el buen espíritu Ahura Mazda contra Ahriman)⁹⁴.

La mención, finalmente, merece todavía una analogía lingüística: según la información de un tal Epígenes,⁹⁵ la lluvia sería considerada metafóricamente en la poesía órfica como las lágrimas de Zeus (OF 33). Este modo de expresarse encuentra su correspondencia en Empédocles en el fragmento B 6,3 D/K. donde se dice de Nestis, la diosa del agua, que ella riega con sus lágrimas la fuente de los mortales (Νῆστις θ', ἢ δακρυοῖς τέγγει κρούνωμα βρότειον).⁹⁶

Si, como paso siguiente, se dirige la atención sobre *la forma literaria* de ambos poemas, salta a la vista inmediatamente una diferencia: mientras Empédocles se dirige a los ciudadanos de Agrigento en el proemio de las "purificaciones" (B 112,1 ss. D.-K.) y, además, en esta obra, en general, también parece⁹⁷ presuponerse siempre una mayoría de oyentes, en el escrito⁹⁸ de filosofía natural citado comúnmente en la antigüedad como Περὶ φύσεως ἢ Φυσικά, Empédocles se dirige a una sola persona concreta: a Pausanias, el hijo de Anquites.⁹⁹ Esta diferencia formal básica me parece que, a pesar de las poco convincentes objeciones¹⁰⁰ manifestadas por Catherine Osborne, muestra

⁹³ Cf. 28 B 13 D/K.

⁹⁴ Sobre la influencia irania en la primera filosofía griega en general cf. West M. L. *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, 213ss.

⁹⁵ West (n. 25) 9 lo data en la primera mitad del siglo IV a. C.; cf. también Burkert (n. 62) 129 n. 50.

⁹⁶ Cf. Bremer D., "Aristocles, Empedokles und die Erkenntnisleitung der Metapher". *Poetica* 12 (1980) 364s. Pitágoras parece haber utilizado la misma metáfora para el mar, cf. Arist. Περὶ τῶν Πυθαγορείων fr. 6 Ross (=159 Gigon= *Vit. Pythag.* 41) "Ἐλεγε δέ τινα καὶ μυστικῶ τρόπῳ συμβολικῶς, ἃ δὲ ἐπὶ πλέον Ἀριστοτέλης ἀνέγραψεν· οἷον ὅτι τὴν θάλατταν μὲν ἐκάλει +εἶναι+ (codd.; Κρόνου Stanley) δάκρυον κτλ. (cf. Clem. Al. Strom. V, 50, 1 Κρόνου δὲ δάκρυον τὴν θάλασσαν ἀλληγοροῦντες).- Empédocles B 57 D/K es independiente de los órficos, *pace* Bignone (n. 21) 569 y Kern (n. 41) 95 (OF 26), cf. Wilamowitz (n. 87) 518.

⁹⁷ Cf. B 114 D/K, ὦ φίλοι, οἶδα μὲν οὐνεκ' ἀληθείη πάρα μύθοις, / οὓς ἐγὼ ἐξερέω· μάλα δ' ἀργαλή γε τέτυκται / ἀνδράσι καὶ δόξῃσιν ἐπὶ φρένα πίστιος ὀρμή. 136 οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος; οὐκ ἐσοῦντε / ἀλλήλους δάπτουτες ἀκηδειοὶ νόοιο; 141 δειλοί, πάνδειλοι, κνάμων ἀπο χείρας ἔχεσθαι. 145 τοιγάρτοι χαλεπήσιν ἄλουντες κακότην / οὔποτε δειλαίων ἀχέων λωφήσετε θυμὸν (Los últimos tres fragmentos también podrían dirigirse, en general, a los hombres, cf. 124 ὦ πόποι, ἃ δειλὸν θνητῶν γένος, ὦ δυσάνομβον, / τοίων ἐκ τ' ἐρίδων ἐκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε).

⁹⁸ Cf. sobre la cuestión del título Schmalzriedt E., *Pery Physeos. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München 1970, 123s.; Wright (n. 14) 85s.; Osborne C. "Empedocles Recycled". *CQ* 37 (1987) 26 n. 13.

⁹⁹ Cf., entre otros, también Nestle (n. 18) 114 "mientras el poeta filósofo, yendo de ciudad en ciudad, proclama a todo el mundo su mística espiritual como una nueva revelación, para mostrar a los descarriados el camino "hacia la salvación" y envía su poema desde lejos, quizá desde el destierro, a sus amigos de Agrigento (sin embargo, contra la tradicional concepción de que Empédocles escribe desde el extranjero, Kahn [n. 31] 5 n. 6 y Rösler [n. 12] 172ss.), dirige el poema sobre la naturaleza, como una doctrina secreta, tan sólo a uno, nominalmente, a su amigo, denominado Pausanias, de quien presupone una "mente pura" etc. Guthrie (n. 22) 137; Kirk-Raven-Schofield (n. 5) 313.

¹⁰⁰ Osborne (n. 99) 31s. El intento de Osborne de demostrar la identidad del Περὶ φύσεως y de los Καθαρμοί, se basa, en suma, en un entramado de vagas suposiciones (verdaderamente, como *petitio principii*, causa extrañeza que ella introduzca su argumentación con las palabras: "It is not clear who first invented [!] the notion that Empedocles wrote two poems" [24]; de las informaciones contradictorias de Diógenes Laercio y de la Suda sobre el número de versos de las obras de Empédocles ella concluye, "that both are suspect as evidence for Empedocles' books [29]; sin embargo, la contradicción se puede, en mi opinión, con Zuntz [n. 14]

suficientemente que los fragmentos que se conservan no pueden proceder de un solo poema, sino que -en coincidencia con el testimonio de Diógenes Laercio VIII,77 (= A 1 D/K.)- hay que partir de dos obras diferentes,¹⁰¹ que coinciden, estrecha e ideológicamente, en algunos aspectos. Zuntz habla, con razón, de “over-all unity of the dominating conception”.¹⁰² Precisamente a causa de esta homogeneidad interna¹⁰³ observada también por muchos otros estudiosos, el tratamiento es hoy para nosotros, con frecuencia, el único criterio para poder atribuir a uno u otro escrito un fragmento citado sin indicación de su origen.

La tradición antigua ha construido una relación de amor entre el poeta y el destinatario, entre el maestro y el alumno. Esto es tópico; algo parecido se oye de Parménides y Zenón¹⁰⁴ o Parménides y Empédocles.¹⁰⁵ En cualquier caso, en Diógenes Laercio VIII,60 leemos (A 1 D/K, seguido de B 1 D/K):¹⁰⁶

ἦν δ' ὁ Πausanίας, ὡς φησιν Ἀρίστιππος καὶ Σάτυρος, ἐρώμενος αὐτοῦ, ᾧ δὴ καὶ τὰ Περὶ φύσεως προσεφώνηκεν οὕτως:

Πausanίη, συ, δὲ κλύθι, δαίφρονος Ἀγχίτεω¹⁰⁷ υἱέ.

“Sin embargo Pausanias era, como dicen Aristipo y Sátiro, su amado. A él le dedicó también el escrito ‘Sobre la Naturaleza’, [precisamente] de la siguiente manera:

‘Pero tú Pausanias, hijo del sabio Anquites, escucha’”.

Nosotros volveremos aún a este verso - por cierto el único fragmento que se conserva en el que se menciona el nombre del destinatario.¹⁰⁸

236ss, aclarar plausiblemente mediante la historia de la transmisión,. [cf. también la discusión del problema en O'Brien D. ; *Pour interpréter Empedocle*, Paris-Leiden 1981, 9ss.]. Negativo frente a Osborne, asimismo, Mansfeld J. *Heresiography in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (Philosophia Antiqua 56), Leiden -New York-Köln. 1992, 227ss. (cf., del mismo autor, [n. 42] 79); Inwood (n. 22) 8ss., en cambio, acepta, aunque con reservas, su hipótesis y, por eso, quita importancia a la diferencia (13 n. 29 “...I do not think that the argument from the addressees of various quotations actually helps us to establish anything about the poems”).

¹⁰¹ Según la *communis opinio* los *Katharmoi* fueron compuestos después del *Περὶ φύσεως*, cf., entre otros, Reinhardt (n. 16) 501ss. Zuntz (n. 14) 184; Kahn (n. 31) 5. 11 n. 23; Lambridis H., *Empedocles. With a Prefatory Essay "Empedocles and T. S. Elliott"* by McLuhan M. (Studies in the Humanities 15), University of Alabama 1976, 130s.; Wright (n. 14) 63. 81 n. 23; Kirk-Raven- Schofield (n. 5) 314 “there is general agreement that *Purifications* is the later poem”. Sin embargo, no se pueden aducir razones convincentes para esta hipótesis: Nestle (n. 23) 152ss. supone un origen más o menos simultáneo; en cambio, para la prioridad de los *Katharmoi* (n. 23) 109ss y del mismo autor (n. 1) con n. 13.

¹⁰² Zuntz (n. 14) 184; cf. 269 “The *Physika* and *Katharmoi*, thus interconnected, make one whole covering the Empedoklean concept of the world, his “philosophy” (to use the later term), in its totality.”

¹⁰³ Cf. los datos en Osborne (n. 99) 144ss: además, Guthrie (n. 22) 124ss.; Wright (n. 14) 57ss. 298; Babut (n. 66) 144ss. (148 “la doctrine du poème religieux ne paraît pas séparable de celle du poème physique); Barnes (n. 54) 495ss.; Kirk-Raven-Schofield (n. 5) 314 “It (sc. el poema de las purificaciones) contains numerous references to themes and concepts (e. g. Love, Strife, the four elements, the oath) which assume in it a key function fully explicable only within the theoretical framework of *On Nature*” etc.

¹⁰⁴ 28 A 5 D/K ὁ δὴ Ζήνων διακήκοε Παρμενίδου καὶ γέγονεν αὐτοῦ παιδικά.

¹⁰⁵ 31 A 2 D/K ἠκροάσατο δὲ πρώτου Παρμενίδου, οὕτως, ὡς φησι Πορφύριος ἐν τῇ Φιλοσόφῳ ἱστορίᾳ (fr. 298 Smith), καὶ ἐγένετο παιδικά.

¹⁰⁶ = fr. 3 Bollack = fr. 1,27 Gallavotti = fr. 4 Wright = fr. 13 Inwood.

¹⁰⁷ Ἀγχίτεω AP VII, 508, 1 (B 156 D/K); Ἀγχίτου codd.

¹⁰⁸ Acerca de las informaciones antiguas sobre Pausanias cf. Wright (n. 14) 160.

En otro fragmento, que Bollack, seguido por Kahn,¹⁰⁹ con buenas razones ha atribuido, contra la *communis opinio*¹¹⁰ (aún predominante) al principio del poema,¹¹¹ promete Empédocles a Pausanias, como premio de su enseñanza, algo magnífico, algo francamente inaudito. (B 111 D/K).¹¹²

φάρμακα δ' ὅσα γεγάσι κακῶν γήραος ἄλκαρ
 πεύση, ἐπεὶ μούνη σοι ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.
 παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἱ τ' ἐπὶ γαῖαν
 ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας·
 καὶ πάλιν, ἦν ἐθέλησθα, παλίντιτα πνεύματ' ἐπάξεις·
 θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμὸν
 ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
 ῥεύματα δενδρεοθρέπτα, τὰ τ' αἰθέρι ναιεταόουσι,¹¹³
 ἄξεις δ' ἐξ Αἴδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρὸς.

“Conocerás remedios; tantos como hay contra el mal, y protección contra la vejez porque yo te enseñaré todo esto únicamente a ti. Tú apaciguarás la violencia de los incansables vientos, que sobre la tierra soplan arremolinados y con sus golpes arruinan los campos de cultivo. Y, al revés, cuando tú quieras, provocarás, como compensación, vientos [sc. hasta la calma].¹¹⁴

Tras la negra lluvia, causarás tú la oportuna sequía para el hombre. Sin embargo, tú causarás también, después de la sequía veraniega las corrientes que que viven en el Éter y que nutren a los árboles, Tú traerás hacia aquí [otra vez] del Hades la fuerza de un hombre muerto”.

¹⁰⁹ Kahn (n. 31) 8 n. 13 “The use of the future tense in this fragment (as in Parmenides B 10) suggests that it appeared early in the poem, not at the end where Diels has placed it”.

¹¹⁰ Los versos están completamente al final del Περὶ φύσεως en D/K (n. 6), Gavallotti (n. 18) (en éste sigue después todavía B 5 F/K, cf. infra n. 177) y Wright (n. 14); en Mansfeld J. (ed.) *Die Vorsokratiker II: Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit. Auswahl der Fragmente. Übersetzung und Erläuterungen*, Stuttgart 1986, al final del libro II (fr. 145); cf. también Bignone (n. 21) 63 n. 4; Kranz (n. 1) 67 (“profecía final”) etc. Kirk-Raven-Schofield (n. 5) 285s. aceptan la ubicación de Bollack; también Inwood (n. 21), que parte de la discutible hipótesis de Osborne de que Περὶ φύσεως y Katharmoi representan un único poema (n. 100), coloca los versos al principio (fr. 15).

¹¹¹ Cf. Bollack J.; *Empedocle*, Paris 1965-9 (Repr. 1992), III, 6 “tout, la forme et le fond, recommande de placer ces vers au début du poème” etc. y 22, entre otros, “Les futurs...ont un sens au début du poème; il ne peut y avoir de révélation plus secrète que celle qui touche les éléments...πεύση du vers 2 m’a fait penser à πύσσει de 10, 9; de même, μούνη σοι ἐγὼ κρανέω à σὺ δ’ οὖν, ἐπεὶ... (10,8)... La fin de 10 fait miroiter les richesses incomparables de la science (οὐ πλεῖον γε). 12 entrait alors dans un passage où Empédocle en traçait l’étendue séduite. Le poème est le lieu le plus apte à contenir ces déclarations” (menos convincente es la conexión de Bollack de B 111 D/K con B 3 D/K, cf. Flashar H., *Eidola. Ausgewählte Kleine Schriften* [ed. con un prólogo y una bibliografía a cargo de M. Kraus], Amsterdam 1989, 224s.). Cf. ya Schadewaldt (n. 20) 448: “así se podría preguntar igualmente si el último fragmento no pertenece, incluso, al proemio”.

¹¹² = fr. 12 Bollack = fr. 98 Gallavotti = fr. 101 Wright = fr. 15 Inwood. Van Groningen (n. 45) no consideran auténtico el fragmento, sin embargo, Bollack (n. 111) III, 198s y Flashar (n. 111) 225.

¹¹³ Corr. Bollack (cf. B 76, 3 D/K); ναιήσονται vel sim. Codd.; ἀύσονται Wilamowitz.

¹¹⁴ Para παλίντιτα cf. Bollack (n. 111) III, 24.

Si no se diera aquí el tratamiento en segunda persona, los críticos modernos apenas hubieran dudado en atribuir el fragmento a los *Katharmoi*:¹¹⁵ así las capacidades sobrehumanas y taumaturgicas, que aquí se prometen a Pausanias y que se ofrecen en favor de los hombres, recuerdan la propia acción curativa de Empédocles, como él mismo lo especifica al principio del fragmento comentado B 112 D/K.¹¹⁶

Llama la atención la exclusividad de la enseñanza: “yo te enseñaré todo esto únicamente a ti”. (2 ἐπεὶ μόνῳ σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα). A esta exclusividad corresponde, del lado de Pausanias como alumno, un apartamiento (que quizá hay que entender tanto literal como figuradamente) del resto de los mortales que, según el fragmento B 2 D.-K., sólo ven en su vida una pequeña parte del todo¹¹⁷ y, a causa de la falta de conexión de las diferentes impresiones de los sentidos, tienen un horizonte de experiencias muy limitado: Pausanias experimentará lo que permanece oculto¹¹⁸ a los ojos y oídos y entendimiento de los otros, porque él mismo se “ha aislado aquí” (B 2,8 s. D/K. οὐ <δ’>¹¹⁹ οὖν, ἐπεὶ ᾧδ’ ἐλίασθης, πρῦσαι).¹²⁰ Este aislamiento es claramente una condición para la enseñanza de Empédocles, que ofrecerá lo más excelso de que es capaz la perspicacia del hombre (οὐ πλείον γέ βροτεῖη μήτις ὄρωμεν - verso 9 en la versión de los manuscritos)¹²¹.

A lo largo del poema se dirige el autor repetidas veces directamente a su destinatario:

B 3,9 D/K.¹²² “venga, contempla cada cosa en particular con cada órgano de los sentidos, en qué camino se [te] presenta” etc.;

B 4,2 D.-K. “como las enseñanzas de nuestra Musa [te] dicen, reconoce [la verdad], si las explicaciones están divididas en tu interior”;¹²³

¹¹⁵ Esto es lo que hace ahora Sedley (n. 2) 273, en un artículo problemático en muchos sentidos (citando a Osborne [n. 99] en n. 17: “The second person singular in B 111 cannot be used, as traditionally it has been, to settle the question of its provenance in favour of *On Nature*: on the impotence of this criterion see Osborne 31s.”).

¹¹⁶ La unidad interna de ambos fragmentos ya la presintió Clemente de Alejandría cuando en *Strom.* VI, 30, 2s. cita B 112, 10. 12 D/K inmediatamente después de B 111, 3-5 D/K; cf. también Lloyd (n. 19) 34s; Barnes (n. 54) 496. Sobre las anécdotas acerca de la taumaturgia de Empédocles (encantamiento de los vientos dañinos con pelos de asno; reanimación de una mujer después treinta días de su muerte y su relación con B 111 D/K, cf. Wright (n. 14) 261 s.)

¹¹⁷ 3 παῦρον δὲ ζωῆσι ὄλου (scr. Mansfeld [cf. verso 6 y B 39, 3 D/K]; βίου codd.) μέρος ἀθρήσαιτες (corr. Scaliger; ἀθρήσαντος ο ἀθροίσαιτος codd.; ἀθροίσαιτες Bollack).

¹¹⁸ Cf. B 2, 7 D/K οὕτως οὐτ’ ἐπιθεκτά τάδ’ ἀιδράσιν οὐτ’ ἐπακουσά / οὔτε νόῳ περίληπτά.

¹¹⁹ add. Bergk.

¹²⁰ Zuntz (n. 14) 406s. acepta la interpretación de Rohde de ᾧδε como “aquí” en el sentido de “sobre esta tierra” (cf. también Nestle (n. 18) 113 n. 43; esta interpretación, sin embargo, presupone la discutible corrección del último verso οὐ πλείον ἢ βροτεῖη μήτις ὄρωμεν (vid. la siguiente nota) (cf. Zuntz, 407 “Since you are man, you will hear no more than human understanding can stretch to”) y por esto hay que rechazarla.

¹²¹ La corrección οὐ πλείον (ο πλείον) ἢ (Karsten, Stein, Diels) es rechazada, con razón, por Bollack (n. 111) III, 17s. (Pausanias a suivi le maître; il connaît la vérité: jamais du moins pensée humaine n’est haussée davantage, etc.).

¹²² Según el parecer de distintos investigadores (entre otros Reinhardt [n. 16] 502ss; Wright [n. 14] 157. 161; Erren M., “Die Anrestruktur im archaischen Lehrgedicht”. En Kullmann W. -Reichel M. [eds.] *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen* [ScriptOralia 30], Tübingen 1990. 195), Empédocles, a partir del verso 6, se dirige ya a Pausanias. De otro modo, entre otros, Kranz (n. 1) 39; Kahn (n. 31) 6s.; Bollack (n. 111) III, 31s; Mansfeld (n. 110) 72, quien escribe mev en lugar del sev transmitido.

¹²³ διατηθέντος cod.; διασηθέντος Diels; διαμισθέντος Wilamowitz.

B 6,1 D/K. “Escucha primero las cuatro raíces de todas las cosas”; B 8,1 D.-K. “Otra cosa más te quiero decir: en ninguna cosa mortal no hay ni nacimiento ni final, una muerte maldita, sino que solamente hay unión y separación de lo mezclado; sin embargo, los hombres lo denominan nacimiento”;

B 17,14 D.-K. “venga, escucha mis palabras porque el conocimiento te aumentará el entendimiento. Como yo ya te he dicho antes en la descripción de lo esencial de mis palabras, te lo relataré doblemente: una vez de muchas cosas surgirá una; otra vez, respectivamente, crecerán muchas de una, fuego, agua, tierra y la insondable profundidad del aire.”

Se tiene la impresión, como si Empédocles, siempre que se trata de enseñanzas básicas para él -como la actuación conjunta de los sentidos, los elementos, el significado del nacimiento y de la muerte como su unión y separación, etc.- quisiera dar fuerza a sus palabras por medio del tratamiento directo a Pausanias.¹²⁴

Por lo que respecta a la jerarquía social no hay ninguna duda: en la continuación del fragmento citado exhorta Empédocles a su destinatario, después de que él ha mencionado las dos fuerzas cósmicas, el amor y la discordia (φιλία y νεῖκος), a mirar el amor con entendimiento y a no estar sentado simplemente con la mirada estupefacta. (B 17,21 D.-K.:¹²⁵ τῆν σὺ νόῳ δέρκευ,¹²⁶ μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθεπῶς. Pertenece evidentemente a la ficción literaria que Pausanias se siente al lado de Empédocles durante la exposición y escuche las palabras de su maestro con mayor o menor entendimiento. Éste, por otra parte, remarca muchas veces la verdad de su discurso y previene a Pausanias de las opiniones falsas.¹²⁷

En tanto que el poema sobre la naturaleza de Empédocles apenas se diferencia tipológicamente de otros poemas didácticos, no se ha dudado en clasificar¹²⁸ el Περὶ φύσεως en este género literario, sin prestar atención a los distintos indicios que, en los versos que se conservan, señalan otra dirección. Comencemos por el fragmento B 110 D/K.¹²⁹ Se acepta en general que este fragmento procede de la parte final del Περὶ φύσεως. A modo

¹²⁴ Cf., además de los pasajes mencionados adicionalmente en lo que sigue, también B 21, 1 y B 38 D/K.

¹²⁵ = fr. 31, 20 Bollack=fr. 4, 20 Gallavotti = fr. 8, 21 Wright = fr. 25, 21 Inwood.

¹²⁶ Cf. Parménides 28 B 4, 1 D/K λεῦσσε δ' ὁμως ἀπέοντα νόῳ παρεόντα βεβαίως.

¹²⁷ B 17, 26 D/K...σὺ, δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν; B 23, 9 D/K οὐτω μὴ σ' ἀπάτη φρένα και-νύτω ἄλλοθεν εἶναι / θνητῶν, ὅσα γε δῆλα γεγάκασιν ἄσπετα, πηγῆν, ἀλλὰ τορῶς ταῦτ' ἔσθι, θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας; cf. también B 62, 1 D/K νῦν δ' ἄγ'... / ...πῶνδε κλύ'· οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδαήμων.

¹²⁸ Cf., por ejemplo, Kranz W. “Das Verhältnis des Schöpfers zu ihrem Werk in der althellenischen Literatur. Ein Versuch”, en , del mismo autor, *Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken*. Kleine Schriften (ed. por E. Vogt), Heidelberg 1967, 19 (= *Neue Jahrbücher* 53 [1924] 78s.); del mismo autor (n. 1) 38 “Tiene la forma de los antiguos poemas *hipotecarios*, es decir de esos poemas didácticos y exhortatorios, que se remiten hasta la antigüedad griega arcaica, en los cuales un maestro habla a los alumnos. Así, por ejemplo, antiguamente, el centauro Quirón dio reglas de vida a su alumno Aquiles. Así, Hesíodo convenció a su hermano. También los *Katharmoi* de Empédocles, en sentido amplio, pertenecen a esta clase, los *Physika*, en cambio en un sentido muy particular.” etc.; Pöhlmann E., “Charakteristika des römischen Lehrgedichts”. ANRW I. 3 (1973) 841ss.; Schadewaldt (n. 20) 438 “... Pausanias..., a quien él trata como su alumno, como era usual en la poesía didáctica. Erren (n. 122) 185ss., etc.

¹²⁹ = fr. 699 Bollack = fr. 1, 37ss. Gallavotti = fr. 100 Wright = fr. 16 Inwood.

de resumen el autor exhorta a Pausanias a contemplar con dedicación las fuerzas esenciales del universo -la síntesis de la doctrina de Empédocles (1 εἰ γὰρ κεν σφ' ἀδινησιν,¹³⁰ ὑπὸ πραπίδεσιν ἐρείσας / εὐμένεως καθαρῆσιν ἐποπτεύης¹³¹ μελέτησιν./ ταῦτα τέ¹³² σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσονται κτλ.) - y no desear otras cosas que anulen la agudeza de los pensamientos.¹³³

Difícilmente puede ser una casualidad que Empédocles, para la descripción de la actividad espíritu-sensorial exigida a Pausanias, utilice palabras que evocan evidentes connotaciones de culto religioso: (εἰ γὰρ κεν... καθαρῆσιν ἐποπτεύης μελέτησιν). El verbo ἐποπτεύειν sugiere asociaciones con los ritos místéricos que, al menos en Eleusis, pero quizá también en algún otro lugar, culminaban¹³⁴ en la ἐποπτεία, la visión. Este alto nivel de la iniciación presupone, según los testimonios antiguos, una pureza¹³⁵ de culto. Por “puros”, son mencionados aquí, en sentido figurado, los correspondientes ejercicios espirituales y sensoriales.

Si este fuera el único lugar en el Περὶ φύσεως en donde se constatan referencias intertextuales a la realidad del culto, quizás se podría estar de acuerdo con Jean Bollack y Rosemary Wright, a quienes no pasa inadvertido el origen místico del vocabulario, aunque no quieran ver en el verso 2 ninguna alusión a los ritos de iniciación, sino creer que Empédocles se propuso simplemente, con la elección de sus palabras, una solemnidad estilística.¹³⁶ Sin embargo, la comparación con el proemio sugiere que una interpretación de este tipo se queda demasiado corta.

El proemio y el epílogo, del cual procede el fragmento 110, no sólo están relacionados¹³⁷ el uno con el otro por la composición circular, gracias a la repetición de medio verso. El pensamiento de pureza que se encuentra en B 110 D/K desempeña ya en el fragmento B 3 D/K un papel destacado: Empédocles ruega a los dioses, en los dos primeros versos, que aparten de su lengua la locura de los otros hombres¹³⁸ y que viertan agua de la fuente pura de las bocas santas (2 ἐκ δ' ὀσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγῆν).

¹³⁰ Corr. Schneidewin; καὶ ἐν σφαδίνησιν cod.

¹³¹ Scr. Riedweg; ἐποπτεύεις cod., Bollack; ἐποπτεύσης Schneidewin, D/K; ἐποπτεύσεις Wright.

¹³² Corr. Schneidewin; δὲ cod.

¹³³ Cf. en general para este fragmento y particularmente también sobre la interpretación de σφ' Schwabl H., “Empedokles fr. B 110” WS 69 (1956) 49ss; Long A. A., “Thinking and Sense-Perception in Empedocles: Mysticism or Materialism?” CQ N. S. 16 (1966) 269ss.; Bollack (n. 111) III, 577ss.; Wright (n. 14) 258s.

¹³⁴ Cf. del autor (n. 39) 5ss. 40s. 128s.; Burkert (n. 40) 58s.

¹³⁵ Cf. del autor (n. 39) 5ss. 55s. 124s.; “Purificaciones” en relación con rituales órfico-báquicos en Plat. *Rep.* 364e6 y *Phdr.* 244e2 (supra n. 38); cf. además, Demost. *Or.* 18, 259 (= OF test. 205).

¹³⁶ Bollack (n. 111) III, 578s. “Le vocabulaire paraît emprunté au langage des mystères. Il faut se garder cependant d’y voir une allusion à des pratiques établies (pythagoriciennes par exemple). Les exercices contemplatifs s’expliquent parfaitement par la doctrine exposée dans les *Origines*...καθαρά μελέται ne sont pas les exercices purifiants par lesquels on prépare son âme à l’initiation. L’ascèse est toute active, sensorielle et ouverte sur l’univers; elle se pratique à chaque instant de la vie...”; Wright (n. 14) 259 “the initiation vocabulary of the line expresses Pausanias’ meditation on E.’s words in terms of this being granted the final revelation after purificatory rituals, but this is to add solemnity to the poem’s epilogue rather than to indicate “Orphic” or Pythagorean filiations on E.’s part”. Por lo demás, Bignone alude ya al trasfondo de cultos místéricos de las expresiones (n. 21) 480 ad loc.

¹³⁷ B 2,2 y 110, 7 D/K...δειλ(ά)... τὰ τ' ὀ ἀμβλύνοσι μερίμνας; cf. Schwabl (n. 133) 51s.; Long (n. 133) 271.

¹³⁸ La interpretación de τῶν (verso 1) está discutida; la discusión en Bollack (n. 111) III, 276s. y Wright (n. 14) 157s.

El fragmento 3 B D/K, impregnado de lenguaje ritual, cuya pertenencia al proemio parece asegurada por la invocación a las Musas, es, sobre todo, el testimonio más importante de que, como ya ha explicado Charles Kahn en un artículo de 1960, en el escrito "Sobre la Naturaleza" no se trate, acaso, de un "tract of scientific rationalism", en oposición con los *Katharmoi*, sino que era la expresión, al menos en lo que concierne a la forma literaria, de una obra religiosa.¹³⁹ Cuánta razón tiene, de hecho, Kahn con su afirmación de que el proemio y particularmente el fragmento 3 transpira "the spirit of mysterious, half-suppressed revelation" (6),¹⁴⁰ lo demuestra la invocación a las musas citada en el verso 3: "y a ti, joven musa de blancos brazos, muy cortejada, te imploro escuchar lo que está permitido a las criaturas mortales" (ἀντομαι, ὦν θέμις ἐστὶν ἐφημερι-οῖσιν ἀκούειν).¹⁴¹ El verso 4 evoca una fórmula mística órfica (OF 245,1) que no se puede desoir: Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶν· Θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι/ πάντες ὁμῶς -"Yo hablaré a los que es lícito (sc. escuchar).¹⁴² Cerrad las puertas a los profanos, a todos por igual".¹⁴³

El papiro de Derveni ofrece una oportuna confirmación¹⁴⁴ de que esta fórmula, citada con frecuencia en la antigüedad, es antigua y que procede de la poesía órfica. Que, además, la fórmula se utilizó probablemente en las iniciaciones órfico-báquicas, lo sugiere un conocido pasaje del *Simposio* de Platón en que Alcibíades relata sus confesiones íntimas sobre el comportamiento amoroso de Sócrates con él, tan sólo a aquellos que hayan participado en la filosófica *μανία καὶ βακχεία*, y, sin embargo, exige, mediante una alusión evidente a la fórmula órfica, que los esclavos, y cualquier otro que fuese profano e ignorante, "pongan grandes puertas delante de sus oídos" (218b = OF 13).

En el fragmento 245 de la recopilación de Kern del poema atribuido a Orfeo esta fórmula mística introduce una revelación teológica dirigida por Orfeo a Museo, que muestra¹⁴⁵ llamativas coincidencias formales con la revelación filosófico-natural de Empédocles a Pausanias, que, como es sabido, es también un relato sobre los dioses, una *θεολογία*. Piénsese sólo en la equiparación de los elementos no constituidos con deter-

¹³⁹ Kahn (n. 31ss.) 6ss.

¹⁴⁰ Coincidente Zuntz (n. 14) 218. Cf. también Wright (n. 14) 159: "The ritualistic language of this fragment makes it more than the stock poetic request for divine assistance; its general tone seems more suited to the *Katharmoi* and shows how the edges of a division between the two poems as religious versus scientific are blurred".

¹⁴¹ Sobre la construcción de ἀντομαι, cf. Bollack (n. 111) III, 29.

¹⁴² Sobre la restauración, cf. del autor (n. 150) 28.

¹⁴³ Cf. ya Kern (n. 23) 504s y del mismo autor (n. 41) 258 "Omnium primus versum Orphicum de silentio mystico imitari videtur Empedocles"; Rathmann (n. 23) 126 "sententiam Orphicam respiciens verecundia decorum adductus Camenam orat, ne plus aperiat, quam hominibus miseris audire fas sit"; Kranz (n. 23) 112. Es cierto que también Parménides utiliza el concepto θέμις en un contexto religioso (28 B 1, 28 D/K), aunque no en conexión con ἀκούειν (para la diferencia formal básica entre la revelación de Parménides y de Empédocles, vid. infra al final).

¹⁴⁴ Col. III, 8 ZPE; cf. del autor (n. 150) 47 n. 118.

¹⁴⁵ Walter N., "Pseudocypigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides, Pseudo-Orpheus, Gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter". En Kümmel W. G. (ed.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit IV*, Gütersloh 1983, 227 n. 56, llama la atención sobre la semejanza, aunque su interpretación global de la forma literaria de OF 245 es errónea, (cf. del autor. (n. 150) 48 con n. 119).

minados dioses,¹⁴⁶ en la deificación de las dos fuerzas cósmicas Φιλία y Νεῖκος,¹⁴⁷ de la esfera¹⁴⁸ etc.¹⁴⁹

Por esto, hay que introducirse brevemente un poco más en este poema pseudo órfico tan interesante y discutido en distintos aspectos. El poema, en parte, suscita en sí mismo una gran cantidad de problemas bastante complicados, como, por ejemplo, en lo concerniente a la no fácilmente abarcable historia de la tradición, o, también, a la forma literaria, que, en mi opinión, antes no había sido comprendida correctamente. Un análisis particular de estas cuestiones ha aparecido hace poco,¹⁵⁰ de manera que aquí, a modo de conclusión, puede ser suficiente un resumen de los resultados relevantes para nuestro tema.

Este poema atribuido a Orfeo, transmitido únicamente en dos versiones: en un texto original y en una reelaboración ampliada,¹⁵¹ es algo distinto de lo que se acepta mayoritariamente, (La compilación de ambas versiones en la protobizantina teosofía de Tübinga puede, en este punto, dejarse de lado.) La reelaboración se demuestra como judía¹⁵² sin duda, a causa de las claras alusiones a Abraham y Moisés. El texto original, muy importante para nosotros, podría proceder también, en mi opinión, de un autor judío. Sin embargo, esto se desprende menos claramente de los versos que, entre otros, contienen pensamientos órficos y estoicos puros, y no faltan en la literatura moderna voces que abogan por un origen pagano (entre otros E.R. Goodenough y E. Bickerman).¹⁵³

En la compilación de fragmentos de Kern los versos se presentan bajo el título de Διαθήκαι ("Testamentos").¹⁵⁴ Se citan hoy en día también en general como "pseudo-testamento órfico", sin que, en la mayoría de los casos, al mismo tiempo, se explique que se trata tan sólo de uno de los dos títulos mencionados en los textos antiguos e, incluso, del peor testimoniado. Nuestro informador más antiguo, el filósofo judío de la religión Aristóbulo de Alejandría, que vivió en el siglo 2 a.C., conocía los versos, como más tarde también Clemente de Alejandría, bajo el nombre de *Hieros Logos*, Discurso Sagrado.¹⁵⁵ De hecho, el poema¹⁵⁶ que, en su texto original surge probablemente a finales del siglo 3 a.C., no muestra ninguna de las características típicas de un testamento, mientras que, por el contrario, todo indica que el anónimo autor, en el aspecto formal y

¹⁴⁶ B 6 D/K; cf. también B 59, 1 (con las explicaciones de Bollack [n. 111] III, 417s.; Wright [n. 14] 212).

¹⁴⁷ Cf. B 16 D/K; también B 86 D/K δι' Ἄφροδίτη etc.

¹⁴⁸ B 31 D/K; cf. B 27-9 D/K.

¹⁴⁹ Cf. también las explicaciones teológicas en B 134 D/K (gracias a Tzetzes está asegurado para el libro 3 de *Ἰοσ φυσικά*) además B 131, 3 D/K εὐχομένη τῶν αὐτῆ παρίστασο, Καλλιόπεια, / ἀμφὶ θεῶν μακάριον ἀγαθῶν λόγον ἐμφαίνονται (hoy en día se adjudica corrientemente el fragmento a los *φυσικά*; cf. Kahn [n. 31] 6 n. 8; Wright [n. 14] 159). Vid., en general, también Wright (n. 14) 254.

¹⁵⁰ del autor, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos- Beobachtungen a OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)* (Classica Monacensia 7), Tübingen 1993.

¹⁵¹ Cf. Del autor (n. 150) 6ss.

¹⁵² OF 247, 23ss. y 36s.

¹⁵³ del autor (n. 150) 55ss.

¹⁵⁴ Kern (n. 41) 255ss.

¹⁵⁵ Cf. del autor (n. 150) 44ss.

¹⁵⁶ Cf. del autor (n. 150) 102s.

de contenido, se ha apoyado muy estrechamente en un Hieros Logos órfico. Me limito en lo que sigue a la forma¹⁵⁷ y detallo brevemente los elementos místéricos.¹⁵⁸

En primer lugar, está la fórmula de introducción, también llamada πρόρρησις (“prólogo”), que ya ha sido mencionada (1 φθέγγομαι οἷς θέμις ἐστί, etc). Es la única en este poema pseudo-órfico que se conserva completa en forma de verso. Su alta antigüedad está asegurada, sin embargo, como ya se ha mencionado, gracias a la paráfrasis del Papiro de Derveni,¹⁵⁹ y también gracias a la alusión de Platón y de Empédocles. A continuación, Orfeo se dirige, por su nombre, a su iniciado Museo (2 s.) -sobre esto aún volveremos. En una especie de “purificación” (καθαρός), a la cual pertenece la exigencia de liberarse de las anteriores opiniones falsas, lo prepara para la (παράδοσις), la “transmisión” del Logos Sagrado, (3 - 7) -también esto es un elemento de los cultos iniciáticos. Esta *Paradosis* se divide en dos partes. La primera consiste en enseñanzas sobre Dios (8 - 16); la instrucción tiene su lugar -y hay que tener en cuenta esto en Empédocles- no sólo en el propio poema didáctico, sino que también es igualmente característico de las παραδόσεις de las iniciaciones místicas. En la segunda parte se esboza una imagen del divino señor del mundo, que puede ser interpretada perfectamente como una visión divina, como una ἐποπτεία (17 - 21).

El texto original del poema pseudo-órfico se interrumpe tras esta revelación teológica. En la reelaboración sigue todavía una parte final, que contiene una exhortación a mantener el secreto del Logos confiado.¹⁶⁰ Esta exhortación representa el contraste con el apartamiento de los profanos en las fórmulas que introducen los misterios y, por tanto, debería hallarse¹⁶¹ también en el texto original, que, así y todo, no se ha transmitido completo. Esto es suficiente, en un breve resumen, como ya se ha dicho, por lo que hace a la forma de OF 245.

Si se compara esta imitación de un Hieros Logos,¹⁶² hasta hoy apenas reconocida como tal y sumamente importante para nuestro conocimiento de la literatura órfica, se pone en evidencia la semejanza de la ficción.¹⁶³ Como Orfeo, en el papel de un sacerdote de los misterios introduce a Museo en la verdadera enseñanza de los dioses, así

¹⁵⁷ Para apoyos de contenido, cf. del autor (n. 150) 49s.

¹⁵⁸ Más detallado con ejemplos, del autor (n. 150) 50ss.

¹⁵⁹ A la variante (seguramente secundaria) OF 334 δέλω ξυνοίσοι· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι (Cf. West [n. 25] 83, quien supone que esta fue la fórmula conocida para el autor del papiro de Derveni) parece referirse ya, en todo caso, Píndaro *Ol.* II, 85, vid. Lloyd-Jones (n. 20) 88.

¹⁶⁰ OF 247, 41...εὖ μάλ' ἐπικρατέων (sc. γλώσσης?) στέρνοισι δὲ ἔνθεο φήμη.

¹⁶¹ Cf. del autor (n. 150) 51ss.

¹⁶² Cf. del autor (n. 150) 103s.

¹⁶³ Nada sugiere, *pace* Bignone (n. 22) 406, que el desconocido autor de la versión original dependiese, de alguna manera, de Empédocles; la antigua fórmula mística órfica en OF 245, 1, no citada por Bignone, es imposible que pueda derivarse de la alusión de Empédocles en B 3,4 D/K. ; OF 245, 2s. es probable que sea auténticamente órfica (vid. infra); OF 245, 4 φίλης αἰῶνος ἀμέρση procede directamente de II. 22, 58 y no de Empédocles, quien en B 158= *Katharmoi* fr. 4 Zuntz αἰῶνος ἀμερθεῖς / ὀλβίου quizá está, por su parte, influido por el pasaje de la Ilíada. OF 245, 5 εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τοῦτω προσέδραυε / ἰθύων κραδίης νοερόν κύτος está sugerido antes por Platón *Ti.* 44 a 6 y Parménides 28 B 6, 5s D/K (cf. del autor [n. 150] 28) y 28 B 4, 1 D/K (supra n. 126) que por Emp. B 17, 21 D/K ; Para el transcurso cultural de OfF 247, 41 cf. del autor (n. 150) 53s.

Empédocles inicia a Pausanias en los secretos de la naturaleza considerada como divina, en la verdadera formación y funcionamiento del Cosmos, así como -en precisa correspondencia con Jenófanes -en la esencia propia de todo lo divino.¹⁶⁴ Ambos, Orfeo y Empédocles, se dirigen a sus iniciados con palabras muy similares: “Pero escucha tú, descendiente de la diosa luna portadora de luz, Museo” se dice en la poesía pseudo órfica (OF 245,2 s. ... σὺ δ' ἄκουε, φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης, / Μουσαῖ' ...), un verso que podría ser verdaderamente órfico, pues Platón alude claramente en la *Republica* sobre el hecho de que los sacerdotes de las iniciaciones órficas consideraban a Museo como hijo de la diosa luna,¹⁶⁵ “Pausanias, escucha tú sin embargo, hijo del prudente Anquites” escribe Empédocles (B 1 D/K. Παισανίη, σὺ δὲ κλυθι, δαίφρονος Ἀγχίτεω υἱέ). Tomados en sí mismos puede que estos paralelismos no sean particularmente convincentes.¹⁶⁶ En relación con las alusiones ya examinadas sobre el culto místico (pureza -visión- πρόρρησις) parece, sin embargo, que son, al menos, dignos de atención.¹⁶⁷

Además de la fórmula mística, del tratamiento del iniciado, de su reprobación y de la acentuación de la verdad de las doctrinas religiosas,¹⁶⁸ el *Περὶ φύσεως* tiene, en lo que resta, un punto de contacto más con el poema pseudo-órfico: en el fragmento B 5 D.-K.¹⁶⁹ Empédocles exhorta a su alumno - de la misma forma que Orfeo a Museo-¹⁷⁰ “a ocultar las enseñanzas en su espíritu mudo”¹⁷¹ (...στεγάζαι¹⁷² φρενὸς ἔλλοπος¹⁷³ εἴσω)¹⁷⁴. Sin duda, los pitagóricos estaban también obligados al mantenimiento del secreto de ciertas enseñanzas,¹⁷⁵ y Plutarco, a quien agradecemos el fragmento, califica, de hecho, la exigencia de Empédocles como pitagórica. No obstante, la relación del conjunto es importante: Los restantes componentes místicos, muy especialmente la alusión a la πρόρρησις indican, en mi opinión, que este elemento, en Empédocles, está más definido como órfico que como pitagórico.¹⁷⁶

¹⁶⁴ Cf. B 29 y 134 D/K. Empédocles tenía el poder de revelar el ἀγαθὸν λόγον sobre los dioses bienaventurados (B 131, 4 D/K) a diferencia de la σκοτοέσσα θεῶν περί δόξα (B 132, 2 D/K).

¹⁶⁵ Cf. del autor (n. 150) 49, n. 123

¹⁶⁶ El tratamiento es también característico de la poesía didáctica (cf. Hes. Op. 27 ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῶ ἐνικάτθεις θυμῷ; 213 ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκη κτλ.; 274 ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλειο σῆσι etc. Sin embargo el alumno casi nunca es tratado tan formalmente (excepción: Op. 299 ἐργάζει Πέρση, δῖον γένος).

¹⁶⁷ El tratamiento solemne es utilizado más particularmente en una ceremonia religiosa.

¹⁶⁸ Cf. OF 245,3...ἔξερέω γὰρ ἀληθέα κτλ.; Emp. B 17,26 D/K σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλου οὐκ ἀπατηλῶν· y 23,9...μή σ' ἀπάτη φρένα καινύτω.

¹⁶⁹ = fr. 25 Bollack = fr. 99 Gallavotti = fr. 134 Wright =CTXT-107 Inwood.

¹⁷⁰ Cf. supra n. 160.

¹⁷¹ Como ἔλλοπος también puede ser nominativo en Empédocles (B 117, 2 D/K), sería posible también, como ya mantienen D/K en el aparato crítico, la traducción “mudo en el interior de su espíritu”.

¹⁷² Corr. Diels; στεγάζουσαι codd.

¹⁷³ Corr. Wyttenbach; φρενὸς ἀλλ' ὅπερ codd.

¹⁷⁴ Corr. Diels; ἐλλάσσω codd.; ἄσσω Bollack.

¹⁷⁵ Cf. entre otros, Burkert (n. 62) 178s. 454s.

¹⁷⁶ Si Pitágoras y los pitagóricos, como permiten conjeturar diversos testimonios antiguos, se apropiaron realmente de formas literarias órficas y ellos mismos compusieron *Hieroi Logoi* (cf. del mismo autor [n. 150] 54 con n. 146, West [n. 28] 27, además, supra n. 62), provoca, finalmente, que la diferenciación no tenga importancia. Empédocles, pues, habría podido haber recibido también muy probablemente de la poesía órfico-pitagórica elementos estructurales característicos para un *Hieros Logos*. Por lo demás, Empédocles, en la antigüedad, es puesto en conexión con Pitágoras desde Alcídamente (D. L. VIII, 56 Ἀλκιδάμας δ' ἐν τῷ Φυσικῷ

La similitud formal con el fragmento órfico 245 sugiere, por lo demás, que la llamada de Empédocles al mantenimiento del secreto frente a la opinión vulgar¹⁷⁷ difícilmente pertenece al proemio del *Περὶ φύσεως*, sino que, originariamente, tenía su lugar probablemente al final de la instrucción iniciática, quizás más allá aún del fragmento B 110 D/K.

Como siempre puede mantenerse con esto, un análisis cuidadoso de los fragmentos que se conservan saca a la luz, en todo caso, una cantidad considerable de indicios poco observados hasta ahora, que indican que Empédocles, por lo que respecta a la forma de su Física, se apoyó muy probable y estrechamente en la estructura de los Hieroi Logoi órficos. Como ya se ha dicho, parece que él, en analogía a una *paradosis* misteriosa, ha introducido a Pausanias en su doctrina de la naturaleza llena de fuertes rasgos teológicos.¹⁷⁸

Naturalmente, esta observación, en vista del estado fragmentario de la tradición, no es rigurosamente demostrable. Sin embargo, con tal hipótesis, se combinan, en mi opinión, numerosos detalles para un cuadro general coincidente en sí mismo. No sólo las comentadas reminiscencias del vocabulario cultural, sino también el apartamiento de Pausanias del resto de los hombres se entiende claramente sobre esta base. "Tú, entonces, después de que te hayas apartado hasta aquí, experimentarás esto", se dice, como ya se ha visto, en B 2,8 D/K.: La transmisión (*παράδοσις*) del Logos sagrado, la instrucción de los iniciados a través del sacerdote de los misterios, que entre otras cosas, podía consistir en alegorías naturales de mitos,¹⁷⁹ presupone siempre el aislamiento, la exclusión del público (es decir de los no iniciados). Sólo así está garantizado el mantenimiento del secreto terminantemente exigido a los que se inician.

Se puede preguntar qué pudo haber inducido a Empédocles a la imitación de esta forma literaria. Tan importante fue también, en general, Parménides para la filosofía de Empédocles: en lo referente a la forma literaria, apenas debió haber sido el verdadero modelo de nuestro autor. En efecto, en Parménides se trata igualmente de un tipo de revelación,¹⁸⁰ aunque la situación es esencialmente distinta. Como es sabido, un viaje en carro con las Helíadas hacia los confines del mundo precede a la revelación. Allí Parménides es saludado de forma amistosa por una diosa (¿quizá Nyx?). De ella, y no

φησι... 'Εμπεδοκλέα... 'Αναξαγόρου διακούσαι καὶ Πυθαγόρου; cf. Burkert [n. 62] 215s "very doubtful as a historical statement"); Se ha dicho también que Empédocles plagió a Pitágoras y que reveló secretos pitagóricos (D.L. VIII, 54s. refiriéndose a Timeo *FGHist* F 14 y Ncantes, *FGHist* 84 F 26; la información es recogida por Rostagni [n. 52] 10ss. y Kahn [n. 31] 29s. Posiblemente, Emp. B 129 D/K tiene que referirse a Pitágoras, cf. Burkert (n. 62) 137s.; Wright (n. 14) 256s.

¹⁷⁷ Sitúan el fragmento al final del *Περὶ φύσεως* solamente Bignone (n. 22) 62s. n. 4 y Gallavotti (n. 18) 68 (fr. 99), quien, sin embargo, corrige completamente de otra manera el texto fuertemente corrupto (...|ἐστέγε φρήν] ἄλλ' οὐδ' >περ ἐλάσσω ["ora l'animo mio trattiene dentro anche] altri insegnamenti e non minori").

¹⁷⁸ Conjeturas para una interpretación tal se encuentran ya en Kranz (n. 23) 112: "el conjunto es una enseñanza secreta, ajustada tan sólo al alumno Pausanias.... Empédocles habla al joven como un mistagogo a un neófito (sigue B 110, D/K) etc.

¹⁷⁹ Cf. Burkert (n. 40) 61ss.

¹⁸⁰ Para las relaciones entre el proemio de Parménides y Empédocles, cf. Bollack (n. 111) III, 18, quien tampoco pasa por alto la diferencia: "Chez Parménide, la déesse parle; elle est le *moi* et le poète le *toi*; il est initié, alors qu'Empédocle initie et se trouve, à considérer cette transposition, à la place de la déesse" (lo que, por cierto no se corresponde a la realidad).

de un hombre, recibe él la revelación. También, en contraste con Empédocles, hay que hablar antes de un oráculo que de una iniciación.¹⁸¹

Quizá el papiro de Derveni proporciona un punto de referencia. En el papiro nos aparece un autor presocrático, que solamente es unas décadas más joven que Empédocles y que ha aprovechado un Logos teogónico y cosmogónico de Orfeo, para desarrollar, interpretándolo, sus propias opiniones teológicas y filosófico-naturales.¹⁸² Es posible que Empédocles, ciudadano de Agrigento, igualmente se haya dejado inspirar por un Logos órfico en su filosofía natural y al mismo tiempo haya tomado, en una apropiación completamente creativa, elementos formales esenciales.

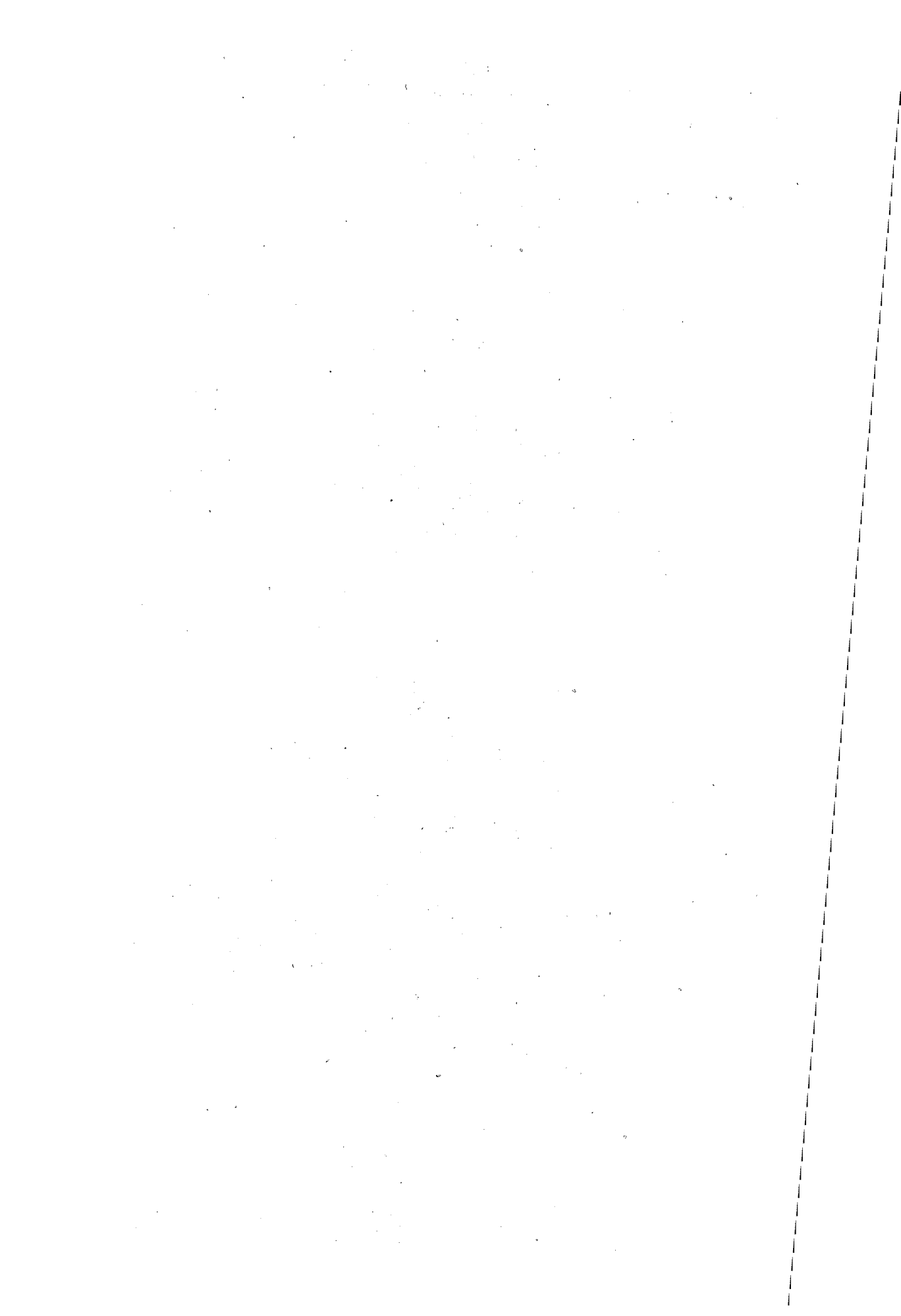
Debería justificarse la hipótesis presentada aquí, de modo que el orfismo se muestre, en cualquier caso, como un vínculo suplementario entre ambas obras, *Περὶ φύσεως* y *Katharmoi*, que, en Kern, se muestran, en general, más como un conjunto que como algo separado.¹⁸³ Empédocles, entonces, habría reclamado para sí mismo el papel de un sacerdote de las iniciaciones órficas no sólo en los fascinantes versos de apertura de los *Katharmoi*, sino que también, en cierta manera, habría desempeñado¹⁸⁴ esta función ante Pausanias en el poema filosófico sobre la naturaleza.

¹⁸¹ Burkert W, "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis* 14 (1969) 13. 17 se ha referido convincentemente a la semejanza con el conocido oráculo de la noche de la teogonía órfica que Zeus busca para obtener un consejo sobre la nueva creación del mundo y, en general, para el ejercicio de su gobierno".

¹⁸² Sobre el tipo de glosa y sus características filosóficas cf., entre otros, Burkert W. "Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre" *J&A* 14 (1968) 96ss. (99 "un ecléctico que ha leído a Diógenes de Apolonia y a Leucipo-Demócrito"), del mismo autor, "La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle". *EPh* (1970) 443ss; West (n. 25) 77ss.; el origen del texto en prosa está datado comúnmente entre los años 420 y 380 a. C., cf. West, 77. 82; Burkert (n. 26) 30s; del mismo autor, "Der autor von Derveni: Stesimbrotos ΠΕΡΙ ΤΕΛΕΤΩΝ ?" *ZPE* 62 (1986) 4 etc.

¹⁸³ Cf. supra en n. 103.

¹⁸⁴ Este artículo representa la redacción reelaborada y ampliada en las notas de una conferencia mantenida por primera vez el 28.10.92 en Viena y después en Mainz, Trier, Innsbruck, Múnich, Constanza, y Tubinga. Agradezco a los participantes sus sugerencias y críticas en las consiguientes y animadas discusiones, además de a Burkert W., (Zúrich), W. Nicolai (Mainz) y R. Schlesier (Paderborn).



ORFEO Y ORFISMO EN PLATÓN*

Francesc Casadesús Bordoy

ANTECEDENTES

El estudio del orfismo ha conocido en estos últimos años un notable incremento que contrasta con el silencio que se produjo a partir de la década de los años 50 tras las opiniones hipercríticas de numerosos autores que siguieron la estela trazada por Wilamowitz, que prácticamente había negado la existencia de algo que pudiese ser denominado órfico en el seno de la cultura y el pensamiento griego en época clásica.

Nos alejaría en exceso del objetivo propuesto analizar los motivos que impulsaron a Wilamowitz a erradicar el orfismo de la cultura griega, aunque no hay que descartar como causa fundamental la pobre opinión que el filólogo alemán tenía de la doctrina órfica a la que consideraba como algo vulgar y marginal y, sobre todo, contradictorio con la elevada imagen que la filología alemana tenía del mundo griego. En otras palabras, en la mentalidad de muchos estudiosos, encabezados por U. von Wilamowitz Mollendorf, no cabían, en el seno de una Grecia idealizada como el máximo exponente de la racionalidad, las manifestaciones populares de entusiasmo y delirio presentes en los ritos dionisíacos, las creencias supersticiosas o las prácticas de brujería o magia. Para ilustrar brevemente este hecho, baste recordar ahora que la durísima crítica del joven Wilamowitz a Nietzsche, al publicar éste el *Nacimiento de la tragedia*, se entiende tan sólo si se valora en su justo punto el escándalo que representaba en los ambientes académicos germanos que alguien tuviese la osadía de reivindicar las exaltaciones dionisíacas como un elemento genuino de la cultura helena. Reivindicación que chocó frontalmente con la opinión de Wilamowitz que sostenía, para rebatir a Nietzsche, que ese ritual dionisíaco era una mezcla de "absurdo y voluptuosidad repugnante, porque desencadena lo que hay de animal en el hombre, algo que es peligroso y que con el tiempo destruye completamente la auténtica cultura de un pueblo".¹

* Este Trabajo forma parte de un Proyecto más amplio, financiado por el Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento de la Dirección General de Enseñanza Superior, con el número PB 95-0362.

¹ Rohde, E., Wilamowitz-Möllendorff, U von, Wagner, R., *Nietzsche y la polémica sobre el nacimiento de la tragedia*. L. Santiago Guervós (ed.). Málaga, 1994, p. 81.

Como cabía esperar, los representantes de la actitud hipercrítica concentraron su atención en las posibles influencias del orfismo en la filosofía platónica para concluir que, o bien no existía ninguna relación, o bien que el propio Platón había rechazado despectivamente la doctrina órfica. Para comprender en su plenitud el alcance de esta cuestión hay que recordar primero la enorme importancia que tiene la obra platónica para el estudio del orfismo: Platón es, y a pesar de la ambigüedad de la mayor parte de sus descripciones, el principal testimonio, el mejor observatorio, para la contemplación panorámica de los contornos de la doctrina órfica en época clásica. Por eso, la discusión sobre las posibles alusiones de Platón al orfismo o, incluso, la opinión que el filósofo pudo tener de la doctrina órfica no es una cuestión baladí, sino que las conclusiones que se extraigan predeterminan necesariamente el lugar que el orfismo ocupó en la sociedad y el pensamiento griego.

La negación de la influencia del orfismo en Platón se consiguió mediante un ardid metodológico: si, a la hora de abordar el análisis, se aceptaban tan sólo aquellos pasajes en los que aparecía citado el nombre de Orfeo y se descartaban todos los demás, el cuadro resultante era bastante pobre. Si, además, se destacaba de entre esos escasos pasajes uno, *República* 364, en el que Platón denunció el mal uso que unos charlatanes, para embaucar a sus oyentes, hacían de la obra de los poetas, entre ellos Orfeo, y se los identificaba con los órficos, la conclusión definitiva era que Platón habría despreciado el orfismo.²

De esta manera, el método propuesto bajo una loable exigencia de rigor científico deparaba unas conclusiones tan exiguas y negativas que desanimaron a otros estudiosos durante varias décadas a proseguir esa línea de estudio. Hay que advertir que, si bien esta actitud de Wilamowitz fue abiertamente criticada en su momento por M. P. Nilsson,³ fue seguida fielmente por I. M. Linforth al aceptar en su estudio exhaustivo de las fuentes órficas exclusivamente aquellas que contenían escrito el nombre de Orfeo: "I maintain that if there was an Orphic religion, we should be able to recognize and define it on the basis of the evidence which is plainly sealed with Orpheus' name. (...) It is only from the documents sealed with the name that one can learn what orphic means".⁴

No debe ocultarse por más tiempo que, en el caso de Platón, la selección de las fuentes órficas se ha convertido en el caballo de batalla que ha condicionado su estudio y sus posteriores resultados. Si se acepta el criterio seguido *ad pedem litterae* por I. M. Linforth y se reduce el análisis del orfismo en Platón a una docena de testimonios, ese

² Wilamowitz, en efecto, se aferró a esa interpretación para sostener que Platón había adoptado en la *República* una actitud de "Verachtung", "desprecio", frente a los órficos y que, en consecuencia, había rechazado de plano el orfismo. Wilamowitz, U. von, *Der Glaube der Hellenen*. Berlín, 1931. Vol. II pp. 191-192. L. Moulinier, fiel seguidor de Wilamowitz, se preguntaba retóricamente tras la lectura de este pasaje: "comment ne pas voir que, du chef aux membres, c'est tout le corps de ce que nous appelons l'Orphisme qui est ainsi condamné?", Moulinier L., *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*. París, 1955, p. 35. Para un análisis más detallado de la problemática suscitada por las diversas interpretaciones de este texto, vid. Casadesús, F. "República 364: un passage órfic?". *Actes del Xè Simposi de la Secció Catalana de la SEEC, Tarragona*, 1992, Vol. I, pp. 169-172.

³ "It cannot be denied that Wilamowitz somewhat oversimplified the problem of criticism by not admitting testimonies other than such as expressly mention the name of Orpheus. The problem is thus reduced almost to a question of nomenclature. I find it impossible to adopt this seemingly simple standpoint", Nilsson, M. P., "Early Orphism and Kindred religious Movements". *Harvard Theological Review*, 1935, 28, p. 184.

⁴ Linforth, I. M., *The Arts of Orpheus*, University of California Press, Berkeley, 1941, p. XIII.

estudio pasa a ser un mero y anecdótico “divertimento” para especialistas más o menos avisados. Sin embargo, esta actitud deja sin resolver una cuestión insoslayable para cualquier estudioso: ¿cómo se explica la enorme cantidad de escolios a determinados pasajes de la obra platónica que, a pesar de que el nombre de Orfeo brille por su ausencia, confirman aquí y allá que son de procedencia órfica?. Sin duda, el colofón de todas estas anotaciones que resaltaban la influencia del orfismo en Platón alcanzó su cénit en la afirmación de Olimpiodoro que sostenía que Platón “imitaba por todo las afirmaciones de Orfeo”, πανταχοῦ γὰρ ὁ Πλάτων παρωδεῖ τὰ τοῦ Ὀρφέως.⁵

Frente a esta realidad hay que preguntarse de nuevo: ¿eran éstas afirmaciones fantásticas, sin base, o, por el contrario, tenían algún fundamento?. Se puede todavía formular la pregunta de otro modo: ¿tenían los escoliastas neoplatónicos menos información y, en consecuencia, estaban más equivocados que los exigentes estudiosos de nuestro siglo?. Para encontrar una respuesta satisfactoria, será prudente devolver la palabra al propio Platón, sin exigirle, eso sí, como único sello de autenticidad órfica que consigne siempre el nombre de Orfeo, para considerar, al menos provisionalmente, un pasaje. Se trata, en definitiva, de devolverle el protagonismo al transmisor, Platón, olvidando las opiniones de Wilamowitz y sus seguidores sobre este tema siguiendo así el útil consejo de A. Bernabé de “borrar las huellas de la línea de interpretación que parte de Wilamowitz y pasa por Linforth, Dodds y Moulinier, entre otros, sobre el conjunto de ideas que se tenía antes que ellos sobre el orfismo”.⁶

MENCIONES ÓRFICAS EN PLATÓN

Si, para comenzar el análisis, se acepta el criterio restrictivo y el estudioso se ciñe a los testimonios en los que aparece mencionado Orfeo en la obra platónica, se concluye que existen básicamente dos niveles, dos perspectivas distintas en esas menciones. Las primeras aluden a Orfeo como poeta y no difieren demasiado de las citas que Platón hacía de Homero o Hesfodo, en compañía de los cuales, y Museo, parece citado en diversas ocasiones.⁷ En alguna de ellas, Platón citó algún verso de algún poema de Orfeo⁸ y aludió a algún rasgo mítico como la muerte de su mujer; cuyo nombre no menciona, y la suya propia en manos de mujeres⁹ y la cobardía del poeta que no se atrevió a seguir al mismo destino que Alcestris que prefirió morir al perder a su marido,¹⁰ o se refirió a su proverbial capacidad musical de encantar con su voz a los demás seres.¹¹ Muy poco o nada de los datos aportados por Platón en estas citas sugiere que, tras el nombre de Orfeo, se escondiese un movimiento religioso o doctrinal y, en cambio, esas alusiones

⁵ Olimpiodoro, in *Plat. Phaed.* 70c, OF, 224.

⁶ Bernabé A. “Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα”. *Philologus* 139, 1995, p. 236.

⁷ Cf. *Apología* 41a, *Protágoras* 316d, *República* 364de.

⁸ *Filebo* 66c; *Crátilo* 402b.

⁹ *República* 620a.

¹⁰ *Banquete* 179d.

¹¹ *Protágoras* 315a.

se asemejan mucho a las menciones literarias sobre personaje hechas por los poetas trágicos, Eurípides principalmente.¹²

Un segundo grupo de citas no habla ya de Orfeo como un poeta o cantor mítico, sino que lo presenta con una expresión, οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, que da a entender que Platón no aludía directamente a Orfeo, sino a sus seguidores. Esta distinción es muy importante y no ha sido suficientemente valorada hasta ahora. De entrada, sugiere que Platón tenía claro que una cosa era Orfeo como personaje y otra muy distinta el colectivo indefinido de personas que se interesaban por su obra. Es más, el Orfeo poeta se diluye en la atemporalidad mítica, anterior, en todo caso, a la de Homero y Hesíodo y, en cambio, el grupo de individuos conocidos como “los seguidores de Orfeo” era, muy probablemente, contemporáneo de Platón. Esta cuestión es muy importante para poder discernir el grado de orfismo en la obra platónica, pues la mención de estos órficos conduce, por comparación con otros pasajes platónicos análogos, aunque no se mencione en ellos a Orfeo, a una interpretación más abierta de la influencia del orfismo en Platón.

En efecto, Platón adjudicó a los seguidores de Orfeo dos hechos: en el *Crátilo*, el juego de palabras etimológico que relaciona el cuerpo con una tumba o señal que aprisiona el alma¹³ y, en el *Protágoras*, la institución de las iniciaciones.¹⁴ Como se verá a continuación, estas dos afirmaciones representan el cabo del hilo que debe permitir tirar del ovillo de otras citas órficas en Platón.¹⁵ La metáfora del σῶμα-σῆμα se alude en otros pasajes de singular interés que permiten completar los contornos de esa doctrina: en el *Gorgias*, en un texto que ofrece una estructura paralela a la del *Crátilo*, se repite de nuevo que, según afirmaba algún sabio, que no se identifica con su nombre, “nosotros estamos muertos y el cuerpo es una tumba”.¹⁶ Este pasaje tiene, además, un interés singular pues introduce la figura de un anónimo hombre ingenioso¹⁷ que sostenía que los no iniciados, identificados, mediante un juego de palabras característico de los seguidores de Orfeo, con los insensatos,¹⁸ estaban obligados a llenar en el Hades una jarra agujereada con un cedazo.¹⁹

Esta información suplementaria sobre el castigo de la jarra, junto con el castigo de

¹² Cf. *Bacantes* 562ss; *Alceste* 357ss., 962; *Ifigenia en Áulide* 1211; *Cíclope* 646; *Esquilo, Agamenón* 1629.

¹³ Σῆμα τινὲς φασὶν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς (sc. σῶμα) (...) δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, *Crátilo* 400c.

¹⁴ Τοὺς δὲ αὐτὴν τελετὰς (...) τοὺς ἀμφὶ Ὀρφέα, *Protágoras* 316d. Aristófanes, *Ranas* 1032, y Eurípides, *Reso* 943s, adjudicaron la institución de las iniciaciones directamente a Orfeo. Cf. Ps. Demóstenes XXV 11, OF. 23.

¹⁵ Hay que añadir aún a estas citas las que aluden, en las *Leyes*, a un denominado tipo de vida órfico, Ὀρφικοί τινὲς λεγόμενοι, que se abstenía del sacrificio y consumo de cualquier ser animado, *Leyes* 782c.

¹⁶ Ἦδη γὰρ τοῦ ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς θεθνάμεν καὶ τὸ μὲν σῶμα ἐστὶν σῆμα, *Gorgias* 493a.

¹⁷ Sobre la posible identidad de este personaje, vid. F. Casadesús, “Gorgias 493A-C: la explicación etimológica, un rasgo esencial de la doctrina órfica”, *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 1997, Vol. II, pp. 61-65.

¹⁸ Τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμύητους, *Gorgias* 493a. El Papiro de Derveni confirma que los seguidores de Orfeo apreciaban mucho este tipo de juegos de palabras como método de explicación de los conceptos utilizados por Orfeo en su teogonía. Algo que ya se intuye en el proverbial σῶμα-σῆμα citado supra.

¹⁹ Οἱ ἀμύητοι φοροῦσιν εἰς τὸν τετραμήνιον πίθον ὕδωρ ἐτέρῳ τοιοῦτῳ τετραμήνῳ κοσκίνῳ, *Gorgias* 493b.

revolcarse en el fango del Hades, aparece de nuevo, sin mencionar por su nombre a sus autores, en otro texto de la *República* en que se vaticinan esos dos castigos para impíos y los injustos.²⁰ Finalmente, en el *Fedón*, Platón adjudicó a los que habían instituido las iniciaciones el castigo de yacer en el fango para los no iniciados²¹, de manera que con ello se cierra el estrecho círculo de las informaciones básicas transmitidas por Platón sobre los seguidores de Orfeo: su teoría sobre el σώμα-σῆμα y la fundación de iniciaciones.

UN RELATO ANTIGUO

Peró todavía existen más datos de interés. Platón aludió a la teoría del cuerpo/prisión adjudicándola también a un relato secreto, al afirmar que los hombres estamos encerrados en algo semejante a una prisión.²²

Que Platón aludía a un poema órfico con este tipo de expresiones debiera quedar suficientemente demostrado a partir de una cita de Platón en las *Leyes* que atribuye a un παλαιὸς λόγος, un relato antiguo, el verso órfico que describe el poder absoluto de Zeus: “el dios posee el principio, el final y la mitad de todos los seres”.²³ Verso que el escoliasta identificó como órfico,²⁴ como también otros testimonios, entre ellos el Papiro de Derveni, han corroborado plenamente.²⁵

Al referirse a esta narración, Platón no hizo más que ser consecuente con su modo habitual de citar las fuentes órficas: adjudicarlas a un relato antiguo, calificado también como secreto o sagrado. Bajo esta denominación, además, se ofrecen elementos fundamentales de la doctrina órfica que el propio Platón incorporó en su sistema filosófico, entre ellos una noción fundamental que revolucionó el pensamiento griego: la teoría de la inmortalidad del alma.

Platón, en efecto, atribuyó a unos relatos “antiguos y sagrados”²⁶ la ya conocida

²⁰ Τοὺς δὲ ἀνοσίους αὐτὰ καὶ ἀδίκους εἰς πηλὸν τινα κατορυττοῦσιν ἐν Ἄιδου καὶ κοσκίνῳ ὕδρω ἀναγκάζουσι φέρειν, *República* 363de. A pesar de que no sean citados por su nombre, sino con el artículo plural οἱ, la distribución del pasaje permite interpretar que Platón se refería a los seguidores de Orfeo.

²¹ Οἱ τὰς τελέτας ἡμῖν οὕτω καταστήσαντες (...) αἰνίττεσθαι ὅτι ὅς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, *Fedón* 69cd.

²² Ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος ὡς ἐν τινὶ φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι, *Fedón* 62b. Un escolio correspondiente a este pasaje insiste en que el relato aludido es órfico, οὗ ἐπιχείρημα μυθικὸν ἐξ Ὀρφείως ληφθέν, *esc. ad loc.*, *OF* 7.

²³ Ὁ μὲν δὴ θεὸς, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα πᾶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, *Leyes* 715e.

²⁴ Παλαιὸν δὲ λόγον λέγει τὸν Ὀρφικόν, *esc. ad loc.*, *OF* 21. O. Kern no dudó de su procedencia órfica: Hymnum Orphicum Plato respexisse verisimillimum est, *Orphicorum Fragmenta* (1922), Berlín, *OF* 21a. (Las referencias a los fragmentos recogidos en esta obra se indican en este artículo con la abreviatura *OF*).

²⁵ Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται, *PD* Col. XIII 12. El papiro de Derveni fue descubierto en el año 1962 y está datado en el siglo IV a. C. Existe una transcripción provisional: “Der orphische Papyrus von Derveni”, *ZPE*, 1982, 47. En Laks, A. & Most G. W. (eds.) *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, 1997 se presenta una nueva lectura de las 7 primeras columnas del papiro.

²⁶ “El relato sagrado”, ἱρὸς λόγος, contenía probablemente la doctrina órfica elaborada o filtrada por Pitágoras y los pitagóricos, cf. Heródoto II 81; Jámblico, *Vita Pythagorica* 28.

noción de castigos para el alma una vez separada del cuerpo, añadiéndole la existencia de jueces que supervisaban esos castigos y el concepto de inmortalidad del alma: “En verdad, es siempre necesario obedecer a los antiguos y sagrados relatos que afirman que el alma es inmortal y que unos jueces la retienen y que paga los más grandes castigos cuando se aparta del cuerpo.²⁷ Pasaje que, a su vez, hay que relacionar con otro del *Menón* en el que se adjudica a Píndaro y otros poetas divinos,²⁸ entre los que hay que incluir a Orfeo, la misma noción de inmortalidad del alma: “dicen que el alma del hombre es inmortal y que al acabar (lo que llaman morir) nace de nuevo y que no perece nunca. Por eso tiene que pasar la vida del modo más santo posible”²⁹. Texto que concuerda con otro adjudicado también al παλαιὸς λόγος en el que se podía leer que las almas “habiendo ido de allí a aquí (sc. del Hades) retornan aquí y nacen de los muertos”.³⁰ Concepto de la reencarnación que, ligado a la noción de castigo, se escuchaba, según Platón, en el relato leído en las iniciaciones, es decir, que “en el Hades se produce el castigo de tales delitos y que a las almas, al volver de nuevo aquí, les es necesario expiar la pena impuesta por la naturaleza”.³¹

LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Antes de proseguir el hilo de las derivaciones que hizo Platón del material que le ofrecía la doctrina órfica, es conveniente situar el contexto en el que se estaba introduciendo el concepto de inmortalidad del alma, con todas las dificultades con que se topaba esa afirmación. El propio Platón era consciente de la novedad de esa idea y de la sorpresa que causaba entre algunos de los interlocutores de Sócrates. Diversos pasajes ponen de manifiesto esa incredulidad. La respuesta de Cebes en el *Fedón* a Sócrates, tras afirmar éste que el alma es inmortal, demuestra que esa concepción chocaba con la tradicional, “homérica”, que veía el alma como un simple humo o hálito que se desvanecía al morir el cuerpo: “Sócrates me parece que has hablado correctamente, pero lo que has dicho acerca del alma causa mucha desconfianza a los hombres no fuese que, cuando se

²⁷ Πείθασθαι δὲ ὄντως αἰεὶ χρῆ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις, οἳ δὴ μνηύουσιν ἡμῖν ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι δικαστὰς τε ἴσχειν καὶ τινεῖν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλλαχθῆ τοῦ σώματος, *Carta VII* 335a.

²⁸ Sobre la conexión de la expresión “los poetas divinos” y afirmaciones de fuerte sabor órfico, cf. *República* 366a; *Timeo* 40d.

²⁹ Λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι τῶν ποιητῶν ὅσοι θεοὶ (...) φασι γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τότε μὲν τελευτᾶν ὃ δὴ ἀποθήσκειν καλοῦσι- τότε δὲ πάλιν γινέσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὲ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον, *Menón* 81ab. A. Bernabé ha demostrado la inspiración órfica de este pasaje resaltando con gran perspicacia el interés de Platón en destacar, entre los poetas aludidos, sólo a Píndaro porque éste representa “un orfismo “filtrado”, “moralizado”, lejos de sus variantes más groseras. La versión literal órfica es siempre para el filósofo insuficiente, aunque bien encaminada”, Bernabé A. “Una cita de Píndaro en Platón *Men.* 81b (Fr. 133 Sn.-m)”, *Estudios actuales sobre textos griegos*. IV Jornadas. En Prensa.

³⁰ Παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος (...) ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμενα ἐκεῖ καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων, *Fedón* 70c.

³¹ *Leyes* 870d.

aparte del cuerpo, no exista ya en ningún lado, sino que (...) como un hálito o humo se aleje dispersándose y ya no exista en absoluto. Porque, si fuese cierto que ella se reuniese por ella misma y estuviese alejada de los males que tú decías, habría una gran esperanza (...). Pero esto no está falto de poca argumentación y fe: que el alma del hombre muerto tiene alguna fuerza e inteligencia".³² Reacción de incredulidad que se repite en la *República* cuando Glaucón contesta sorprendido, θαυμάσας, a la pregunta "¿no sabes que nuestra alma es inmortal y que nunca se destruye?" con un expresivo: "¡Por Zeus!, yo no".³³

Posiblemente, por la sorpresa que causaba la noción de inmortalidad del alma, Platón prefirió asignarla a un relato órfico bajo el calificativo de "antiguo", "secreto" o "sagrado". De este modo, adjudicándola a una fuente anterior y anónima, el παλαιὸς λόγος, evitaba molestas observaciones y podía concentrarse en la recreación y consolidación de esa idea en su propio sistema. De paso, al no mencionar a Orfeo, evitaba que se le confundiese con los seguidores órficos con los que siempre quiso marcar las distancias.³⁴

Esto último nos introduce de lleno en el tramo final de la madeja que intentamos desenredar: el original y peculiar uso que Platón hizo de todo el material que le ofrecía la doctrina órfica, derivado directamente del concepto de inmortalidad y de la existencia de castigos para el alma no purificada. Debe remarcarse, pues, que este artículo, lejos de rechazar la conexión entre el orfismo y la obra platónica, intenta demostrar que la noción de inmortalidad del alma en Platón es esencialmente órfica, como ya lo manifestara en su momento J. Burnet en su comentario del *Fedón*: "la inmortalidad del alma es órfica en su origen. No hay ninguna duda de que Sócrates la derivó de esa fuente".³⁵

Sin embargo, Platón aprovechó como nadie las posibilidades de esta afirmación y, abandonando los simplistas fundamentos doctrinales órficos en los que se enmarcaba, acometió la empresa de incorporarla en su propia obra con unos objetivos mucho más filosóficos. Así, por ejemplo, dio su propia definición de purificación del alma apoyándose de nuevo en el "antiguo relato": "¿no se ajusta esto a una purificación, lo que se dice en un relato desde antiguo: el separar lo más posible el alma del cuerpo y acostumarla a concentrarse y recogerse en sí misma por sí misma, fuera del cuerpo, y a habitar (...) ella sola por ella misma, liberada de las ataduras del cuerpo?"³⁶ Sobre esta base Platón demostró una capacidad excepcional de renovación al modificar el objetivo de la

³² *Fedón* 70ab.

³³ *República* 608d.

³⁴ A. Bernabé también ha observado la tendencia de Platón a presentar la doctrina órfica enmascarada tras la expresión "antiguo relato": "Los contenidos importantes, especialmente sobre la doctrina del alma, tomados de la literatura órfica, no se citan como de Orfeo, sino de forma vaga, como procedentes de un "antiguo relato", "un relato sacro", etc., como si se tratara de despersonalizarlas, de oscurecer o eliminar la relación entre estas aportaciones valiosas y Orfeo, limitándose a asociar el λόγος en que aparecen con la esfera religiosa (ιερός) y con una alta antigüedad (παλαιός)", A. Bernabé, "Platone e l'orfismo". G. Sfamini Gasparro (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*. Cosenza 1997, p. 50. Este artículo, de reciente aparición, contiene un análisis y comentario exhaustivo de los pasajes en los que Platón aludió a Orfeo y el orfismo. Representa, por ello, un punto de referencia básico para el estudio de las influencias órficas en la obra platónica.

³⁵ Burnet, J., *Plato's Phaedo*. Oxford, 1911, p. 22.

³⁶ *Fedón* 67c.

iniciación órfica introduciendo el concepto fundamental de reminiscencia. Se enlazaban, así, dos aspectos claves en la filosofía platónica: la ética y la epistemológica. De este modo, el filósofo tenía el deber de consagrar ascéticamente su vida al conocimiento de las verdades inmortales mediante el ejercicio de la memoria para alcanzar el recuerdo de las experiencias anteriores del alma. Algo que se expone con claridad en el pasaje ya citado del *Menón*: “es necesario pasar la vida lo más castamente posible (...) porque el alma, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, ha visto todas las cosas, las de aquí y las del Hades, de manera que no hay nada que no haya aprendido”.³⁷ Platón ejemplificó en diversas ocasiones ese proceso de aprendizaje con imágenes de extraordinaria belleza que, como el mito de la caverna o el discurso, en el *Banquete*, de Diótima, imprimieron un sello propio a su complejo sistema filosófico. En el *Fedro*, en cambio, se aproximó al modelo órfico al sostener que sólo el alma del hombre que sepa utilizar los recuerdos anteriores conseguirá la perfección: “el hombre que utilice correctamente esos recuerdos, estando iniciado en las iniciaciones perfectas, sólo él llegará a ser en verdad perfecto”.³⁸

En otro momento, en el mismo diálogo, Platón expresó el ideal de liberación del alma inmortal del cuerpo en unos términos que evocan la terminología órfica, al aludir a las visiones puras y felices que los hombres han podido ver “en estado de pureza y sin la sepultura de eso que ahora tenemos alrededor y que llamamos cuerpo al que estamos atados como una ostra”.³⁹ El juego de palabras ἀσήμενοι-σῶμα evoca, inevitablemente, la metáfora del σῶμα-σῆμα adjudicada en el *Crátilo* a los seguidores de Orfeo.

Metáfora a la que Platón aludió en muchas otras ocasiones al definir el cuerpo como un obstáculo para el conocimiento al que tenía que dedicarse el alma: “el cuerpo nos depara múltiples incomodidades por causa de la alimentación necesaria. Y todavía, si sobrevienen algunas enfermedades, nos impiden la caza del ser, τὴν τοῦ ὄντος θήραν (...). ¡Cuán verdad es que por su culpa no nos es posible reflexionar nunca nada!”.⁴⁰ La tiranía del cuerpo es tal que “cada placer y dolor reteniéndola como un clavo la clava y la ciñe contra el cuerpo y la hace corporal”.⁴¹ En realidad, el alma, en virtud del ciclo de las reencarnaciones, está obligada a reencarnarse y, cuando esto sucede, “deviene insensata sometida a un cuerpo mortal”.⁴² Este estado de insensatez, sólo podrá evitarse, como es sabido, con una buena iniciación filosófica que permita al alma descubrir, desde un principio, su verdadera condición inmortal, teniendo en cuenta que el alma “está obli-

³⁷ *Menón* 81a.

³⁸ *Fedro* 249bc. Obsérvese que la expresión utilizada en griego para expresar el acto de “iniciarse en iniciaciones perfectas para alcanzar la perfección”, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται, recuerda poderosamente los juegos de palabras tan apreciados por los seguidores de Orfeo. Con él, Platón da a entender que el concepto τελεταί, “iniciaciones”, procede de τέλος, “perfección”. En otra ocasión, en cambio, se sugiere que τελεταί procede del verbo τελευτάν, “morir”, *República* 364c.

³⁹ Καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμενοι τούτου ὄντι δὴ σῶμα περιφέρουτες ὀνομάζομεν, ἀστρέου τρόποι δέδεσμευμένοι, *Fedro* 250c.

⁴⁰ *Fedón* 66bc

⁴¹ *Fedón* 83d.

⁴² *Timeo* 44a.

gada a observar los seres a través de un cuerpo, como a través de una prisión”.⁴³ El camino de la liberación consiste, en definitiva, en el uso de la memoria para rememorar las ideas que el alma posee innatamente y que pudo contemplar “antes de que estuviera atada al cuerpo”.⁴⁴ Esta vía exige un gran esfuerzo y abnegación. Algo que muy pocos conseguirán ya que se necesita una gran voluntad para liberar, evadiéndose del ciclo de las reencarnaciones, al alma definitivamente del cuerpo, que, con un nuevo símil, Platón comparó también con una urna del alma, ψυχῆς κύτος.⁴⁵

Platón elaboró, además, un ciclo de la transmigración de las almas con una detallada explicación de su estancia en el Hades. Adjudicó a una ley Adrastea el hecho de que, cuando un alma alada, que se hubiese zafado del ciclo de las reencarnaciones, sucumbiese de nuevo a la maldad y el olvido, caería a tierra y adoptaría otra vez un cuerpo humano de entre diversos tipos de hombres que clasificó en nueve categorías “profesionales” que iban de la más elevada, el filósofo, a la más baja, el tirano.⁴⁶ En el *Timeo* completó este escalafón advirtiendo que podía degenerar aún más ya que el siguiente paso, tras la última categoría de hombre, era la reencarnación en una mujer y, finalmente, en un cuerpo animal que, asimismo, estratificó en cuatro grupos según el tipo de vida que hubiese llevado el alma en su vida anterior: pájaro, para hombres bondadosos pero irreflexivos; cuadrúpedos, para los que no se habían dedicado nunca a la filosofía; reptiles, para los más insensatos y, finalmente, seres acuáticos, (peces, moluscos y crustáceos) para los más irreflexivos e ignorantes.⁴⁷ Platón, consciente de la extrañeza que causaban estos planteamientos los presentó en un contexto mítico.

Platón, además, recurrió a diferentes mitos escatológicos en diálogos tan significativos como el *Fedón*, *Gorgias*, *Repúblicas* y *Fedro*, para describir lo que le ocurría al alma en el mundo de ultratumba y de qué modo se decidían los premios y los castigos.⁴⁸ En el mito de Er, Platón insistió en el tema de la reencarnación al presentar el alma de diversos personajes, entre ellos Orfeo, eligiendo su vida futura “según la costumbre de la vida anterior”.⁴⁹ Si bien la composición de estos mitos es platónica, algunos detalles sugieren que Platón tuvo presente en su descripción algunos elementos órficos como los que se hallan en varias laminillas votivas encontradas en diversas tumbas y que contienen, a modo de vademécum, consejos y orientaciones para que el alma del difunto no se pierda ni confunda en su viaje por el Hadés. Entre los elementos coincidentes hay que des-

⁴³ *Fedón* 82c.

⁴⁴ *Fedón* 91a.

⁴⁵ *Timeo* 44a.

⁴⁶ *Fedro* 248c

⁴⁷ *Timeo* 91c-92bc. Dos filósofos presocráticos, que se han considerado cercanos a los postulados órficos, Empédocles y Pitágoras, creyeron en la palingenesis de las almas. Empédocles sostenía que había sido anteriormente un muchacho, una muchacha, un matorral, un pájaro y un pez”, D/K B 117. Pitágoras, que presu- nía de poder recordar hasta veinte reencarnaciones anteriores, se indignó cuando vio que un perro, que según él encerraba el alma de un amigo suyo, era golpeado, Jenófanes D/K B 7.

⁴⁸ De este modo Platón desarrolló los “denominados mitos acerca del Hades”, οἱ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν Ἅιδου, anunciados en la *República* 330d que afirmaban que el que había sido injusto en la tierra debía pagar su culpa.

⁴⁹ *República* 620a.

tacar alguna descripción geográfica y el importante papel que juega la memoria y el olvido en el proceso de la reencarnación. Así, Platón, informa en el *Gorgias* de la existencia de una encrucijada en el prado en el que los jueces Minos, Radamanto y Eaco⁵⁰ juzgan a las almas. De esa encrucijada parten dos caminos: uno hacia las Islas de los Bienaventurados y otro hacia el Tártaro.⁵¹ Asimismo, en la *República* se lee que los jueces ordenaban que las almas de los justos tomaran el camino de la derecha hacia arriba y los injustos el de la izquierda y hacia abajo.⁵² La descripción recuerda lo que se dice en alguna de las laminillas órficas: “salud, salud, al tomar el camino de la derecha, los prados sagrados y los bosques de Perséfone”.⁵³ De un modo semejante, la afirmación de que las almas acampaban en las orilla del río Ameles, de cuya agua todas debían beber un poco,⁵⁴ evoca la laminilla de Hiponion cuando habla de la existencia de la laguna de la Memoria, de la que las almas tenían que beber para poder marchar gozosas junto con el resto de los iniciados.⁵⁵

PLATÓN, ORIGINAL RECREADOR DE LA DOCTRINA ÓRFICA

Llegado este punto, no queda más que plantear de nuevo la cuestión de cuánto debe Platón al orfismo y cuál fue su actitud hacia él. Este artículo pretende defender que la resolución de este asunto depende, en gran medida, de la selección y posterior presentación de las citas platónicas. Su distribución obedece también a la necesidad de presentar didácticamente los diversos niveles de esas citas para vertebrarlas en un conjunto homogéneo: las alusiones a Orfeo y sus simpatizantes, el antiguo relato y el uso particular que hiciera Platón de esas ideas. La conclusión es que Platón aprovechó y desarrolló racional y lógicamente un material que se le ofrecía en bruto y que él pulió magistralmente

⁵⁰ La relación de jueces ha sido objeto de controversia entre los estudiosos. Para J. Burnet “esta lista parece ser definitivamente órfica”, Burnet J., *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford, 1924, p. 168. E. R. Dodds opina, en cambio, que “ninguno de estos tres jueces nos es conocido como una figura órfica”, *Plato, Gorgias*, Oxford, 1959, p. 374. Resulta, en efecto, muy aventurado sostener que esa lista era órfica. Estamos más bien ante una nueva demostración de la capacidad fabuladora de Platón que eligió esos tres nombres sencillamente porque, como atestiguan diversas fuentes, eran bien conocidos como gobernantes y jueces. Sobre Minos cf. *Odisea* 11, 568; 19, 178; Hesíodo *fr.* 144, ed. Merkelbach/West y el diálogo platónico *Minos*, considerado apócrifo por la mayoría de los estudiosos. Sobre Radamanto, cf. *Odisea* 4, 563-565; Píndaro *Ol.* II 75-76, *Minos* 320b. Sobre Eaco, cf. Hesíodo, *fr.* 74, ed. Merkelbach/West; Píndaro, *Ist.* VIII, 25s.

⁵¹ *Gorgias* 524a.

⁵² *República* 614b.

⁵³ Laminilla de Turios, OF 32f.

⁵⁴ *República* 620c.

⁵⁵ Laminilla de Hiponion, Pugliese Carratelli, G., “Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orphico”. *La Parola del Passato*, 1974, 29, pp. 9-126.

⁵⁶ De la comparación de los mitos escatológicos se concluye que el elemento común a todos ellos es la creencia en la inmortalidad del alma y su posterior juicio y condena o absolución. A partir de ahí cada relato adquiere una personalidad propia: el mito del *Fedón* contiene una prolija descripción de la geografía del Hades. La *República* ofrece una complicada explicación del mecanismo del telar que manejaban las Moiras para decidir el destino de las almas. El mito del *Gorgias* se extiende en una aclaración del motivo por el cual Zeus decidió cambiar la disposición de los juicios con la incorporación de nuevos e incorruptibles jueces. Entre ellos existen, además, notable diferencias. En el mito de Er de la *República* se da por hecha la teoría de la

para insertarlo en su propio sistema filosófico. Su modo de presentar los mitos escatológicos demuestra que aprovechó los elementos órficos que le interesaban para combinarlos con otras descripciones tradicionales de fuerte sabor homérico y otras de su invención.⁵⁶ En esto consiste la "originalidad" de Platón: en la introducción de un concepto novedoso, la inmortalidad del alma y su juicio, en un Hades con numerosos detalles ornamentales tradicionales y más propios de la poesía homérica: los nombres de los jueces, las islas de los Bienaventurados y el Tártaro como destino final de las almas justas e injustas,⁵⁷ etc. De este manera, el conjunto ofrecido se diluye en esa nueva forma que ya no es ni órfica ni homérica, sino esencialmente platónica.⁵⁸

Algo semejante ocurre con el concepto de inmortalidad del alma. Si bien es muy probable que, en Grecia, esta noción tuviese un origen órfico, ningún seguidor de Orfeo hubiera sido capaz de profundizar en las inmensas posibilidades filosóficas de esa nueva concepción del alma del modo como lo hizo Platón, que llegó a convertirla en la viga maestra de su pensamiento. En esto radica, precisamente, la creación y la originalidad de Platón: en llevar hasta sus últimas consecuencias esa afirmación sin caer en los prejuicios ni limitaciones doctrinales que le imponía el marco órfico. En palabras muy precisas de A. Bernabé: "es probable que Platón haya trabajado sobre modelos órficos en un gran número de pasajes, en alguno de los cuales el modelo llega a ser casi irreconocible. Desde luego resulta bastante problemático encontrar criterios para demostrar dónde ha habido realmente un modelo órfico y dónde no. Y ello ocurre porque incorpora como propiamente platónicos elementos que no son ya órficos más que como un esqueje en un injerto, que luego germinó como algo propio, frondoso y diferente en donde es ya difícilísimo identificar la planta de la que el esqueje procedía".⁵⁹

Probablemente fue algo semejante lo que quiso dar a entender Proclo cuando sostuvo que le parecía que Platón, al aludir al "antiguo relato", si bien había tenido en cuenta toda la teología griega, se había fijado especialmente en la mística órfica,⁶⁰ afirmación que concuerda con la de Olimpíodoro, mencionada al principio de este artículo: "Platón

reencarnación de las almas y, en cambio, en el *Gorgias*, Platón, siguiendo el modelo homérico prefirió condenar las almas impías eternamente en el Hades. Como indicó A. E. Taylor, parece que "en estos mitos escatológicos Sócrates combinó dos creencias que procedían de fuentes diferentes: la creencia en una vida después de la muerte en "otro mundo" y la creencia muy distinta de que una ψυχή pasa a un cuerpo animal que, desde luego, pertenece a este mundo", Taylor A. E., *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928, p. 641. C. Eggers ha advertido también que "los mitos escatológicos del *Gorgias*, *Fedón*, *República* y *Fedro* se contradicen entre sí en puntos que son clave para configurar una concepción unitaria", Eggers, C., *Fedón de Platón*. Buenos Aires, 1983, p. 58.

⁵⁷ "Non è corretto trovare in Platone la prevalenza dell'elemento "omerico" su quello "orfico" o viceversa", Masaracchia, A., "Orfeo e gli "orfici" in Platone". *Orfeo e l'Orfismo*. Masaracchia, A. (ed.), *Atti del Seminario Nazionale. Quaderni Urbinati de Cultura Classica*, Roma, 1993, p. 177.

⁵⁸ En palabras de C. Eggers: "Platón toma de un mito- o de varios- frases, expresiones o intuiciones que considera fecundas, y las pone en otro contexto que el presuntamente originario, usándolas para sus propios fines", *op. cit.*, p. 98.

⁵⁹ A. Bernabé *Platone e l'Orfismo*, p. 80.

⁶⁰ Καί μοι δοκεῖ καί ὁ Πλάτων εἰς ἅσασαν τῆν Ἑλληνικὴν θεολογίαν ἀποβλέπων καὶ διαφερόντως <εἶς> τῆν Ὀρφικὴν μυσταγωγίαν, ἀνειπεῖν, ὡς ἄρα ὁ παλαιὸς λόγος, Proclo, *Theologia Platonica* 6, 8 p. 303, 23., *OF* 168.

imita por todo las afirmaciones de Orfeo” y que, a pesar de lo que opinaron algunos insignes filólogos de nuestro siglo, tiene que referirse al uso que Platón hizo de la noción órfica del alma. La grandeza del filósofo radica en que transformó esa concepción de un modo tan extraordinario que alteró radicalmente la evolución del pensamiento heleno. Algo que consiguió sin ser el mismo un órfico o, quizá precisamente por ello, porque supo mantener la distancia justa respecto de una doctrina que tuvo que expurgar eligiendo para sus propios fines tan sólo aquellos aspectos que más le convenían.

Platón, además, contempló con simpatía otro aspecto destacado de la teogonía órfica: su tendencia al monoteísmo, representado por la omnipotencia de Zeus y su papel fiscalizador y garante de la justicia sobre los demás seres: “el dios, como dice también el relato antiguo, teniendo el principio, el fin y la mitad de todos los seres; avanza con rectitud marchando según la naturaleza. Le acompaña la justicia, vengadora de los que han abandonado la ley divina”.⁶¹ El papiro de Derveni ha corroborado que esta tendencia al monoteísmo de la teogonía órfica fue objeto de una atención especial. Además de mencionar un verso semejante al citado por Platón, el anónimo comentarista del papiro, reprodujo otro que reforzaba el poder absoluto de Zeus sobre todos los otros seres: “Zeus rey, Zeus de rayo brillante, jefe de todos los seres”.⁶² Se producía, así, una conexión entre los filósofos presocráticos que propugnaron un principio único y el orfismo como lo demuestra el hecho de que el comentarista del papiro de Derveni identificó el Zeus de la teogonía órfica con elementos primordiales, propios del pensamiento preplatónico, como el *voûs* o el aire. Hay que recordar que éste fue también un punto de coincidencia entre Heráclito y el orfismo.⁶³ Platón, en cambio, se interesó, más por las derivaciones morales de la existencia de un dios que garantizaba la justicia entre los hombres frente al caos del Olimpo homérico. Degeneración de los dioses olímpicos que el filósofo criticó con frecuencia en la *República* como algo muy poco ejemplar para la formación de los ciudadanos de la *polis*.

Es más, Platón denunció, en el pasaje de la *República* mencionado al inicio de este artículo, a los charlatanes y magos que aducían el testimonio de Orfeo y Museo, junto con el de Homero y Hesíodo, para demostrar, no sólo a particulares, sino también a ciudades enteras, que, a cambio de pequeñas cantidades de dinero, podían, mediante liberaciones y purificaciones, curar las injusticias cometidas por los hombres, porque los dioses les obeceban.⁶⁴ Afirmación insolente que chocaba frontalmente con lo que se propugnaba en los ambientes órficos: que el hombre estaba sometido a la divinidad y que debía moderar su comportamiento para evitar los castigos en el Hades.⁶⁵ Es evidente que ningún verdadero seguidor de Orfeo, conocedor del principio de omnipotencia divina y

⁶¹ *Leyes* 715e.

⁶² *PD* col. XV 10. Cf *OF* 21a.

⁶³ Casadesús, F. “Heráclito y el orfismo”. Enrahonar, 1995, 23, p. 105.

⁶⁴ Ἀγύρται δὲ καὶ μάντιες (...) τοὺς θεοὺς πείθοντες σφισιν ὑπηρετεῖν (...) βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως (...) πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων (...) εἰσι, *República* 364e.

⁶⁵ Platón recordó, para condenar el suicidio como vía rápida para la liberación de la prisión corporal en la que está encerrada el alma, que el antiguo relato sostenía que “el hombre es una de las posesiones de los dioses” *Fedón* 68b.

de los castigos para los injustos, hubiera osado decir que podía dominar la voluntad de los dioses y borrar los efectos de las injusticias cometidas.

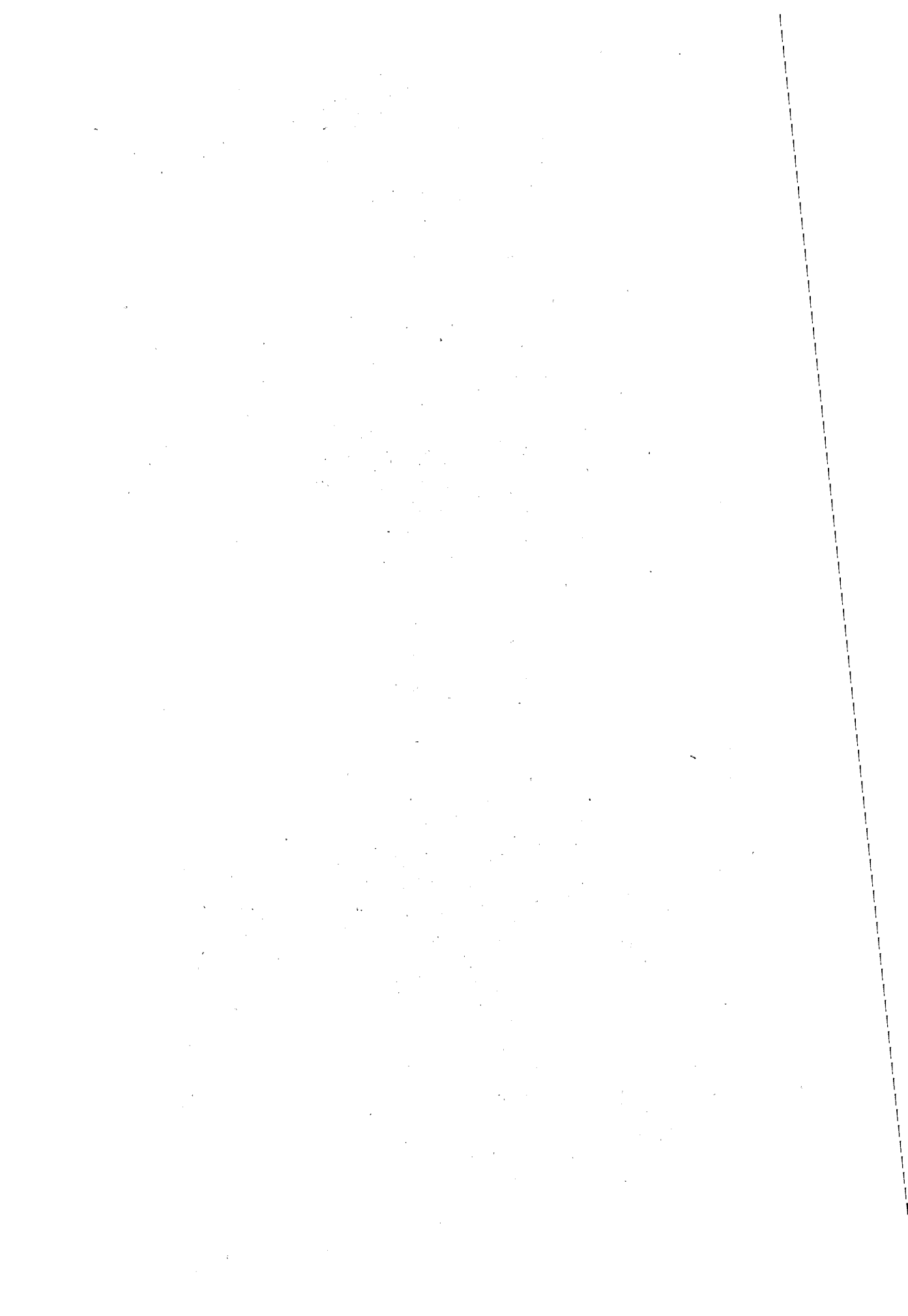
Este hecho debiera bastar para demostrar que esos charlatanes y brujos, ἀγύρται καὶ μάντιες, no eran unos verdaderos seguidores de Orfeo, como pretendió Wilamowitz para desprestigiar el orfismo en general.⁶⁶ Una lectura atenta del pasaje prueba que Platón, lejos de criticar a los órficos, denunció en la *República* el comportamiento de unos hombres descreídos y con pocos escrúpulos que manipularon los principios de la doctrina órfica en su propio beneficio. Por ello hay que situar en un contexto más amplio la pretensión de Platón al denunciar estas prácticas y considerarla como el desarrollo de la estrategia argumental de la *República*, libro en el que Platón intentó demostrar con argumentos diversos que las obras de los poetas representaban un peligro para la ciudadanía, sobre todo si eran tergiversados por individuos tan poco escrupulosos como esos embaucadores.

En realidad, Platón mantuvo con los órficos una actitud de amable condescendencia, no exenta de fina ironía, propia de alguien que se sabe muy superior, intelectualmente, a su interlocutor. Para el filósofo, la pretensión de los órficos de explicar sus principios doctrinales recurriendo a alegorías, aclaraciones etimológicas o juegos de palabras semánticos no era más que una técnica pueril y superficial, incapaz, en todo caso, de llegar al verdadero conocimiento de las cosas.⁶⁷ En el *Crátilo*, el propio Platón quiso demostrar, para poner en evidencia ese método etimológico, que era tan capaz como cualquier otro de inventarse etimologías, con significados distintos a los propuestos por los seguidores de Orfeo. Con ello pretendía demostrar que la explicación etimológica, por ella misma, no tenía ningún valor epistemológico porque se basaba en ocurrencias más o menos afortunadas que nada tenían que ver con la voluntad de estructurar un sólido sistema filosófico como el suyo propio.

De este modo, si se divide el orfismo en dos aspectos, el exegético y el doctrinal, se pone de manifiesto que Platón rechazó el primero ironizando sobre las interpretaciones etimológicas de los órficos, a quienes consideraba incapaces de desarrollar filosóficamente sus postulados. Platón, en cambio, fue mucho más receptivo y sensible con algunas de las creencias doctrinales órficas, hasta el punto que un concepto como la doctrina de la inmortalidad del alma, que hubiera pasado mucho más desapercibido si no hubiese sido desarrollado por Platón, se convirtió en el eje de su filosofía y acabó cambiando para siempre el rumbo del pensamiento filosófico occidental.

⁶⁶ M. P. Nilsson intuyó con claridad la identidad de estos individuos: "Es handelt sich hier um die Scharlatane, welche sich dem Orphizismus, der für ihre Zwecke ergiebig war, anhängten und ihn in Verruf brachten", Nilsson M. P., *Geschichte der griechischen Religion*. Munich, 1967, Vol. I, p. 698.

⁶⁷ Vid. Casadesús F., "Heráclito y el orfismo", pp. 112s.



LO UNO Y LO MÚLTIPLE EN LA ESPECULACIÓN PRESOCRÁTICA: NOCIONES, MODELOS Y RELACIONES^{1*}

Alberto Bernabé

1. INTRODUCCIÓN

Pretendo en este ensayo esbozar una tipología de las nociones sobre lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática, así como los diversos modelos de unidad y multiplicidad que subyacen a tales nociones y las diversas formas en que se postula la relación entre ambas. El tema ha sido tratado de forma competente y mucho más extensa en diversas ocasiones, especialmente en una monografía muy conocida de Stokes.² La razón de volver sobre él es la intención de aportar algunas sugerencias para abordar la cuestión desde nuevos puntos de vista, siguiendo las pautas de otro trabajo anterior en que analizaba las reflexiones sobre las nociones de tiempo sustentadas por los presocráticos y los distintos modelos de evolución temporal que encontrábamos en sus obras,

^{1*} Este trabajo forma parte de un Proyecto más amplio, financiado por el Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento de la Dirección General de Enseñanza Superior, con el número PB 95-0362.

² M. C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Cambridge Mass. 1971. Como bibliografía básica sobre la filosofía presocrática podríamos mencionar la siguiente: a) Estudios generales de filosofía griega: E. Zeller-W. Nestle, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig 1920-1922, traducido con múltiples aditamentos por R. Mondolfo y otros, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, Florencia 1932 etc.; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I-VI, Cambridge 1962-1981 (Traducción española, de A. Medina, Madrid, Gredos 1984-1993); b) La edición de conjunto básica sigue siendo la de H. Diels y V. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín 1954 (a partir de ahora abreviada D.-K.); c) Traducciones: C. Eggers Lan y otros, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 3 vols. 1978-1980; A. Bernabé, *De Tales a Demócrito, fragmentos presocráticos*, Madrid 1988; y d) Estudios: D. J. Furlcy y E. E. Allen (edd.), *Studies in Presocratic philosophy*, 2 vols. Londres 1970-1977; A. P. D. Mourelatos, *The Pre-Socratics. A collection of critical essays*, Nueva York 1974; G. Vlastos, *Studies in the Presocratic philosophy*, Londres 1975; J. Barnes, *The Presocratic philosophers*, Londres y Nueva York 2ª ed. 1982; G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, 2ª ed., Cambridge 1983 (hay trad. esp.).

atendiendo no tanto al uso de términos sobre el tiempo, cuanto a las nociones o modelos que subyacen en sus afirmaciones sobre la cuestión.³

Parto de la base de que a lo largo de las primeras especulaciones sobre el origen de las cosas que ocuparon a los Presocráticos hay un modelo evolutivo bastante consistente: el mundo no fue desde siempre como es ahora, sino que se originó de una situación anterior mucho más simple, generalmente unitaria, no diversificada. Posteriormente se produjo una diversificación y se llegó a la estructura actual, compleja y ordenada. En ese proceso es natural que ocupen un lugar importante las nociones de unidad y pluralidad. Pero, antes de proseguir, debo insistir en un par de cuestiones previas:

La primera es una precisión terminológica. En el griego de esta época no se manejan conceptos tan técnicos como el de “unidad” y “pluralidad”, sino que se limitan a emplear para unidad el neutro del numeral “uno” (ἓν) y para pluralidad, bien la palabra “muchos” (πολλά) o bien la palabra cantidad (πλήθος). Lo que ocurre es que en griego se puede decir πολλά ἐστι “hay muchos” sin decir “muchos qué”. Nuestras traducciones han de emplear expresiones como “existe la pluralidad” o “la multiplicidad” donde el griego sólo dice “hay muchos”. A pesar de todo, y consciente de la transgresión y modernización de la terminología que cometo, prefiero hablar de “pluralidad” y no hacer uso de un “muchos” entrecorinado, metalingüístico, que resultaría probablemente menos comprensible.

En segundo lugar, hay que señalar que el problema básico es que los Presocráticos creían decir siempre lo mismo al decir “uno” y “muchos” y no se dieron cuenta de que cada uno de estos términos puede entenderse en diversos sentidos y puede haber diversas nociones en juego. La elección de una u otra de estas nociones o sentidos o simplemente el acento puesto sobre una más que sobre otra puede provocar consecuencias lógicas muy distintas y la confusión o el cruce entre ellas puede dar lugar a notables errores.

Aclaradas estas primeras cuestiones, nos ocuparemos de las siguientes cuestiones:

1. Una definición del postulado del origen único de las cosas.
2. Una tipología de lo que entienden los antiguos por “uno” y “muchos” y de las nociones que se asocian a éstas.
3. Cuál es el motor de la transformación de lo único en múltiple y qué pone en marcha el proceso.
4. Los modelos de trascurso del mecanismo de los cambios que se postulan.
5. Los tipos de relación entre lo uno y lo múltiple.

No puede ser éste un análisis detallado de las propuestas de cada uno de los filósofos, porque ello excedería con mucho los límites de un artículo. Se trata de una propuesta de trabajo, por lo que me conformaré con aludir a algunos ejemplos particularmente significativos y a algunas soluciones. Dejo a la capacidad del lector (o tal vez a un trabajo futuro más amplio) la posibilidad de aplicar sistemáticamente el esquema a otros filósofos y comprobar hasta qué extremo es viable.

³ A. Bernabé, *Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*. “Modelos de tiempo en las cosmogonías presocráticas”, *Emerita* 58, 1990, 61-98. En págs. 63 ss. de este trabajo enunciaba algunos problemas previos, en gran medida compartidos por esta nueva indagación, lo que nos exige de repetirlos.

Debo por último insistir es que en un estudio de este tipo no puede ni debe separarse la especulación presocrática de otras especulaciones generalmente despreciadas por la filosofía, como son las de los poetas cosmogónicos, que también se plantearon la cuestión y que ofrecieron soluciones que no sólo son básicamente similares a las de los presocráticos, sino que incluso han constituido el modelo seguido luego por estos filósofos.

2. EL POSTULADO DEL ORIGEN ÚNICO DE LAS COSAS

Comencemos por examinar lo que he llamado el postulado del origen único de las cosas. Se trata de que los griegos tuvieron siempre la idea de que el mundo en su origen procedía de una situación más simple, casi siempre una sola y única realidad y la discusión se centra sólo en qué es ese algo único.

El modelo en cuestión lo heredan los filósofos de las antiguas cosmogonías y genealogías poéticas, como la de Hesíodo, y se explica porque coincide con otros modelos, especialmente el familiar y, en general, el biológico. De igual modo que de un único ancestro puede proceder toda una familia humana y ante la evidencia general de que los seres vivos se multiplican y de que de un solo esqueje, por ejemplo, puede llegar a formarse un huerto, los poetas postulaban que ocurría lo mismo con los dioses, de modo que construían un árbol genealógico, progresivamente menos poblado arriba y llegaban a una única pareja, a menudo incluso a un estado anterior, en que sólo había un ser del que nacía otro u otros por diferenciación. Este ser es, desde luego divino, pero sus características (llámese Caos en Hesíodo, Noche en los Órficos, Océano en Homero)⁴ tiene más de principio material que de dios antropomorfo. En suma, según el modelo de los poetas antiguos, lo que podríamos llamar el modelo del γένος,⁵ el origen de todo lo existente se podía retrotraer a un origen único.

Pues bien, de igual modo que los poetas proponían una especie de "historia del mundo", basada en el modelo del γένος, en la generación de las cosas, que, personificadas o no, producto de unión sexual o no, derivaban de un origen único, cuando los filósofos se plantean a su modo el origen de las cosas, proceden de una forma muy similar a la de los poetas, buscando también ese principio único, hasta el extremo de que, incluso cuando se ven obligados a aceptar más de un principio, intentan con algún expediente salvar lo que se pueda de una cierta unidad.

Ejemplo de este modelo es Hesíodo, que en su *Teogonía*⁶ plantea un origen primero de todas las cosas

Pues bien, lo primerísimo que surgió fue Caos
una especie de abertura⁷ de la que surgirán luego todos los dioses y los demás seres.

⁴ Cf. recientemente R. B. Martínez Nieto, *Estudios sobre las Cosmogonías prefilosóficas griegas*, Tesis Doctoral, Madrid 1997.

⁵ Cf. P. Philippson, *Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod, Symb. Osloen. Suppl.* 1936.

⁶ Hes. *Th.* 116.

⁷ Sobre el complejo concepto de Caos en Hesíodo, cf. F. M. Cornford, *Principium Sapientiae: Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, trad. esp., Madrid 1988, 194 ss.; cf. *The Unwritten Philosophy and other essays*, Londres 1967, 233. (*La Filosofía no escrita*, Barcelona 1974), M. L. West, *Hesiod, Theogony*, Oxford

3. NOCIONES SOBRE LO UNO Y LO MÚLTIPLE

Sigamos, pues, nuestro camino, examinando los diversos modelos de ser uno o de ser muchos que en mi opinión subyacen a las especulaciones presocráticas. Los refiero en forma muy breve, casi esquemática.

3a. Modelos lingüísticos

Los modelos lingüísticos se deducen del propio uso de la lengua (en nuestro caso, la griega, aunque en todo lo que sigue el español se comporta de un modo absolutamente similar). Admite dos grandes grupos. Modelo gramatical y modelo léxico.

3a.1. El primer modelo sería el gramatical, basado en la existencia en la lengua griega (y en otras muchas) del número gramatical, según el cual se diferencian, p. ej. *perro* y *perros*. No obstante, el número gramatical es de suyo más complejo de lo que parece y admite subapartados:⁸

3a.1a. El número gramatical puede ser un numerativo, para distinguir entidades que pueden llevar numeral: el singular, que designa una cosa y el plural, que designa dos o más. De este modo se oponen uno a varios unos.

3a.1β. El número gramatical como distinción de continuo /discontinuo. Así español *arena* la materia en bloque, se opone a *arenas* entendida como diversos tipos o masas de arena. No es igual que el anterior. No es numerativo. No podríamos decir "25 arenas".

3a.1γ. Número gramatical para expresar lo que está compuesto de partes (o si se quiere, para expresar simple/complejo (por ej. español *tijeras* o *pantalones*).

3a.1δ. Número gramatical para distinguir abstractos (anuméricos) de sus manifestaciones concretas: *iral iras*, *amistad/amistades*, etc.

3a.2. Modelo léxico. Uno es todo aquello que puede designarse con una palabra. Algo es uno porque tiene un nombre uno.

3b. Modelos matemáticos

Los modelos matemáticos se derivan del examen del comportamiento, bien de los números en el cálculo, bien de la geometría. Los llamaremos, respectivamente, modelo aritmético y modelo geométrico.

3b.1. El modelo aritmético es el de uno frente a muchos como uno frente a más de uno. No se distinguiría del que he llamado "modelo gramatical" si no fuera porque los números en aritmética no sólo se suman, sino también se multiplican y dividen, y porque la unidad también es divisible. De modo que, como el uno es divisible, es también más o menos potencialmente muchos, en tanto que compuesto de partes divisibles.

²1971, 192. y más recientemente H. Podbielski, "Le chaos et les confins de l'univers dans la théogonie d'Hésiode", *LEC* 54, 1986, 253-263; R. Mondy, "Xáos and the hesiodic cosmogony", *HSPH* 92, 1989, 1-41; Bernabé, art. cit., 71; Martínez Nieto, *ob. cit. passim*.

⁸ Para todo lo que sigue me he basado sobre todo en el excelente trabajo de J. F. González Castro, *Estudio de la categoría de número en el nombre en Homero (singularia tantum y pluralia tantum)*, Tesis Doctoral, Madrid 1993, dónde puede hallarse amplia bibliografía sobre trabajos anteriores y un gran número de interesantes aportaciones sobre el tema.

3b.2. El modelo geométrico es el que se basa en la generación ideal de una figura por desplazamiento: un punto al desplazarse genera una línea; el desplazamiento de una línea genera una superficie y el desplazamiento de una superficie genera un volumen. Este modelo es aplicado por los Pitagóricos, que estaban convencidos de que la realidad física podía construirse de puntos líneas y proporciones sobre la base del número como principio.⁹ Insisto en que se trata de la realidad física, no la matemática. Cualquier ser natural (por ejemplo, una vaca) estaría generada a partir de puntos. El punto, para los pitagóricos, no es divisible, por lo que no se suscita el problema del modelo anterior. Pero es inextenso, por lo que se produce la contradicción de que se crean entidades extensas a partir de unidades inextensas, lo cual es imposible.¹⁰

3c. Modelos físicos

Clasifico como “modelos físicos de uno frente a múltiple” aquellos en los que el factor determinante es el aspecto que presenta lo uno frente a lo múltiple en tanto que discernible o no de otra cosa. Admite también diversos modelos:

3c.1. Uno contiguo /múltiple no contiguo (dos gotas de agua se juntan y ya son una).

3c.2. Uno indefinido /múltiple diferenciado. Lo uno se concibe como una entidad primordial e indiferenciada, en cuyo interior pueden producirse luego modificaciones en el sentido de propiciar estas diferenciaciones, convirtiéndose así en múltiple.

3c.3. Uno mezclado/ múltiple disociado. El uno lo es porque configura una mezcla indisoluble de elementos diversos, que en otra situación pueden disociarse.

3c.4. Uno, en tanto que la multiplicidad no es discernible /múltiples cuando sí lo es. Se trata simplemente de la imposibilidad o no de discernir los componentes de lo uno.

3d. Modelos filosóficos

Se trata de modelos en los que lo uno se considera tal por ser cualitativa o entitativamente uno, prescindiendo de que exista en él o no continuidad. Admite también subapartados:

3d.1. Lo cualitativamente uno,

3d.2. Lo uno lo es porque se descubre que su oposición a lo otro es puramente aparential (cf. las diversas ocasiones en que Heráclito dice que algo es uno con su contrario).¹¹

3e. Rasgos o características que pueden asociarse a lo múltiple

Se asocian a lo múltiple las nociones de vacío (a su vez ligada a la idea de discontinuidad), la de movilidad, porque es condición del desplazamiento (ya que ir de A a B no es posible si no hay más de una cosa), la de trascurso (se va de A a B en el tiempo) y la imposibilidad de diferencias cualitativas, así como, desde luego, la posibilidad de nacimiento y de muerte. Se asocian también diferencias cualitativas y la existencia de límites.

⁹ Cf. Arist. *Metaf.* 1028b16 (58B 23 D.-K.), *Acera del alma* 409a3, cf. Guthrie, *ob. cit.* (cito por la traducción española) 255ss; Kirk -Raven-Schofield, *ob. cit.*, 341; Bernabé, *De Tales a Demócrito...* 74ss

¹⁰ Cf. las críticas de Zenón *fr.* 1 y 2 Lee.

¹¹ Un ejemplo claro puede ser *fr.* 33 Marcovich (= 22 B 59 D.-K.) “camino arriba, camino abajo, uno y el mismo”. “Arriba” y “abajo” son dos entidades contrarias, pero en el camino en pendiente son “uno” porque considerarlo “camino arriba” o “abajo” sólo depende del lugar que ocupe el caminante.

3f. Rasgos o características que pueden asociarse a lo uno

Consecuentemente pueden asociarse a lo uno la inexistencia de vacío, la homogeneidad, la inmovilidad, el ser ingénito e imperecedero, la inexistencia de diferencias cualitativas y la indefinición o la infinitud (aunque Parménides asocia lo uno con lo finito).

4. MOTORES DE LA EVOLUCIÓN

Denomino “motor de la evolución” al principio que pone en marcha el proceso de lo uno a lo múltiple. Podemos distinguir:

4a. La materia primordial misma, que se considera animada y activa. Tal modelo sólo aparece en las propuestas más antiguas como la de Anaximandro o la de Anaxímenes.

4b. Accione(s) mecánica(s) azarosa(s). Se ponen en marcha movimientos que no obedecen a ningún ordenamiento lógico ni previsión previa, sino al encuentro azaroso que provoca movimientos mecánicos. Es el modelo característico de Demócrito y Leucipo.

4c. Principio(s) activo(s) aparte de la materia. Para algunos filósofos existen al lado de los principios que podemos llamar, aunque sea anacrónicamente materiales, otros que actúan inteligentemente sobre los otros para movilizar la materia y ordenar el proceso. Más adelante veremos algún ejemplo.

5. MODELOS DE EVOLUCIÓN

Son también diversos los modelos de la evolución de lo uno a lo múltiple y, en su caso, de lo múltiple a lo uno. Para postular estos modelos es condición indispensable que los filósofos acepten la posibilidad de cambios entre lo uno y lo múltiple. Es decir, junto a los que citaremos habría además un modelo de no-evolución.¹²

5a. Modelos lineales y modelos cíclicos

Una primera diferencia la marca la posibilidad o no de reversibilidad del proceso. La evolución puede, así, ser:

5a.1. Lineal, si se produce en un solo sentido (lo uno se torna en múltiple, pero lo múltiple no vuelve otra vez a la unidad)

5a.2. Cíclica, cuando se concibe que puede haber paso de uno a múltiple y de múltiple a uno (lo cual puede ocurrir alguna vez, varias veces o eternamente). Aún se podría precisar, si se quiere, si las regresiones a la situación originaria suceden a intervalos determinados o no.

5b. Maneras en que se produce la evolución de lo uno a lo múltiple

En cuanto a las maneras en que se produce la evolución de lo uno a lo múltiple, distinguimos los siguientes modelos:

5b.1. Modelos físicos: admiten las siguientes subdivisiones:

5b.1a. La división. Una realidad única se enciende en otras varias.

¹² Como veremos *infra* para el caso de Zenón y es también el de los demás eleáticos.

- 5b.1β. Mezcla y separación. Lo múltiple surge de combinaciones diferentes.
- 5b.1γ. Modificaciones de la misma realidad. Lo uno sigue siendo lo uno, pero determinadas modificaciones producen diferencias en él, que pueden ser de diversos tipos:
- 5b.1γ₁ gradaciones de lo uno: rarefacción y condensación.¹³
- 5b.1γ₂ formas y posiciones de lo uno: variaciones de forma, orientación o disposición.¹⁴
- 5b.1δ. Afectación por medio del movimiento, generalmente violento.
- 5b.2. Modelos biológicos.¹⁵
- 5b.2.a Se produce una especie de huevo cósmico, del que germinan los demás seres.
- 5b.2.β La gestación. Lo uno produce seres múltiples como un animal que queda embarazado.
- 5b.2.γ La ingestión/devolución. Lo múltiple es ingerido por lo uno y se hace uno con él.

6. DIFERENTES POSIBILIDADES DE RELACIÓN DE LO UNO CON LO MÚLTIPLE

Termino esta revisión tipológica refiriéndome a los diversos modos en que lo uno se relaciona con lo múltiple:

- 6a. Lo uno es una especie de “cantera” de la que procede lo múltiple (y a lo que lo múltiple puede volver, en caso de un modelo cíclico).
- 6b. Lo uno sigue existiendo en lo múltiple (coexistente con los modelos en que los seres múltiples son modificaciones de la misma realidad).
- 6c. Lo uno deja de existir cuando se crea lo múltiple.
- 6d. No existen ni lo uno ni lo múltiple.¹⁶
- 6e. Algo puede ser uno o múltiple, a la vez, según la perspectiva desde la que se le considere. Elaboradas estas clasificaciones tipológicas, podemos poner algunos ejemplos.

7. UN EJEMPLO MÍTICO: LAS RAPSODIAS ÓRFICAS

En las *Rapsodias órficas*¹⁷ se nos describe cómo en una materia oscura y desorganizada, más o menos identificable como Noche, surge Tiempo, de éste nace un huevo, dentro del cual está Fanes/Eros (también llamado Ericapeo). Nacido éste y tras diversas

¹³ Es el caso de Anaxímenes fr. 13 B 1 D.-K.

¹⁴ Así ocurre en las explicaciones de los atomistas.

¹⁵ Generalmente estas propuestas son las más primitivas y reducidas al ámbito mítico.

¹⁶ Postura que puede atribuirse a las formulaciones de Zenón, como veremos.

¹⁷ Se trata de una especie de *corpus* de poesía religiosa en 24 cantos, atribuido a Orfeo, que podemos datar en torno al I a. C., aunque muchos de sus elementos proceden de poemas más antiguos, en algún caso del VI a. C. Sobre esta obra cf. sobre todo M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, 140-175 (trad. ital. de M. Tortorelli, *I poemi orfici*, Nápoles 1993), véase también L. Brisson, “Orphée et l’Orphisme à l’époque impériale. Temoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique”, *ANRW* 36.4, Berlin-New York 1990, 2867-2931, reeditado, con *addenda* y con otros trabajos interesantes sobre el mismo tema en *Orphée et l’orphisme dans l’Antiquité gréco-romaine*, Londres 1995.

generaciones de dioses ocurre lo que se describe en los fragmentos 167 y 168 Kern: Zeus devora a Ericepeo, con lo que queda "embarazado" de todo lo creado por aquel dios, dispuesto a recrear la realidad, esta vez de un modo más racional y ordenado. Veamos la descripción del autor órfico, primero en el *fr.* 167:

Tras hacerse entonces con el vigor del primogénito Ericepeo,
albergó la forma corpórea de todas las cosas en su hueco vientre
y mezcló en sus miembros la potencia y el poder del dios,
y por ello todo volvió a forjarse entonces dentro de Zeus.

La esplendorosa altura del ancho éter y del cielo,
la morada del mar inagotable y de la tierra gloriosa,
el gran Océano y el Tártaro, el confín de la Tierra,
los ríos, el mar sin límites y todo lo demás,
así como los felices inmortales todos, dioses y diosas,
y cuantas cosas habían nacido y cuantas iban a nacer más tarde
se engendraron en su seno; en el vientre de Zeus se hallaban naturalmente unidas.

Y luego en el *fr.* 168:

Y tras haberlo ocultado todo, de nuevo a la luz muy deleitosa
se disponía a restituirlo de sus propias entrañas, cumpliendo acciones formidables.

Vemos un modelo físico, aunque *sui generis*. La Noche originaria es algo uno en tanto que nada es discernible dentro de ella. El primer motor de la evolución es la materia misma, que se pone en marcha en el tiempo (con el surgimiento de éste como personaje) y puede así evolucionar. Se crea así una estructura biológica (un huevo). Luego varía la concepción del poeta, al hilo de una nueva creación. En vez de la materia misma, ahora el motor de la evolución es un principio activo ajeno a la materia: la inteligencia de Zeus. La evolución es cíclica o, al menos, regresiva. Lo uno (la Noche) se hace múltiple, pero luego lo múltiple (al ser ingerido por Zeus) vuelve a hacerse uno. La relación de lo uno con lo múltiple es que lo primero es siempre cantera de lo segundo.

8. UN MODELO PRESOCRÁTICO ANTIGUO: ANAXIMANDRO

Según Anaximandro¹⁸ el principio de los seres era lo indefinido, del que surgen las cosas, que luego perecerán en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Por su parte, las cosas (i. e. lo múltiple) se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo.

Se trata de una unidad originaria definida, valga la redundancia, por su indefinición. Es una porque no hay en ella límites definidos. La conversión de uno en múltiple consiste precisamente en adquirir definición, en lo que podríamos llamar crear límites. Mientras que lo indefinido es uno, eterno, inmortal, indestructible y carece de vejez, lo abarca y lo gobierna todo, surgen mecánicamente pares de contrarios en su interior. El motor del cambio es lo indefinido mismo, que posee capacidad gestora, pero no es totalmente libre, porque obedece a una especie de norma, a una necesidad. La forma en que

¹⁸ Simplic. *Física* 24, 13 (12 A 9 D.-K.), cf. también Ps.-Plut. *Misc.* 2 (12 A 10), Hipól. *Ref.* (12 A 11). Sobre Anaximandro cf. C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek Cosmology*, Nueva York 1960.

se produce este proceso es la segregación, según todas las fuentes. Y esta segregación se produce en forma de disociación en dos "frío-caliente, seco-húmedo". Parece que la razón es "el movimiento eterno". Hay una causa mecánica, un cierto movimiento que produce la unión de lo semejante con lo semejante, creando una frontera entre los contrarios y permitiendo que se manifiesten como separados. Creados los pares de contrarios, interactúan y ello produce aún mayor multiplicación de las cosas. De lo indeterminado nacen "los cielos y los mundos".

El proceso se repite en sentido inverso. Las cosas que se separaron, en virtud de motivos que desconocemos, pero que parecen estar fijados por necesidad y seguramente de acuerdo con la disposición del tiempo, vuelven a reunirse en el seno del ἀπειρον. Tenemos un modelo cíclico de conversión de uno en múltiple y vuelta a lo uno a partir de lo múltiple.

El modelo es, pues, físico, del tipo en que lo uno indefinido se opone a lo múltiple definido: el motor de la evolución es la materia primordial misma, el modelo de evolución, cíclico, por división y la relación de lo uno con lo múltiple es la de uno como cantera de la que procede lo múltiple.

9. LA GRAN DIVISORIA: PARMÉNIDES

Los autores de los primeros modelos sobre el origen y configuración del mundo, los milesios, incluso Heráclito, no se plantean como problema las relaciones entre lo uno y lo múltiple. Son modelos muy elementales en que se presupone que la materia única originaria tenía en sí misma la capacidad de modificación. Es una materia viva, animada, que se transforma a sí misma. Las únicas alternativas que cabían era cuál era dicha materia y los mecanismos del cambio.

Los eléatas (con Parménides a la cabeza) marcan una divisoria clara en la historia de las respuestas dadas a esta cuestión, cuando dan la primera formulación del problema, al analizar las características que pueden asociarse a lo que es. O, en términos más modernos, cuando definen las notas o rasgos característicos del ser. Parménides parte de la base de que sólo lo que es, es y que, por lo tanto, el ser es uno. "Llegar a ser" se conside como un proceso por el cual A acaba por ser B, lo cual implica dos procesos, ambos imposibles a la luz de la lógica parmenídea: a) que algo pase de ser A a no ser A y b) que algo pase de no ser B a ser B. Como lo que es no puede venir de lo que no es, lo que es A no puede venir de lo que no es A, de modo que el cambio es imposible. Si, además, el ser es único, es imposible ninguna clase de movimiento, porque no hay otro término, otra cosa, otro lugar a que pueda desplazarse o en lo que pueda convertirse. La multiplicidad resulta ser aberrante con la lógica eleática. A partir de ahí los filósofos que pretendan explicar el cambio (y por tanto sostener que el cambio existe y que hay una multiplicidad de seres) deberán salvar este escollo lógico.

10. NEGACIÓN DE LA UNIDAD Y DE LA PLURALIDAD: ZENÓN

Zenón de Elea, unos 25 años más joven que Parménides, asume los postulados de su maestro y, como en tantas ocasiones ocurre con los discípulos, parte de una rigurosa ortodoxia con la doctrina que ha aprendido, pero la lleva más lejos, se especializa y se

hace más técnico. Y desde luego introduce elementos nuevos. Deja de lado una serie de aspectos que formaban cuerpo con los modos de pensamiento de Parménides, como su brillante imaginaria literaria propia de la poesía tradicional y los contenidos tradicionales de las cosmogonías, para centrarse específicamente en dos de los temas más conflictivos del sistema parmenídeo. El ser único postulado por Parménides llevaba a negar la pluralidad y el movimiento. De modo que serán estos conceptos, la pluralidad y el movimiento, el principal, por no decir único blanco de los ataques de Zenón. En cuanto a la organización de su razonamiento, en lugar de partir de lo demostrado para edificar, sobre ello, una demostración nueva, su forma de proceder es totalmente contraria: partía de lo comúnmente admitido, para demostrar luego su falsedad; en otras palabras, defiende la validez de una tesis demostrando el absurdo de la contraria.

Ha sido Zenón un autor controvertido como pocos y valorado de modos muy diferentes¹⁹. Gran parte de las dificultades de interpretación surgidas en torno de su pensamiento se deriva de es que es poquísimo lo que nos ha llegado de su obra. Sólo contamos con un puñado de referencias literales de alguna parte de ella, y con alusiones sobre el contenido de otras. Nuestras fuentes principales son Aristóteles y tres autores de comentarios a su obra: Temistio, Filópono y Simplicio y todo parece indicar que ni siquiera estos últimos tuvieron a la vista la obra original de Zenón²⁰ por lo que nos vemos obligados a suponer lo que no tenemos, con lo que el grado de fiabilidad disminuye, o a conformarnos con nuestras ignorancias. Y, para colmo, cuando uno de estos comentaristas nos dice cosas como "Zenón afirmaba que...A o B" no estamos seguros de si eso fue lo que Zenón decía o es tan sólo lo que el comentarista saca en conclusión -no siempre acertadamente- de lo que Zenón decía²¹ Ni siquiera Platón está libre de sospechas, pese a encontrarse mucho más próximo de Zenón en el tiempo que todas las demás fuentes.

Tratemos, pues, de avanzar, pese a todo.

Lo primero que observamos es que en su mayoría, más que argumentos contra la pluralidad, Zenón yergue argumentos contra la divisibilidad, que comporta: a) la condición de la pluralidad (es decir, que haya más de una cosa) y b) la de la discontinuidad (esto

¹⁹ N. B. Booth, "Zeno's paradoxes", *JHS* 2, 1957, 187-201; "Were Zeno's arguments a reply to attacks upon Parmenides?", *Phronesis* 2, 1957, 1-9; "Were Zeno's arguments directed against the Pythagoreans?", *Phronesis* 2, 1957, 90-103; G. E. L. Owen, "Zeno and the Mathematicians", *Proc. Arist. Soc.* 58, 1957-8, 199-222; R. E. Siegel, "The paradoxes of Zeno. Some similarities between ancient Greek and modern thought", *Janus* 1959, 24-47; M. Untersteiner, *Zenone. Testimonianze e frammenti*, Florencia 1963; H. D. P. Lee, *Zeno of Elea. A text with translation and notes*, Amsterdam 1967; A. Grünbaum, *Modern science and Zeno's paradoxes*, Londres 1968; W. C. Salmon (ed.), *Zeno's paradoxes*, Indianápolis-Nueva York 1970; F. Solmsen, "The tradition about Zeno of Elea re-examined", *Phronesis* 16, 1971, 116-141; H. Fränkel, "Zeno of Elea's attacks on plurality", en Furley-Allen, *ob. cit.*, II 102-142; R. Ferber, *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur vom Raum und Zeit*, Munich 1981; M. Cavcing, *Zénon d' Élée. Prolégomènes aux doctrines du continu*, París 1982.

²⁰ Expresiones del tipo: "dicen que Zenón afirma que" y "según parece", apuntan más bien a que lo conocen de segunda mano. A veces conocemos sólo parte del argumento (por ejemplo, el enunciado, no la demostración, como nos ocurre en el texto nº 9).

²¹ Cuando encontramos en nuestra fuente terminologías como "cada uno de los sensibles", o "según las categorías" son inequívocamente aristotélicas, no de Zenón, lo que nos obliga a interpretaciones de segundo grado, es decir, a intentar adivinar qué es lo que Zenón pudo decir para ser interpretado por nuestra fuente del modo en que lo hace.

es, que entre uno y otro de los elementos plurales haya algo, ya que, si no lo hubiera, serían uno, de acuerdo con lo dicho antes).

Lo segundo que advertimos es que todas las aporías sobre la pluralidad tienen en común que, si admitimos la pluralidad, llegamos a que han de definirse los seres plurales por definiciones que son contradictorias entre sí: grandes y pequeños, finitos e infinitos, uno y muchos, extensos e inextensos, semejantes y desemejantes.

10a. *Si hay muchos seres, serán grandes y pequeños*

El primer argumento es que si hay muchos seres, serán grandes y pequeños:

Simplicio, *Física* 139. 5 (9 -10 Lee = 29 B 2-1 Diels-Kranz). Uno de sus argumentos es aquel en el que muestra que, “si hay muchos seres, son grandes y pequeños. Grandes como para ser infinitos en tamaño, pequeños como para no tener tamaño en absoluto.” En este argumento muestra que lo que no tiene magnitud ni masa no existe en absoluto. “Pues si se añadiera -dice- algo que es, no acrecentaría su tamaño pues lo que carece de magnitud es incapaz, al añadirse, de provocar un crecimiento en magnitud. Así que se sigue que lo que se añadió no era nada. Pero si se sustrae de otra cosa y no la hace más pequeña y si se añade a otra y no lo hace más grande, es evidente que lo que se ha añadido y lo que se ha sustraído no era nada” (...) tras haber demostrado que “lo que no tiene magnitud no existe en absoluto”, continúa: “pero si es, es forzoso que cada ser tenga un tamaño y una anchura y que diste uno del otro. Y respecto a lo que queda, el argumento es el mismo, pues también eso tendrá un tamaño y quedará algo de él. Y da evidentemente lo mismo decirlo una vez que estar siempre diciéndolo, pues nada de él será lo último ni una parte dejará de estar en relación con la otra. Así que, si hay muchos seres, es forzoso que sean pequeños y grandes, tan pequeños como para no tener tamaño y tan grandes como para ser infinitos.

Simplicio no es precisamente riguroso en exponernos el argumento, que cita literalmente, al parecer, pero de un modo saltuario, omitiendo trozos e incluso a veces parece que volviendo atrás, todo lo cual nos obliga a recomponerlo.

Al parecer, la crítica de Zenón se ejerce contra quienes sostienen que la totalidad de los seres se compone a partir de unidades mínimas inextensas. Ya vimos que los pitagóricos estimaban que las magnitudes se obtenían de puntos, que daban lugar a líneas, estas a planos y estos a volúmenes. Es decir, confundían la generación de entidades matemáticas con generación de entidades corpóreas.

Zenón debió argumentar, sobre la base de que el punto no tiene extensión, de forma que, lo que no tiene extensión, no puede producir algo que la tenga. Así, afirma que “lo que no tiene magnitud ni masa no existe en absoluto”, pues si se añadiera a algo que es (para un griego de esta época, lo que es, es necesariamente extenso y corpóreo), al no tener masa ni extensión, no lo aumentaría nada. Y tampoco, si se le quitara, disminuiría nada. En términos matemáticos, si su extensión es cero, la adición de cero no añade nada, la resta de cero no quita nada. Si una entidad está compuesta de la adición de infinitos ceros no puede tener ella misma otra cantidad que cero.

En consecuencia, cada elemento de la pluralidad deberá tener magnitud y masa. Pero también debe distar uno de otro (porque si hay continuidad, ya no son dos, sino uno). Pero al ser divisible cada uno de ellos, por más que dividamos, siempre quedará algo, por pequeño que sea, de forma que serán infinitos, al ser infinitamente divisibles.

10b. *Si hay muchos seres, serán finitos e infinitos*

El segundo argumento es que si hay muchos seres serán finitos e infinitos:

Simplicio, *Física* 140.27 (11 Lee = 29 B 3 Diels-Kranz) Si hay muchos seres, es forzoso que sean tantos cuantos son, ni más ni menos. Pero si son tantos cuantos son, serán finitos en número. Si hay muchos seres, los seres son infinitos, pues siempre hay otros en medio de los seres y a su vez otros en medio de estos, y así los seres son infinitos.

Es decir, si hay una pluralidad, en tanto que pluralidad, estará compuesta de unidades, lo que implica que éstas serán tantas cuantas son, esto es, un número finito. Pero si hay muchos seres, es que no hay continuidad entre una y otra unidad. Entre la unidad A y la unidad B habría un espacio C. Pero entre el espacio C y A hay un punto de contacto que no es ni A ni el espacio C, y así sucesivamente, hasta dar lugar a un número infinito de seres.

10c. *Argumentos geométricos*

Zenón argumenta contra la divisibilidad con un razonamiento, por así decirlo, de carácter geométrico. Se presupone que las magnitudes son divisibles y lo son hasta el infinito.

Simplicio, *Física* 139.27 (2 Lee) Pues si fuera divisible, supongamos que se lleva hasta el término la división en dos, de forma que o bien quedan magnitudes últimas, mínimas e indivisibles, en cantidad indefinida, y que el universo está constituido por partes mínimas en cantidad indefinida. O acabará por perderse y se dividirá hasta la nada, de forma que el universo estaría constituido por nada. Pero ambas conclusiones son absurdas. Así que no podrá ser dividido y permanecerá como uno. Además, dado que por doquier es homogéneo, si es divisible, habrá de serlo igualmente por todas partes, y no, en una parte, sí, y en otra, no. Llévase hasta el final el proceso de división y será de nuevo evidente que no queda nada sino que se perderá y si está compuesto de partes, lo estará de partes que no son nada. Pues si quedara algo, es que no se ha llevado hasta el final el proceso de división, de suerte que es evidente a partir de lo dicho, afirma, que lo que es, es indivisible, carente de partes y uno.

En otros términos, al extremo del proceso, ¿a qué llegamos? Las soluciones pueden ser dos:

10c.1. Los componentes tienen una magnitud. El todo inicial estaría compuesto de partes que tienen magnitud, pero en un número indefinido, lo que es imposible. Además, si tienen magnitud, es que la división puede continuar (porque toda magnitud es, por definición, divisible). Y además, si es homogéneo, debe ser divisible por todas partes y no podemos llegar a ninguna que sea indivisible. En otros términos: el continuo, en tanto que tal, podrá dividirse por cualquier parte: suponer partes indivisibles implicaría que hay partes por las que no puede dividirse.

10c.2. Los componentes no tienen magnitud, como el punto. El todo estaría compuesto por partes sin magnitud, esto es, de nada, porque para un griego de esta época, lo que no tiene magnitud, no es. Ello es absurdo.

El argumento es vicioso. Se comienza por hablar de la posibilidad de dividir, que, como tal posibilidad, es infinita, pero luego se pretende deducir qué hay al final del proceso, se inquiera sobre el estadio final de un proceso que no puede tener final, o, en otras palabras, se confiere actualidad de dividido a lo que es una virtualidad de ser divisible.

10d. *Argumento aritmético*

Zenón propone también argumentos, por así decirlo, de carácter aritmético:

Filópono 80.23 (3 Lee) Zenón...intentaba probar que lo que es, es necesariamente uno e indivisible. Basaba su demostración en la división indefinida de los continuos. Pues si lo que es no fuera uno e indivisible, sino que pudiera admitir más divisiones, nada sería propiamente uno (pues si lo continuo pudiera dividirse, sería divisible indefinidamente). Y si nada fuera propiamente uno, tampoco habría pluralidad, pues la pluralidad se compone de varias unidades. Así que es imposible que el ser admita múltiples divisiones, de modo que es solamente uno. Dicho de otro modo: Si no fuese uno e indivisible, tampoco habría pluralidad. Pues la pluralidad se forma a partir de múltiples unidades. Así que cada unidad, o es una e indivisible o también ella se divide en varias partes. Ahora bien, si cada unidad es una e indivisible, el todo se compondría de magnitudes indivisibles. Pero si también estas se dividen, de nuevo hemos de plantearnos la misma cuestión sobre cada una de las unidades divididas. Y así indefinidamente. En consecuencia, el todo es indefinidamente indefinido, si los seres fueran muchos. Pero si esto es absurdo, entonces el ser es únicamente uno, y no es posible que los seres sean muchos, pues forzosamente cada unidad se dividiría indefinidamente, lo cual es absurdo.

El modelo que se postula de la realidad plural compuesta de unidades singulares no es ahora el de los puntos, sino el de los números, o, mejor dicho, los números enteros. Si tenemos una magnitud, plural, medida en números enteros (unidades) el proceso de división no tiene por qué detenerse en las unidades, sino que puede continuar más allá de la frontera de los números enteros. La unidad es, pues, un concepto convencional, en la medida en que la división puede trascenderlo y convertir cada unidad, de nuevo, en una pluralidad, la de las partes en que la unidad se divide. Luego si la definición de pluralidad es la de conjunto de unidades y no hay nada que pueda llamarse una unidad, es que la pluralidad no existe.

10e. *Si hay muchos seres, serán semejantes y desemejantes*

En cuanto al último argumento que conocemos, el de si hay muchos seres, serán semejantes y desemejantes, apenas tenemos información, tan sólo un texto de Platón:

Platón *Parménides* 127e 1-04 (12 Lee) Sócrates una vez que lo hubo oído, le pidió que le leyera de nuevo la primera hipótesis del primer argumento, y una vez vuelta a leer, preguntó: "¿Qué quieres decir con eso, Zenón? que si <las cosas son> múltiples, entonces serán semejantes y desemejantes y eso es imposible, porque ni los desemejantes pueden ser semejantes ni los semejantes pueden ser desemejantes? ¿No es eso lo que quieres decir?"

No es posible hacernos una idea, a partir del enunciado, de la forma en que lo plantearía Zenón. Los intentos que se han hecho en este sentido resultan muy poco convincentes.

10f. *Un esfuerzo de interpretación*

Hasta aquí hemos visto algunos puntos claros: Zenón descubre que el proceso de la divisibilidad no puede tener un límite, y aplica consistentemente la división infinita para demostrar que admitir la divisibilidad implica admitirla de un modo absolutamente consecuente. Y que el concepto de divisibilidad es contradictorio con el concepto de unidad. Así pues, ser, entendido como tener magnitud, ser divisible y ser plural (y por tanto, que haya algo entre cada parte separada) son conceptos contradictorios consigo mismos.

Pero ¿a dónde nos lleva todo esto? Hasta ahora nada hay en lo que hemos leído como más o menos directamente procedente de Zenón que nos oriente, no sobre lo que el filósofo negaba sino sobre lo que afirmaba, es decir, no se nos dice cuál era la alternativa de Zenón, ni siquiera si la había.

La primera posibilidad sería pensar que Zenón, llevado de su pasión de argumentar, simplemente había elaborado un conjunto de razonamientos destructivos para demostrar que no sabemos nada de nada. O bien, podría ser que pretendiera decirnos algo positivo.

Es Platón quien nos dice que lo que Zenón se proponía era defender el argumento de Parménides de que el ser es uno:

Platón, *Parménides* 128a. Veo, Parménides, que este Zenón no sólo desea estar vinculado a ti por otras muestras de amistad, sino también por su escrito, pues en cierto sentido ha escrito lo mismo que tú, pero con algunas variaciones pretende engañarnos como si hubiera escrito otra cosa. Tú en tu poema dices que el todo es uno y presentas pruebas de ello de una forma hermosa y adecuada. El en cambio afirma que no hay pluralidad y también él ofrece pruebas muy plurales y colosales. Así que el uno afirma la unidad y el otro niega la pluralidad y ambos se expresan de tal manera que parece que no estuvieran diciendo lo mismo en absoluto, cuando en realidad dicen prácticamente lo mismo.

Si aceptamos su testimonio, Zenón limitaría su crítica a la pluralidad para defender la premisa de Parménides "el ser es uno". Habría recurrido a la infinita divisibilidad de las magnitudes para mostrar que la pluralidad es absurda y contradictoria y concluir así que debe aceptarse el monismo. De ser esto cierto, Zenón no tendría otras opiniones filosóficas más que la pura ortodoxia eleática y toda su crítica se habría dirigido básicamente contra la teoría pitagórica de la creación de cuerpos sólidos y tridimensionales a partir de planos bidimensionales, líneas y puntos sin dimensión.

Pero es Platón nuestra única fuente para defender este punto de vista, y Platón no es un historiador de la filosofía. Incluso diría que es lo más alejado que pueda haber de un historiador de la filosofía. Y cuando podemos contrastar su testimonio con una información directa nos encontramos la mayoría de las veces con que todo parecido con ella es pura coincidencia.²²

Dando, pues, por poco fiable el testimonio de Platón, podemos plantearnos si lo que Zenón se propuso realmente era defender a Parménides o quiso hacer algo más. O, lo que es lo mismo, descendiendo al detalle de los argumentos contra la pluralidad, ¿son argumentos sólo contra la pluralidad o también contra la unidad? Autores como Solmsen han insistido recientemente en esta posibilidad.²³ Y así, en los siguientes testimonios recogemos versiones de los argumentos de Zenón que no solamente parecen indicar que éste negaba la pluralidad, sino que también negaba la unidad:

²² Por ejemplo, el famoso enunciado de que Heráclito dijo que todo fluye y nada permanece (*πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει*) o de que no nos podemos bañar dos veces en el mismo río, las dos cosas que todo el mundo sabe que dijo Heráclito, resulta que quien lo dijo no fue Heráclito, sino Platón. Y no sólo eso, sino que, además, tergiversan profundamente los verdaderos enunciados de Heráclito. Cf. M. Marcovich, "Problemas Heraclíteos", *Emerita* 41, 1973, 449-473.

²³ Solmsen, *ob. cit.*

Simplicio, *Física* 97.13 (5 Lee) (citando a Eudemo) y dicen que Zenón afirma que, si alguien pudiera explicarle qué es lo uno podría hablar de lo múltiple. Planteaba esta dificultad, según parece, porque cada uno de los sensibles es llamado múltiple, de acuerdo con las categorías y por división, pero el punto se supone que no es nada. Pues aquello que no provoca crecimiento cuando se añade ni disminución cuando se quita no podría pensarse que es algo existente.

Simplicio, *Física* 99.7 (6 Lee) Como dice Eudemo, Zenón...intentó demostrar que no es posible la pluralidad en lo que es, porque no hay "uno" entre las cosas existentes y la pluralidad es una colección de unidades.

Simplicio, *Física* 138.3 (7 Lee) Alejandro dice que el segundo argumento, el de la dicotomía, es el de Zenón, que dice que si lo uno tuviera una magnitud y fuera dividido, el ser sería múltiple y ya no sería uno, y por eso muestra que lo uno no es ninguno de los seres.

Esto puede significar dos cosas: una, que lo que se niega no es la Unidad con mayúscula, que es el concepto eleático, sino la unidad, con minúscula, entendida como la unidad que configura la pluralidad. Si hay magnitudes divisibles en unidades, e.e. si se admite la divisibilidad, no existirán unidades. Sólo si no se admite la divisibilidad existe la verdadera unidad, la que no es divisible.

Pero también puede querernos decir otra cosa. Que la dicotomía unidad/ multiplicidad es sencillamente innecesaria, que son conceptos vacíos -no sólo pluralidad, sino la unidad también- y que el Ser se encontraría tan fuera de estos conceptos como lo está del ayer, del hoy y del mañana. No debe extrañarnos que haya una corrección tan importante al sistema parmenídeo en un eléata. También es eléata Meliso y corrige a Parménides en un punto tan sustancial como entender que el Ser es infinito, y no finito, como había argumentado su maestro.²⁴ En cuanto a la distinción entre conceptos del ser humano y una forma superior de realidad, nos la encontramos en Heráclito, según el cual, los conceptos considerados contradictorios por el modo de razonar humano son una sola cosa para la divinidad o ante el *logos*.²⁵ En términos estrictamente parmenídeos diría Zenón que la unidad y la multiplicidad son conceptos (los dos) propios de la *δόξα*, del modo imperfecto de razonar humano.

No sé si debemos llegar tan allá, pero hay buenos motivos para sostener que sí. Sea como fuere, hay algunas aportaciones de Zenón, dentro del terreno que nos ocupa, sumamente importantes:

1) El descubrimiento del carácter indefinido de la divisibilidad; de que no era razonable que la divisibilidad tuviera que detenerse en un determinado punto.

2) La demostración de que es imposible articular una entidad extensa a partir de unidades inextensas.

3) En consecuencia de lo anterior: la imposibilidad de que la divisibilidad sea compatible con el concepto de pluralidad, entendida como conjunto de unidades discretas,

²⁴ Meliso, *fr.* 30 B 3-6 D.-K.

²⁵ Por ejemplo *fr.* 26 Marcovich = 22 B 50 D.-K.

sobre la base de que, si admitimos la divisibilidad, es imposible llegar a unidades: a) porque si son geométricas (puntos inextensos) no pueden articular realidades extensas y b) porque si son aritméticas (unidades) nada hay que pueda ser unidad, en la medida en que pueden ser divididas, de suerte que lo que llamamos convencionalmente unidades, o son extensas, y por ende, divisibles y entonces no pueden llamarse realmente unidades, o son inextensas y por ende indivisibles, pero no pueden componer magnitudes. Así que a) no existe la pluralidad porque está definida como conjunto de elementos que, tampoco ellos existen, y b) la divisibilidad es imposible, porque admitirla lleva a negar la existencia de la unidad.

El modelo de Zenón, de acuerdo con nuestras coordenadas, sería absolutamente atípico: sus modelos básicos son matemáticos, porque le permiten poner ampliamente de relieve el contrasentido de que la unidad, en tanto que divisible, es a la vez múltiple ella misma. Se aprovecha también de la noción de contigüidad, complicando el concepto en el sentido de que, si hay una realidad A y otra B separadas por un intervalo C, no sólo habrá A, B y C, sino que entre A y el intervalo C, habrá, a su vez, un intervalo, y así sucesivamente.

Negado que exista no sólo la pluralidad, sino también la unidad, se supone que es ocioso plantearse modelos de evolución. La relación de lo uno con lo múltiple sería que pueden coexistir, en tanto que lo uno es, a la vez, múltiple (algo que ya había postulado de otra parte Heráclito) y probablemente entendiéndose que ambas nociones resultaban igualmente insuficientes y carentes de contenido.

11. SOLUCIONES A LAS APORÍAS ELEÁTICAS: A) EMPÉDOCLES

Empédocles²⁶ comienza por intentar conciliar la contradicción entre los testimonios de los sentidos y las exigencias lógicas planteadas por la forma de razonar de los eleatas. Como veremos, acepta el valor del testimonio de los sentidos y atribuye una realidad a los cambios que advertimos, pero ello no le impide mantener escrupulosamente algunos de los postulados básicos eleáticos.

Así, comienza por rechazar la idea de vacío (*fr.* 10 Wright = 31 B13 D.-K.):

Nada del universo está vacío, ni lleno en demasía.

e insiste en la imposibilidad del nacimiento y de la muerte, esto es, del paso del no ser al ser o viceversa (*fr.* 9 Wright = 31 B 12 D.-K.):

Pues de lo que no es, es imposible que algo nazca,

y que lo que es perezca, irrealizable e inaudito,

ya que siempre se hallará, allí donde uno quiera apoyarse.

²⁶ Sobre Empédocles cf. E. Bignone, *I poeti filosofi della Grecia: Empedocle, studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Turín 1916; J. Bollack, *Empédocle*, París, 4 vols., 1965ss.; D. O'Brien, *Empedocles Cosmic Cycle. A reconstruction from the fragments and secondary sources*, Cambridge 1969 (del mismo autor, *Pour interpreter Empédocle*, París 1981); G. Zuntz, *Persephone. Three essays on religion and thought in Magna Grecia*, Oxford 1971 (págs. 179 ss); N. van der Ben, *The Poem of Empedocles Peri Physios. Towards a new Edition of all the Fragments. Thirty-one fragments edited by...*, Amsterdam 1975; C. Gallavotti, *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, Milán 1975; M. R. Wright, *Empedocles. The extant fragments*, New Haven 1981; Ch. Riedweg, "Orphisches bei Empedokles", *Antike und Abendland* 41, 1995, 34-59. Ignoramos la repercusión que para nuestro tema puede tener el hallazgo del Papiro de Estrasburgo con fragmentos de Empédocles, de cuya edición se encargan los profesores Martins y Primavesi.

Recurriendo a una idea muy del gusto de Parménides, insiste en que “nacimiento” y “muerte” son meras palabras que no corresponden a una realidad. Pero añade algo nuevo (*fr.* 12 Wright = 31 B 8 D.-K.):

Y otra cosa te diré: no hay nacimiento en absoluto de ninguno de los seres mortales, ni tampoco consumación de la funesta muerte, sino tan sólo mezcla y disociación de lo mezclado es lo que hay y “nacimiento” es un nombre que los hombres le dan.

No se trata de nociones que no existen en absoluto, sino de algo que debe simplemente definirse de otro modo. Su afirmación de que lo que hay es mezcla y disociación le permite resolver un primer problema. Cuando decimos que un ser perece, la afirmación tiene una cierta realidad; de hecho se ha producido un cambio. La mezcla que era ese ser ha dejado de existir y sus componentes se han disociado, sin duda para mezclarse luego de otra manera. Los seres perecen en la medida en que las mezclas en que consisten son perecederas. Pero también es cierta la afirmación eleática de que nada perece si la consideramos desde el punto de vista de los componentes de la mezcla, que son ingénitos e imperecederos. En otras palabras. Nada nace ni perece, tan sólo se redistribuye.

Ello nos lleva al punto siguiente, esto es, cuáles son esos componentes (tienen que ser más de uno, pues hablamos de mezcla) o, si se quiere, lo que hay es mezcla y disociación ¿de qué?

Ello nos lleva a la teoría de las raíces (a los que Aristóteles, que no Empédocles, llamará “elementos”). Son estos los componentes básicos de cuya mezcla y disolución saldrán los demás. Se trata del agua, el fuego, la tierra y el aire. Los menciona primero bajo un ropaje mitológico tradicional:²⁷

Las cuatro raíces de las cosas todas escucha lo primero cuáles son:

Zeus resplandeciente, Hera dispensadora de la vida, así como Aidoneo y Nestis, que con sus lágrimas empapa el mortal hontanar.

Hereda Empédocles la distinción de estos elementos y precisamente de éstos, de la filosofía anterior (lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, segregados de lo indefinido en Anaximandro,²⁸ agua, tierra, como estados del fuego en Heráclito).²⁹ La novedad es que, mientras en los demás autores procedían de un elemento originario, en Empédocles son todos ellos originarios, todos ellos ingénitos e imperecederos. Curiosamente sería ésta una teoría que tendría una larga vida (prácticamente hasta la configuración del sistema periódico de los elementos).

El único de los postulados atribuidos por Parménides a lo que es que de momento queda en entredicho es la unidad. Luego veremos cómo Empédocles intenta también rescatarlo.

²⁷ F. 7 Wright = 31 B 6 D.-K. Aunque no hay un acuerdo total sobre la cuestión, las equivalencias entre los nombre mitológicos y los de los elementos son las siguientes:

elemento	nombre divino	otros sinón. o design. de sus manifestaciones
fuego	Zeus/Hefesto	sol, el radiante, llama
aire	Hera	luz, cielo, éter, calor
agua	Nestis	lluvia, mar, ponto
tierra	Aidoneo	

²⁸ Simplicio, *Física* 24, 13 (12 A 9 D.-K.).

²⁹ *Fr.* 53 Marcovich = 22 B 31 D.-K.

La explicación del devenir de las cosas se manifiesta de modo muy claro en un fragmento literal bastante extenso (*fr.* 8 Wright = 31 B 17 D-K.):

Doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció para ser uno,
de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era, se disoció para ser múltiple.
Doble es el nacimiento de los seres mortales, doble su destrucción;
pues el primero lo genera y lo destruye la concurrencia de las cosas todas
y el otro, al disociarse éstas de nuevo, echa a volar, una vez criado. 5
Y estas transformaciones incesantes jamás llegan a su fin,
unas veces, por Amistad, concurrendo en uno todos ellos;
otras, por el contrario, separados cada uno por un lado por la inquina de Odio.
De esta forma, en la medida en que lo uno está habituado a nacer de lo múltiple
y en la medida en que, a su vez, al disociarse lo uno, lo múltiple resulta, 10
en ese sentido nacen y no es perdurable su existencia.
Mas en la medida en que estos cambios incesantes jamás llegan a su fin,
en ese sentido son por siempre inmutables en su ciclo.
Así que escucha mi relato, pues el aprendizaje acrecienta el entender.
Como ya dije antes, al declarar los lindes del relato, 15
doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció para ser uno
de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era, se disoció para ser múltiple:
fuego, agua, tierra y la enorme altura del aire
y, aparte de ellos, Odio pernicioso, por doquier igualado,
mas entre ellos Amistad, igual en extensión y anchura que él. 20
Obsérvalo con tu entender; que el asombro no se asiente en tu mirada.
Esta también se considera innata en los miembros mortales,
con ella conciben amistosos pensamientos y realizan acciones concordes
y le dan el sobrenombre de Alegría o Afrodita.
En su ir y venir entre los otros, jamás la vio 25
mortal alguno, pero tú atiende al curso no engañoso de mi argumentación.
Todos ellos son iguales y tienen la misma edad,
mas cada uno ostenta un rango diferente; diverso es el carácter de cada uno.
Por turnos prevalecen en el curso del tiempo
y fuera de ellos nada nace luego ni perece, 30
ya que, si no cesaran de destruirse, ya no serían,
mientras que al todo ¿de qué podrían aumentarlo? ¿Y de dónde vendría?
¿Y cómo podrían perecer, si nada hay vacío de ellos?
Pues sólo ellos son reales, mas en su mutuo recorrerse
se tornan una cosa cada vez, sin dejar nunca de ser ellos mismos. 35

Con la expresión inicial "doble es la historia que voy a contarte", deja claro que el proceso que va a referir no es un proceso simple, sino complejo, de ida y vuelta. La realidad se transformará cíclicamente, unas veces en el sentido de convertir lo múltiple en uno, otras en el sentido contrario, el de multiplicar lo uno para convertirse en múltiple. Ello permite que los seres mortales (los compuestos de los elementos) se generen (recordémoslo, por mezcla) y perezcan (por disociación). Ello ocurre dos veces en el proceso.

Añade (v. 4- 5) que el proceso que va en el sentido de lo múltiple a lo uno produce nuevos seres y los destruye. Y lo mismo ocurre en el proceso que va de lo uno a lo múltiple (aunque ahora Empédocles lo expone poéticamente con las palabras "una vez criado" y "echa a volar" equivalentes a "nace" y "perece"). El proceso cíclico es eterno

(jamás llega a su fin, v. 6). En los vv. 7 y 8 de este revelador fragmento se nos presenta a los responsables de ambos procesos. Se trata de dos nuevos principios, coexistentes con los elementos, llamados Amor y Odio. Está claro que Amor es el principio que atrae a los desemejantes, que produce en los elementos el deseo de unirse unos con otros y generar así seres complejos, compuestos de diversos elementos en proporciones distintas. Odio, por el contrario, imbuje el deseo de unirse lo semejante con lo semejante, aire con aire, tierra con tierra, de forma que quedan cada uno separados por un lado. Son éstos los responsables de que se produzcan diferentes mezclas y disociaciones, que parece que no podrían explicarse a partir sólo de la existencia de los elementos por sí mismos.

Las cosas que conocemos, se producen, pues, (vv. 9 a 13) en ese ir y venir de lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno. En la medida en que se crean combinaciones distintas, efímeras, se puede decir que las cosas perecen. En la medida en que los elementos son inmutables entre sí y que el proceso es eterno, no puede decirse que perezcan, sino que son eternos.

14-17 repiten casi literalmente los versos iniciales. En los vv. 18-20 se enuncian ahora de un modo claro, todos los elementos, fuego, agua, tierra y aire, así como los dos principios activos que imbujen en los elementos el deseo de unirse o de separarse. Se nos ocurriría que Amor y Odio son principios inmateriales y activos y que fuego, aire, tierra y agua son materiales y pasivos. Pero el hecho es que no es verdad ni lo uno ni lo otro:

a) los elementos no son inertes ni pasivos, ya que desean, aman y odian, son activos, también, aunque sólo sea a instancias de los otros dos.

b) Amor y Odio no son inmateriales. Se habla de que tienen extensión y anchura (v. 20). Además están en un lugar, Amor se mueve entre los elementos y Odio se mantiene aparte.

Tras la llamada de atención en 21 a Pausanias, el destinatario de su poema, Empédocles nos ofrece algunos datos más muy importantes:

En el v. 27 afirma que los elementos son iguales y tienen la misma edad, es decir, ninguno es transformación de otro, todos son originarios. Ninguno es más importante que otros, todos tienen la misma jerarquía. Sólo varían (v. 28) en su carácter.

En el v. 29 se postula que Amor y Odio prevalecen por turnos. El proceso está fijado de antemano, de manera que el reino de Odio y el reino de Amistad se alternan en períodos cósmicos prefijados. Esta intervención de plazos de tiempo prefijados ya estaba también en Anaximandro, para quien los elementos se pagan mutuamente pena y retribución por necesidad, según la disposición del tiempo.³⁰ Hay en ambos un modelo común de tiempo como tiempo cíclico, con etapas prefijadas.³¹

En el v. 30 declara Empédocles que no existe nada más que los elementos. Aquí la argumentación es lisa y llanamente parmenídea: nada nace, pues ¿de dónde vendría lo que naciera de nuevo, si nada puede nacer de lo que no es? (v. 32), además de que el todo, si lo es, es todo, y por tanto no puede haber todo + x, por así decirlo. De otra parte, si perecen ¿en qué se convertirían? No existen ni la nada ni el vacío. Además, si hubiera destrucción, llegaría un momento en que la materia se terminaría, ya que se habría ido gastando.

En el v. 34 afirma que sólo ellos son reales. Lo que no es, no es real, luego sólo ellos son. Y esto es lo más importante, dice que se recorren mutuamente. Ello implica que

³⁰ Anaximandro 12 B 1 D.-K., cf. mi trabajo "Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου...", cit.

³¹ Estudiadas óptimamente por O'Brien, *obb. cit.*

Empédocles concibe sus elementos como compuestos de partículas, que se mezclan y recorren como los granos de arena, eso sí, sin el menos hueco o vacío entre ellas.

El v. 35 resume perfectamente la situación. "Se tornan una cosa cada vez, sin dejar nunca de ser ellos mismos". El aire, siempre será aire, el agua siempre será agua, el fuego, fuego, y la tierra, tierra. La cantidad de cada uno de ellos es fija e inmutable, no pueden perecer, no han nacido, existen siempre, no pueden crecer ni menguar. Con ello se salvan los presupuestos eleáticos de que nada viene de la nada y de que no hay vacío, Lo que sí ocurre es que se combinan de modo vario y son las combinaciones las que son efímeras, nacen o perecen. Con ello se salva el testimonio de nuestros sentidos, que advierte en el mundo cambio, movimiento, alternación, nacimiento, muerte. Y las raíces de las cosas se combinan y dejan de combinarse porque las mueven dos principios contradictorios (de ahí que el devenir sea cíclico, porque actúan alternativamente) Amor, que impulsa a unir lo desemejante con lo desemejante y Odio que impulsa a unir lo semejante con lo semejante.

El resultado extremo de la acción de cada uno puede suponerse. El término del proceso que produce Odio es la separación en cuatro de los elementos, sin contacto alguno entre ellos. Materias puras sin combinar con nada más, separadas entre sí.

Por el contrario, el resultado último de la acción de Amor será que todo se mezcle con todo, en una combinación en la que no es posible advertir la menor fisura entre cada cosa, la mezcla absoluta. Nada se diferencia de nada dentro de él. Esta combinación inextricable se manifiesta también en su forma, que tiene que ser esférica, la única figura que no tiene principio ni fin ni es mayor en unas partes y menor en otras, porque todos sus puntos equidistan de su centro. Este ser esférico, al que Empédocles denomina Esfero es también todo él quietud.³²

En suma, y sobre la base de las coordenadas que hemos establecido previamente, se trata de un modelo físico, según el cual lo uno es lo mezclado frente a lo múltiple, que es lo disociado. El motor del cambio son dos principios activos, que prevalecen alternativamente uno sobre el otro, Amor y Odio. El modelo de evolución es cíclico, un ciclo eterno, cuyas etapas suceden de acuerdo con una norma fija. El modelo de transformación es el de mezcla y separación. En cuanto a la relación de lo uno con lo múltiple, lo uno deja de existir cuando se crea lo múltiple, pero puede recomponerse a partir de lo múltiple.

12. SOLUCIONES A LAS APORÍAS ELEÁTICAS: B) ANAXÁGORAS

Otro interesante ejemplo es el de Anaxágoras.³³ Podríamos decir que este filósofo busca, como los jonios, el primer principio material, admite las exigencias lógicas eleá-

³² Cf. fr. 21-22 Wright (= 31 B 27-29 D.-K.).

³³ Sobre Anaxágoras cf. F. M. Cornford, "Anaxágora's theory of matter", *Classical Quarterly* 24, 1930, 14-30, 86-102; J. Zafiropoulo, *Anaxagore de Clazomène*. París 1948; G. Vlastos, "The Physical Theory of Anaxagoras", *Philosophical Review* 59, 1950, 31-57; K. von Fritz, "Der *νοῦς*" des Anaxagoras", *Archiv für Begriffsgeschichte* 1964, 86-102; D. Lanza, *Anaxagora. Testimonianze e frammenti*. Florencia 1966; F. Cleve, *The philosophy of Anaxagoras*, La Haya 1973; M. Schofield, *An essay on Anaxagoras*, Cambridge 1980; D. Sider, *The Fragments of Anaxagoras. Edited with an Introduction and Commentary*, Meisenheim am Glan 1981; S.-T. Teodorsson, *Anaxagoras' theory of matter*, Gotemburgo 1982; A. J. Cappelletti, *La filosofía de Anaxágoras*, Caracas 1984.

ticas, considera que Empédocles se ha quedado corto con los cuatro elementos (¿por qué cuatro y sólo cuatro?) y en cambio se había excedido en marcar principios ordenadores contrapuestos, como Amor y Odio, cuando para principio ordenador, con uno, basta.

La solución que da a todos estos requerimientos es partir de dos principios: uno, material, otro, un principio ordenador, llamado Intelecto. Digamos algo de cada uno de estos dos principios.

En cuanto a la materia, es una sola, pero compuesta de una multiplicidad de ingredientes. O, lo que es lo mismo, todo existe desde el principio de los tiempos, porque, como nada puede proceder de otra cosa, todo lo que hay sólo puede proceder de eso mismo. Es la respuesta a su pregunta retórica (59 B 10 D.-K.):

En efecto, ¿cómo se generaría pelo de lo que no es pelo y carne de lo que no es carne?

Si un niño come diversos alimentos y el resultado es que crece, engorda y le crece el pelo - podrían añadirse, las uñas, los huesos y todo lo demás -, la carne que ha añadido a la que tenía y el pelo que le ha crecido - así como todo lo que se nos haya ocurrido en la lista anterior - tenían que estar ya en lo que se ha comido. Lo que ocurre es que estaban en una cantidad tan pequeña que no la advertíamos.

Todo está en todo, pues. En ninguna parte hay ningún componente en estado puro. Y ello por dos motivos:

a) Anaxágoras cree que la materia es absolutamente unitaria. En cualquier parte de la materia del mundo están presentes los mismos "ingredientes" que en cualquier otra parte, sólo que en diferentes proporciones y preponderancias.

b) Ello es posible porque el filósofo aplica otro viejo concepto, crucial, por ejemplo, en Zenón, el de la posibilidad de división infinita. Nunca podremos, en la división de la materia, llegar a un punto en que sólo haya un componente, porque no hay un mínimo de nada.

Para exponer estas ideas Anaxágoras utiliza una terminología que resulta tan vulgar que ha dado lugar a equívocos. A eso que yo de forma modernizada he denominado "ingredientes" (tienen más de factores que de ingredientes, de todos modos), Anaxágoras los llama "cosas" (χρήματα). Lo que nosotros llamamos hierro y aire serían, según él, en ambos casos, la misma materia, pero en el primer caso con predominio de una "cosa" (el hierro), en el segundo, de otra (aire), pero en el hierro hay aire, y en el aire hay hierro, y en ambos, todas y cada una de las demás cosas que componen la materia única, pero en diferente proporción. Con ello consigue algo curioso: que el principio postulado es uno y múltiple, a la vez. Una sola materia, con múltiples factores, que se combinan en proporción varia para dar lugar a todas y cada una de las realidades que conocemos. Utiliza una entidad intermedia, que llama "semillas", compuestos de todas las cosas en una determinada proporción. Las llama semillas porque debía concebir que, de igual modo que los seres biológicos se configuran a partir de determinadas semillas, también el proceso de formación de las restantes cosas debía de ser similar.

Lo que parecen cambios de la materia son pues procesos de redistribución de factores e una misma materia. Nada nace ni perece, sólo se redistribuye.

Pero no nos olvidemos del segundo elemento, el principio ordenador, el Intelecto (Νοῦς), responsable de la puesta en marcha de los procesos de transformación de la materia única, este es omnisciente y sin mezcla.

Sobre estas bases, pasemos a una rápida lectura de los fragmentos pertinentes.

Anaxágoras argumenta (49 B 3 D.-K.) con un razonamiento muy grato a Zenón de Elea: la divisibilidad indefinida:

Dentro de lo pequeño, en efecto, no existe lo mínimo, sino que siempre hay algo menor -ya que no es posible que el ser no sea. Pero es que también dentro de lo grande hay siempre algo mayor, y es igual a lo pequeño en cantidad, dado que cada cosa en relación consigo misma es grande y pequeña.

Como todo es indefinidamente divisible, nunca llegamos a la partícula mínima. Siempre hay algo menor, la cantidad más pequeña a la que hayamos llegado, es aún divisible. La división no acaba en la nada, porque "no es posible que el ser no sea". El mismo razonamiento se da con el máximo. El máximo no existe porque siempre es posible esa misma cantidad multiplicada por dos. Anaxágoras lo que hace es confundir la posibilidad indefinida de aumentar o disminuir cualquier magnitud matemática con la imposibilidad de que algo real, material, sea lo más grande que se puede ser o lo más pequeño que se puede ser. Recoge así un argumento de Zenón contra la pluralidad (la idea de que las cosas serían a la vez grandes y pequeñas),³⁴ pero no para demostrar que la pluralidad es imposible, sino para asumir que las cosas de hecho son realmente grandes y pequeñas a la vez, por la imposibilidad de establecer cánones de medida en este *continuum*.

El principio fundamental de Anaxágoras es, pues, que todas las cosas están en todo (49 B 6 D.-K.):

Y puesto que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en número, así también estarían todas en todo. Y no es posible ser por separado, sino que todas las cosas participan de todo. Puesto que no puede haber un mínimo, nada podría estar separado ni llegar a ser por sí mismo, sino, como al principio, también ahora todas las cosas están juntas. En todas hay muchas, iguales en cantidad, tanto en las más grandes, como en las más pequeñas, de las que se están separando.

El único problema es que aquí se vuelve a utilizar la palabra "cosas", pero en otro sentido que antes. Antes eran las "cosas" que componen el mundo, factores de la materia, ahora son los seres de este mundo, una manzana, aceite, un caballo, una mesa. Pongamos un ejemplo vulgar. Si cortáramos un pedazo de manzana y un pedazo de pared y fuéramos capaces de ver los componentes que tienen, hallaríamos que en ambos son los mismos, sólo que en proporciones absolutamente dispares. Y no solo eso, sino que además, si quisiéramos separar esos componentes, no podríamos hacerlo, pues para ello tendríamos que llegar a partes mínimas separables, que no existen, porque nunca hay lo mínimo de nada.

A la luz de esta afirmación hemos de entender que lo que llama "separación" tampoco es, en realidad, tal, sino una especie de redistribución de ingredientes. Nosotros creemos que una vaca es distinta de un cordero y que ambos son distintos del aire que los rodea. Lo que ocurre en realidad, cree Anaxágoras, es que lo que llamamos "aire" es materia con predominio de aire y con menor cantidad de los demás componentes. La vaca tiene carne (que es materia con preponderancia del elemento carne y con menor cantidad de los demás componentes), huesos (materia con preponderancia del elemento hueso y con menor cantidad de los demás componentes) y así sucesivamente. Una vaca es distinta de un cordero porque son distintas las "semillas" que los componen, y éstas son distintas entre sí porque son diversas las proporciones de los elementos -esos sí, los mismos- que las configuran. Como él mismo nos dice (49 B12 D.-K.):

³⁴ Simplicio 139, 5 (9-10 Lee = 29 B 2-1 Diels-Kranz), cf. *supra*.

ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra, sino que cada cosa es evidentemente y era aquello de lo que hay más.

De otra parte, existe otro elemento absolutamente dispar: Intelecto (49 B 12 D.-K.): De suerte que no sabemos, ni en teoría ni de hecho, la cantidad de las cosas que se han separado (pero) el Intelecto las conoce todas.

Su nombre (Noûs) implica que se trata de un componente inteligente. Es omnisciente a juzgar por su capacidad de conocer "todo" lo que se ha separado. Esa separación es fruto de una especie de rotación (49 B 9 D.-K.):

Mientras, estas cosas giran y se separan de este modo por la fuerza de la velocidad. Y es que la fuerza la produce la velocidad. La velocidad de estas cosas en nada se parece a la velocidad de las cosas que ahora hay en el ámbito de los hombres, sino que es muchísimas veces más rápida.

se trata de un modelo muy del gusto de los griegos de la época, el torbellino (δύλος), que produce por su rotación movimientos centrífugos y centrípetos, con una redistribución de los elementos de la materia. Lo hallamos también, en una época posterior, en los atomistas.

Anaxágoras separa clara y palpablemente Intelecto de las demás cosas, que configuran lo que nosotros llamaríamos la materia (y el filósofo no llama de ninguna manera) y así nos dice (49 B 12 D.-K.):

Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el Intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que está solo y por sí mismo. Y es que, si no existiera por sí mismo, sino que estuviese mezclado con alguna cosa, tendría una parte de todas las cosas caso de estar mezclado con alguna, pues en todo hay una porción de todo, como al principio he contado. Y las cosas mezcladas lo obstaculizarían tanto como para no dejarlo prevalecer sobre ninguna cosa, como sí que lo hace estando solo por sí mismo. Y es que es la más sutil y la más pura de todas las cosas, tiene todo el conocimiento sobre cada cosa y el mayor poder. Y cuantas cosas tienen alma, tanto las mayores como las menores, a todas las gobierna el Intelecto. También gobernó el Intelecto toda la rotación, de manera que girase al principio. Empezó a girar al principio a partir de una zona pequeña. Ahora gira en una mayor y girará en otra aún mayor. Tanto las cosas mezcladas, como las separadas y divididas, a todas las conoció el Intelecto, y cuantas iban a ser y cuantas eran, pero ahora no son, y cuantas ahora son y cuantas serán, a todas el Intelecto las dispuso ordenadamente, así como a esta rotación en la que giran ahora los astros, el sol, la luna, el aire y el éter que se están separando. La propia rotación hizo que se separaran: de lo raro se separó lo denso; de lo frío, lo cálido; de lo tenebroso, lo brillante y de lo húmedo, lo seco. Hay muchas porciones de muchas cosas, pero completamente separadas y divididas no está ninguna, salvo el Intelecto. El Intelecto es en todo semejante, tanto el mayor como el menor. Ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra, sino que cada cosa es evidentemente y era aquello de lo que hay más.

Las cosas (compuestas) tienen en sí todos los componentes de la materia. Pero el Intelecto no está mezclado con la materia, sino que es autónomo. Es algo distinto de ella, aunque tiene capacidad para penetrarla en algunas cosas. No se nos dice cuáles son esas cosas, pero parece claro que los seres vivos. Anaxágoras es, pues, dualista. El mundo está formado de materia y de espíritu. Intelecto tiene aquí la función de alma, pero como puede estar aparte de la materia, es una entidad de rango más amplio que lo que llama-

mos "alma". Una especie de alma-inteligencia universal, no compuesta, que anima ciertos seres materiales. Lo que llamamos seres vivos están compuestos de la misma materia (Anaxágoras diría que de las mismas cosas) que todos los demás, pero con el añadido de Intelecto. Es además poderoso y sabio, tiene una serie de rasgos propios de lo que tradicionalmente se conocía como divinidad. Gobierna la materia, anima a los seres vivos. No es inmaterial, pese a lo que podríamos pensar (se nos dice: "Y es que es la más sutil y la más pura de todas las cosas", lo que quiere decir que es material, aun cuando muy sutil). Pero sobre todo, nos enteramos de que fue él quien puso en marcha la rotación. Lo curioso es que parece que, una vez que la puso en marcha, no interviene demasiado en el proceso siguiente.

Sin embargo, leemos que el Intelecto está presente en todo, en lo que se separó, y en lo que todavía no se ha separado. Entendamos esta expresión. Lo que se separó es la zona que ya sido afectada por ese torbellino puesto en marcha por Intelecto y que sirve para "agitar" como una inmensa centrifugadora los componentes de la materia y redistribuirlos en partes con mayor incidencia de unas "cosas" y partes con mayor incidencia de otras. Lo que aún no se ha separado son los confines del mundo ordenado. El proceso de ordenación va de dentro afuera, y es indefinido, la espiral del torbellino es cada vez más y más grande.

¿Qué papel tienen en todo esto conceptos tradicionales como «nacimiento» y «muerte», negados por los éléatas? Anaxágoras nos dice que nacimiento y muerte no son tales en realidad (49 B 17 D.-K.):

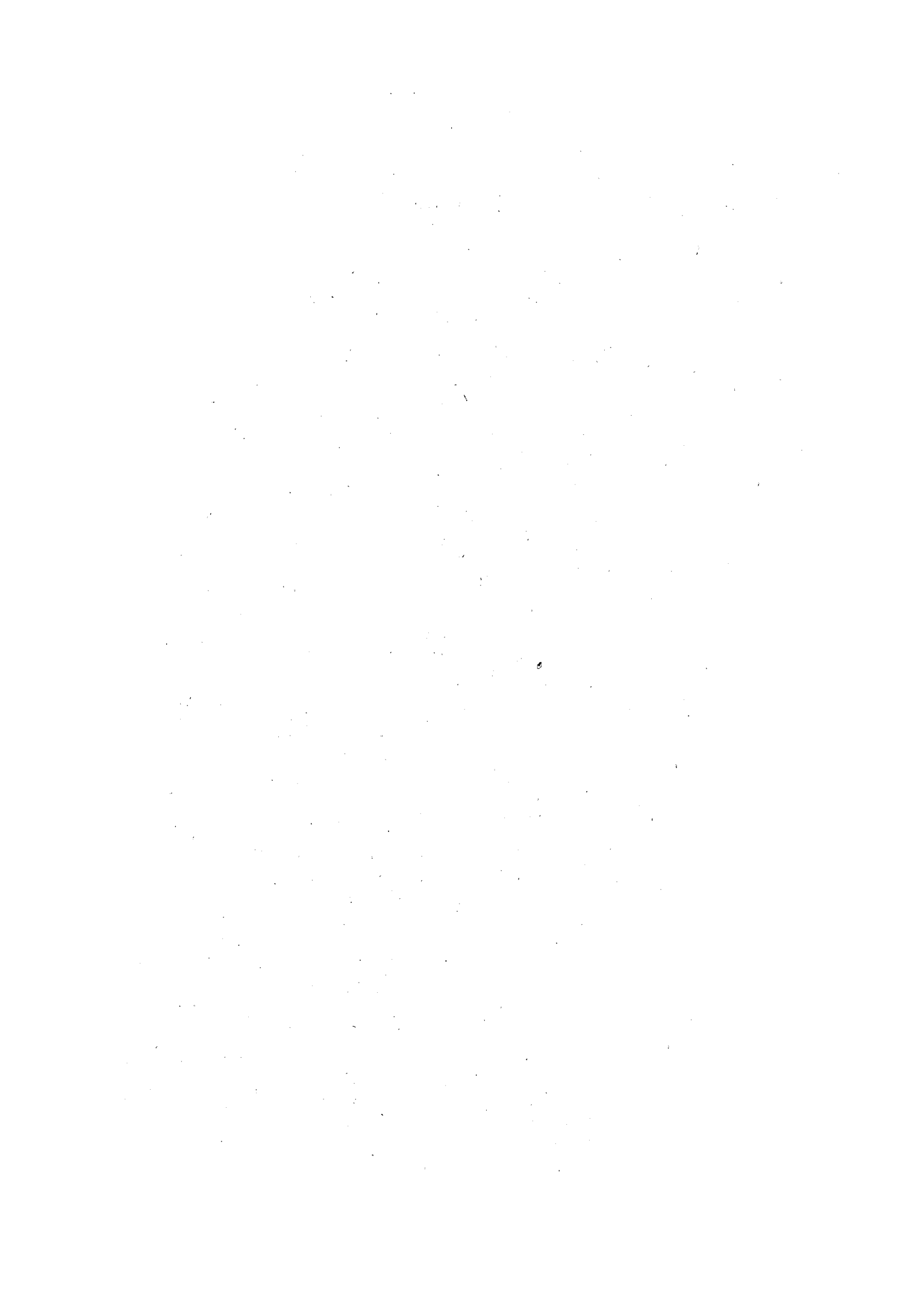
No tienen los griegos una opinión acertada de lo que es nacer y perecer. Pues ninguna cosa nace ni perece, sino que, a partir de las cosas que hay, se producen combinaciones y separaciones, y así lo correcto sería llamar al nacer, combinarse, y al perecer, separarse.

Lo que hay – precisa – son combinaciones y separaciones de semillas, cada una de ellas compuesta de materia con diversas gradaciones de componentes, siendo éstos ingénitos, imperecederos, etc. (todas las características del ser de Parménides). Los seres no mueren. Los componentes de su parte de materia se redistribuyen, manteniéndose en cantidad constante en el conjunto del mundo. Algo muy parecido a lo que, como hemos visto, había postulado ya Empédocles, del que Anaxágoras se muestra como continuador en este punto.

En suma, se trata de un modelo físico, uno, en tanto que la multiplicidad no es discernible, siendo ésta una situación originaria, antes de la acción de Intelecto. Pero es sin embargo un modelo dualista, ya que la materia es una (aunque sea compleja), si bien, junto a ella, existe otro principio, Intelecto, que también es uno, pero simple, y no puede combinarse con el otro principio. Intelecto es, además, el motor de la evolución, un principio activo que actúa por medio de acciones mecánicas, casi automáticas. El modelo de transcurso que se propone es un modelo lineal, a lo que sabemos, no reversible. La transformación de la situación originaria en la actual se produce merced a la afectación de la materia por un movimiento violento, de forma que lo uno sigue existiendo en lo múltiple, porque toda la materia es la misma, salvo que se ve redistribuida de forma diversa en la concentración de los diversos ingredientes.

13. COLOFÓN

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero creo que lo dicho es suficiente para hacernos una idea de la metodología propuesta. Pienso que el modelo que he presentado para la cuestión permite dar cuenta de las variantes existentes e introducir algo de orden en la cuestión. Permite además, darnos cuenta de cómo sobre bases absolutamente similares que denuncian unas líneas de pensamiento constantes en la antigüedad griega; se producen variaciones muy diversas, muestra una vez más de la inmensa vitalidad de la filosofía griega y su versátil capacidad para ofrecer soluciones nuevas a los más diversos problemas.



LES NOCES DE DIONÍS I LA FILOLOGIA

Jaume Pòrtulas

philosophia facta est quae philologia fuit.

U

Voldria partir de la constatació del fet que a molts hel·lenistes (entre els quals la veritat és que no em compto) no els acaba de deixar tranquils recordar que, durant ben bé deu anys, Nietzsche fou del gremi. De fet, entre aquests hel·lenistes té curs una fantasia: hom tendeix sovint a imaginar que la pèssima rebuda que *El Naixement de la Tragèdia* va guanyar-se de seguida —rebuda que va consistir sobretot en un silenci hostil, trencat només per les duríssimes crítiques de Wilamowitz, autoinvestit per a aquesta circumstància com el portaveu de tot l'ofici— van convèncer més de pressa que corrents l'agosarat autor a passar-se amb armes i bagatges, fugint de la filologia, a la filosofia, com si fos un refugi. El propi Wilamowitz, arribat a la setantena, rector de la Universitat de Berlín i president de la seva Acadèmia, quan va decidir-se a escriure les seves memòries (que, precautòriament, s'aturen a la vigília de la guerra del 14), bo i lamentant la seva sortida jovenívola, en el fons encara se'n gloriejava:¹ «pueril com en bona part era el meu treball, tanmateix la conclusió no deixava d'ésser encertada. Ell (= Nietzsche) va haver de fer allò que jo l'exhortava a fer; va renunciar al seu ensenyament, va renunciar a la ciència (la paraula que fa servir Wilamowitz, naturalment, és *Wissenschaft*; dubto bastant que nosaltres goséssim anomenar la filologia amb un terme tan solemne) i va esdevenir profeta d'una religió no religiosa i filòsof d'una filosofia antifilosòfica. En això estava justificat pel seu *daimon*.² tenia el geni i la força per a això. Ara, si l'autoa-

¹ Tinc a mà les *Erinnerungen* de Wilamowitz en la traducció anglesa de 1930.

² En aquest passatge, Wilamowitz al·ludeix tàcitament al *daimon* de Sòcrates, que persuadí sempre el filòsof a seguir el seu propi destí, a contrapèl de les circumstàncies externes, amb una obstinada lleialtat a allò que semblava que calia dur a terme. Força grecs creien que cada home tenia el seu *daimon* i que calia seguir els seus impulsos. Nietzsche, doncs, hauria seguit el seu propi *daimon*, igual que ell, Wilamowitz, va seguir el seu.

doració i la blasfèmia contra els ensenyaments de Sòcrates i de Crist li donaran a llarg termini la victòria, ja veurem si el futur ho confirma».³

Aquest és un punt de vista interessat, però directament erroni: no té en compte, entre d'altres coses, que Nietzsche persistí a exercir de catedràtic de grec a Basilea uns quants anys més i que quan va marxar (bàsicament per motius de salut) ho va fer no pas impulsat per cap crítica del sector, sinó pel seu propi peu, i perquè amb la pràctica quotidiana s'havia convençut que no li resultava factible de portar a terme allò que realment volia: una reforma radical de l'ensenyament —una reforma que havia maquinat durant molt de temps. A *Ecce Homo* ho diu amb tota claredat: «els meus ulls per ells mateixos varen posar terme a qualsevol mena de bibliomania, o per parlar clar, a la filologia. Jo quedava redimit del llibre. Durant uns quants anys no vaig tornar a llegir res —el màxim benefici que jo m'he procurat a mi mateix!». Tanmateix, aquesta també és una reacció de les acaballes de la vida lúcida de Nietzsche i, entre els dos extrems, no tenim perquè prendre al peu de la lletra ni l'un ni l'altre. Podem, en canvi, constatar els fets: Nietzsche fou professor durant deu anys en una universitat no pas molt gran, però sí important en l'àmbit germànic. Abans havia tingut un ensinistrament de primera qualitat i havia demostrat les seves capacitats en un camp que, per a l'Alemanya del seu temps, i molt abans⁴ i molt després, era d'importància central, crucial, per a la cultura sencera del país, i que com a tal era sentit.

O sigui que potser no cal fer gaire cas de Wilamowitz, ni tampoc del propi Nietzsche; preguntem-nos, més aviat, què vol dir aquesta prolongada dedicació, i quin sentit tingué finalment la radical, extrema i cada cop més violenta renúncia. D'entrada, em limitaré a apuntar quelcom que em sembla que més endavant es podrà argumentar millor: Nietzsche, a la filologia, tampoc li va arribar a deure tant —només un bon entrenament, en definitiva. En canvi no es pot dir, en absolut, que no degués molt i molt al món antic. A l'antiguitat li va deure bona part del seu bagatge intel·lectual; i això, fins i tot quan va renunciar a la forma d'aproximar-se a aquest bagatge que li havien ensenyat. Podria —o més ben dit, caldria— compondre un llibre que, ben fet, seria ple de subtileses i d'un gran valor, a partir dels escrits més o menys ocasionals de Nietzsche sobre els clàssics i sobre el seu propi ofici; resulta força curiós que ningú no s'hagi pres la molèstia, fins ara, de materialitzar-lo. En efecte, avui en dia, encara no comptem (a despit d'un bon nombre d'articles i de treballs d'aproximació parcials) amb una valoració en profunditat d'allò que el món clàssic representà per a Nietzsche; i Nietzsche, al seu torn, per a la reavaluació d'aquest món.

Des de la nostra perspectiva, els *Juvenilia*, les obres juvenils, serien certament allò menys interessant —a despit que, des del punt de vista tècnic, restringidament professional, són les millors, les més rigoroses i estan perfectament al nivell d'allò que es feia

³ Gairebé es podria llegir, entre ratlles, que les blasfèmies més greus, en l'opinió de Wilamowitz, eren les que atacaven Sòcrates!

⁴ Fou el propi Nietzsche qui va anotar, amb agudesesa, que una era nova començava el 8 d'abril del 1777, quan Friedrich August Wolf, a l'ingressar a la universitat de Göttingen, va insistir a ésser matriculat com a 'studiosus philologiae', en comptes dels habituals 'liberalium artium' o 'philosophiae': en aquesta data escriu Nietzsche — s'escau l'aniversari del nostre ofici.

bé a la seva pròpia època. Per altra banda, tampoc no seria qüestió de minimitzar la importància intrínseca del treball primerenc sobre Teognis, el vell poeta aristocràtic del segle VI a.C., que ideològicament li era força afí; o els esforços consagrats al *Certamen d'Homer i Hesíode*, un text de qualitat literària ínfima, però a propòsit del qual les intuïcions de Nietzsche sobre les seves fonts i cronologia s'han vist confirmades d'una manera quasi espectacular;⁵ i, sobretot, la dedicació a Diògenes Laerci, que li va servir de *background* per a la seva manera d'aproximar-se a les figures cabdals de la filosofia (i no només de la filosofia antiga), combinant d'una manera personalíssima doctrina i detalls biogràfics (sovint perfectament falsos, però *significatius*), en una síntesi molt peculiar, en la qual sol resultar més important la capacitat de suggeriment que la veritat estricta. Aquests són temes en els quals va obtenir resultats d'importància; però és cert que la qualitat, la categoria i la significació d'aquests resultats han estat, per una banda, superades pel transcurs del temps i, per l'altra, que tenen un interès restringit als especialistes. *El Naixement de la Tragèdia*, en canvi, ha gaudit de força atenció, i ara se l'entén més bé contra el rerafons de la ferotge querella triangular que es va desencadenar entre Wilamowitz, Nietzsche i el sacrificat defensor de Nietzsche, el seu amic i company Erwin Rohde.⁶ Aquests textos auxiliars ajuden molt a comprendre, a ubicar aquest llibre tempestuós en el marc de la seva primera aparició en públic. De totes maneres, l'obra madura —si la podem anomenar exactament madura— dels seus anys de professor encara no ha obtingut, de cap manera, tota l'atenció que es mereixia, i això que és un material de primera importància.

Hi ha la lliçó inaugural —segons la vella tradició de les universitats germàniques— per a la càtedra de Basilea, que versa sobre el rol central d'Homer per a la filologia clàssica;⁷ el molt interessant *sketch* del 1881, *Einleitung in das Studium der klassischen Philologie* (una sèrie de recomanacions de mètode, però que no es limiten en absolut al mètode); els capítols pertinents de *Sobre el futur de les nostres institucions educatives*; una conferència certament extraordinària sobre el *Wettkampf (Agôn)*—la noció d'enfrontament, de lluita, d'acarament i de pugnacitat com a eix de la cultura grega);⁸ i una sèrie de textos que no arribaren a passar de la categoria d'esbossos. D'aquests ens ocuparem, sobretot.

DOS

Resulta, en efecte, que, entre els *nachgelassene Fragmente* que la magna edició de Colli & Montinari ha portat a la llum, hi ha un grup de **vuit** quaderns de notes que daten

⁵ El Papir de Michigan 2754 —descobert després de la seva mort— va demostrar contra tots els escepticismes que la versió del *Certamen* que ha pervingut a les nostres mans (d'edat adrianea) seguia bastant de prop el text del *Museu* d'Alcidamant, un sofista del segle IV a.C., tal com Nietzsche havia sospitat.

⁶ Cf. Pòrtulas 1985. Aquesta polèmica ha estat força vegades reeditada aquests darrers anys i en diverses llengües; evidentment en alemany, però n'hi ha també traduccions italianes i franceses (Serpa 1972 i Dixsaut 1995). No en conec en canvi cap versió anglesa.

⁷ Fa ben poc que n'ha sortit una traducció en castellà que és ben fàcil de trobar a qualsevol llibreria.

⁸ Sobre aquest tema, les pàgines decisives són, encara avui, les que va escriure, no gaires anys més tard, precisament Jacob Burckhardt, company de claustre de Nietzsche a la Universitat de Basilea; el nostre filòsof l'admirava molt i foren amics, encara que sembla que l'admiració no fou del tot recíproca.

del període entre gener i juliol del 1875. Són apunts i *sketxos* a partir dels quals Nietzsche tenia la idea d'escriure un estudi crític sobre el seu propi ofici, intitulat globalment *Wir Philologen*. La intenció última era d'incorporar-ho tot al conjunt de les *Observacions Intempestives*, de les quals n'havia projectat tretze, però no va realitzar-les totes; es tracta d'un projecte estroncat, abandonat. De totes maneres, les *Intempestives* s'entenen millor, penso —no sóc pas jo qui ho ha descobert, és clar, però hi estic completament d'acord— com un magne projecte de reforma educativa, concebut per a l'Alemanya del seu temps, a base de canviar radicalment el *currículum*, que li semblava tronat, insignificant, pueril i passat de moda, i substituir-lo per quelcom de nou, que, en aquella època, Nietzsche volia fonamentar en Schopenhauer, Wagner i un estudi dels grecs, una filologia clàssica **dràsticament corregida**. Allò que ell es proposava amb l'estudi de l'antiguitat clàssica era criticar d'una manera cada volta més implacable el món modern, jutjant-lo a partir d'uns *standards* que parcialment —almenys, ell ho va creure així durant força temps— es podien derivar del coneixement dels antics. És a dir, acarar la mesquinesa pregonada del nostre món, confrontar-la al sistema de valors que s'havia de desprendre de l'estudi de l'antiguitat i condemnar el món modern en nom de l'antic —sense que això significués, de cap manera, una temptativa de sacralització de l'antiguitat. Per tant, si Nietzsche invoca tan regularment l'antiguitat clàssica, no és només, ni tan sols principalment, perquè sigui o hagi estat el seu ofici, ni tampoc (com han pensat els neoclàssics de totes les èpoques) amb la intenció de retornar a un pretèrit idealitzat, però absolutament irrecuperable: aquesta fóra una temptativa sense cap mena de sentit. Calia reafirmar aquest passat, jutjar-lo, i, bo i jutjant-lo, jutjar el present —acarar el pretèrit i el present, ésser immisericordes amb el present; i, a partir d'un estudi dràsticament selectiu del pretèrit, recrear una cultura a l'alçada del que les circumstàncies modernes semblaven exigir.

Tanmateix, el primer que a nosaltres, filòlegs moderns, ens crida l'atenció és una vena satírica realment inspirada, que empra la seva força per a criticar l'Acadèmia, amb la seva pedanteria rampant,⁹ i els seus angoixosos esforços, prolongats durant més d'un segle, per buscar refugi contra el present en uns estudis històrics plantejats de la manera més àrida possible, i que no poden trobar justificació ni davant del tribunal de la raó ni, encara menys, davant del tribunal de l'apassionament. Els comentaris de Nietzsche, bon coneixedor del gremi, són realment ferotges a propòsit de fenòmens com ara la manca d'arrelament, la pèrdua del sentit de la realitat, el cinisme professoral i la ficció d'un científisme que no té base, ni objectiu, ni sentit. Per a resumir-ho en poques paraules, la preferència adreçada per l'Alemanya de Wilamowitz i de Nietzsche als estudis clàssics (que ha durat fins a la desfeta de la I Guerra Mundial —de fet, fins fa quatre dies) és definida taxativament en el *Wir Philologen* com un producte de la ignorància respecte dels altres mons 'antics' (car n'hi ha més d'un). Nietzsche execrava la idealització falsa i mentidera de l'*humanisme* dels grecs —terme que l'irritava, com ha irritat d'altres després d'ell: en realitat, els grecs —emfasitza— no eren 'humanistes'; probablement l'Índia antiga o els xinesos, per posar uns exemples qualsevol, deuen haver donat moltes més proves no ja d'humanisme, sinó de simple humanitat, de les que va donar la cultura grega de la gran època.

⁹ Arrowsmith 1990: 85.

Altres fitons dels sarcasmes de Nietzsche són l'arrogància i la presumpció dels mestres d'escola; la tradició d'admirar els grecs de manera mecànica, que de fet remunta a Roma; la valoració del llegat clàssic (aquí la reflexió es fa molt subtil) com a conseqüència de prejudicis a favor o en contra del cristianisme, car molt sovint l'antiguitat ha estat emprada *o bé* per defensar *o bé* per atacar el món cristià; però aquest paral·lelisme no ha deixat de ésser present, gairebé mai, en l'interès dels exegetes. També cal fer la part que pertoca a creences perfectament estúpides, com, per exemple, que si la gent ha cavat durant tants de segles en un determinat indret és que allí hi havia d'haver, per força, quelcom de particularment valuós.¹⁰ Tot comptat i debatut, aquesta posició dels estudis clàssics derivaria de la ignorància, dels prejudicis, d'inferències incorrectes i, no pas en darrera instància, d'explicables interessos gremials.¹¹ Altres vicis 'professionals': mantenir una opinió molt enlairada dels propis mèrits; el sentimentalisme i —aquest és potser un dels pocs mals dels quals ens hem curat una mica— l'insoportable enfarfec de la retòrica.¹² En tot cas, encara que aquest sigui un text que potser pot encoratjar un cert masoquisme professional, per dir-ho així, certament resulta inspirat de debò quan parla de l'escandalosa disparitat, tan irrisòria, entre els clàssics i els classicistes, entre els grecs —amb el seu geni i la seva llibertat com a homes— i la recerca obsessiva de la respectabilitat, típica dels filòlegs professionals.¹³

TRES

Ja hem dit que allò que importava de debò a Nietzsche eren els clàssics, *no pas* la filologia; i els clàssics li interessaven per una sola i poderosa raó: perquè representaven, pensava ell, la vida humana en el seu nivell més elevat. En la cultura grega del gran període, amb el seu èmfasi obsessiu a propòsit de l'ordre moral i del control, a propòsit de la coherència, de la simplicitat i de la unitat, Nietzsche hi va saber veure, sense cap mena d'incertesa, la creació d'un poble que desitjava amb passió aquestes virtuts *precisament perquè* li mancaven radicalment. En aquest sentit sí que cal reconèixer la prioritat de Nietzsche; i no es tracta d'una prioritat de caràcter tècnic, sinó d'un producte del que ell anomenava —amb immodèstia només relativa, perquè de fet era una de les seves virtuts majors— la seva "lucidesa retrospectiva". Si no els hagués fet una falta tan desesperada, venia a dir, els grecs no haurien lloat tan obsessivament la *sôphrosynê*, que és la volun-

¹⁰ Lloyd-Jones 1982: 176-7.

¹¹ En els moments de màxima irritació, Nietzsche al·ludeix, amb un terme molt enèrgic, a l'escapisme que caracteritzaria els mestretjats del seu temps; els acusa també de grapejar els seus autors, de no tenir cap respecte per aquelles obres a l'estudi de les quals professen de consagrar la seva vida; el respecte que hom no té pels clàssics —i això continua éssent veritat avui en dia— sovint hom el malgasta, en canvi, amb els col·legues, que el mereixen força menys.

¹² Nietzsche creia fermament —i d'altres ho han cregut també, sense haver de compartir per força les connotacions aristocratitzants que aquesta convicció tenia per a ell— que la cultura clàssica havia de ésser per a uns pocs, no pas per a tothom. Amb una frase força divertida, afirma que hi hauria d'haver una policia especialitzada a reprimir els mals professionals de les clàssiques, de la mateixa manera que hi hauria d'haver una policia especialitzada a reprimir els que toquen Beethoven malament.

¹³ Arrowsmith 1990: 315-6.

tat de moderar-se, de reprimir-se i de combatre el pecat per excel·lència, la *hybris*, la desmesura. Només un poble constantment víctima de la temptació de la desmesura, de la *hybris*, podia valorar en aquests termes (i valorar-la precisament perquè li mancava) la limitació i l'autocontrol. La *sôphrosynê*, doncs, hauria sigut la virtut enyorada per una cultura temptada, arrossegada a tota mena d'excessos, en el comportament com en l'art, com en la guerra, com en tot.

De manera que una de les primeres lliçons nietzscheanes que probablement han entrat a formar part dels nostres hàbits intel·lectuals seria precisament aquesta: en oposició rotunda als classicistes alemanys de la seva època, Nietzsche refusà les temptatives de veure en els grecs ànimes belles, l'equilibri auri o qualsevol mena de perfecció similar. Llur impuls més fort, més intens, era la voluntat de potència —aquí Nietzsche ja hi feia jugar directament la seva pròpia filosofia—; i totes les seves institucions les veia com a vàlvules de seguretat per protegir-se ells mateixos de la matèria, potencialment explosiva, que tenien al voltant, i amb la qual es trobaven constantment implicats, imbricats.

La tensió interna de la *polis* clàssica s'expressa de la manera més clara no només en les contínues guerres civils sinó també en les guerres intestines, interminables, d'un estat amb els seus veïns. Són enemistats d'una ferotgia que gairebé es fa difícil d'apreciar; però podem aconseguir-ho, si no som sords, fixant-nos en la manera com determinats textos ens en parlen. I en el marc d'aquesta vida 'perillosa', la força era necessària —tan necessària com una virtut que Nietzsche apreciava molt (possiblement perquè obscurament, inconscientment, sabia que li mancava): el realisme. De manera que els grecs significaven per a ell *una* vida perdurable —no pas "*la* vida perdurable"—: el retorn etern de la vida, un sí triomfal a la vida, més enllà de la mort i del canvi. La vida autèntica, per dir-ho en un mot.¹⁴

En aquest àmbit, m'agradaria de preguntar-me si, per bé que alguns aspectes de la feina tècnica encara estiguin per enllestir, la lliçó de Nietzsche ha estat capida i aprofitada pels hel·lenistes del nostre segle —o almenys per aquells que jo valoraria més. Em sembla que la resposta pot ésser moderadament afirmativa; perquè, a l'hora d'endinsar-se en el món antic, la cosa més important (i sens dubte la més difícil) rau a *sentir* la diferència, a ésser conscients de la diferència. Era per aquest motiu, per evitar de *sentir* els grecs artificialment a prop, que Nietzsche advertia contra els riscos de l'excés d'especialització i no deixava d'insistir que l'adquisició de coneixements constitueix un mitjà, no pas una finalitat en si. Desafiant l'esperit de la seva època (i de la nostra, dit sigui de passada!), volgué emfasitzar la diferència entre els clàssics *significatius* i els autors menors, i deixar molt clar que era en els més grans, en els clàssics autèntics (aquells que tenen una vàlua permanent), que calia concentrar-se, si hom volia aconseguir els objectius *pedagògics* que ell assenyalava.

QUATRE

En un passatge magnífic d'aquest tronc mutilat, o més ben dit, d'aquest *puzzle* que no va arribar a ésser muntat —car aquesta no seria, potser, una mala caracterització dels esbo-

¹⁴ Lloyd-Jones 1982: 181.

rransys de *Wir Philologen*—, Nietzsche insisteix a propòsit de l'essencial simplicitat dels grecs. Diu que foren *naïfs*, ingenus i, amb aquest terme —que evidentment manlleva a Schiller, però per a portar-lo més enllà— connota alhora pregonesia i simplicitat. De manera que podríem dir que allò que propugnava Nietzsche (o, més aviat, allò que va viure: en aquest cas fóra més aplicable que mai la frase famosa segons la qual el mètode és el camí una vegada ja ha estat recorregut) acabà resultant una preparació **filològica** per a la seva tasca de **filòsof**. Precisament per això li importava de fer-se una idea tan justa com fos possible de la nostra diferència, de la nostra llunyania irrecuperable respecte a l'antiguitat; li calia ubicar l'antiguitat lluny, allí baix en la distància. Ara bé, l'home modern no ha de portar a terme operacions d'aproximació deshonestes, fraudulentos, i per això li convé d'ésser alhora, per una banda, un home modern, amb un sentiment afuat de la modernitat; i, per l'altra, de no deixar-se emportar tumultuosament, de qualsevol manera, pel present immediat. El bon filòleg fóra, per tant, un bon **crític modern** de la modernitat: la crítica de la modernitat l'ajudarà a percebre, finalment, la pregona falsedat de tants judicis com s'havien fet sobre els grecs, i a desemascarar, també, aquesta falsedat.

Com a culpables de la incapacitat, tan generalitzada, per comprendre la Grècia arcaica, que per a ell és la d'Homer, Píndar i Èsquil, i la clàssica de Fídias i Pèrcles —però, emfàticament, **no** la de Sòcrates o Plató, iniciadors, responsables primers de la decadència i la crisi—, Nietzsche assenyala 'l'alexandrinisme' (terme al qual ell adjudica un sentit infinitament més vast que l'habitual) i, naturalment, el cristianisme. Tanmateix, en la *Einleitung* a la Filologia clàssica, Nietzsche proclama que l'oposició entre *paganisme* i *cristianisme* és **falsa**: la veritable dicotomia no rau pas aquí; la qüestió pertinent és la de l'optimisme o el pessimisme enfront de l'existència. El cristianisme —sosté a *Ecce Homo*— no fóra ni apol·lini ni dionisíac, sinó la negació de tots els valors. Seria, en el sentit més pregon, nihilista, mentre que el símbol dionisíac ateny l'extrem més alt de l'afirmació. En definitiva —i finalment ens adrecem a la qüestió del nihilisme— bon filòleg (i, *a fortiori*, bon filòsof) ho serà aquell que sigui capaç de capir que, en l'últim replec de la nostra cultura, s'hi amaga una ensulsiada de tots els valors, un nihilisme sense pal·liatius ni fites; i sàpiga treure partit de la cultura arcaica —no pas com una àncora de salvació convencional, sinó per arribar al fons últim del nihilisme i cercar, a partir d'aquí, una sortida. El paradigma antic és exigent: resultaria obscè de grapejar-lo, pornogràfic de considerar-nos-hi propers; però té, tanmateix, la utilitat d'empènyer-nos fins al final de l'abísme; i, segons Nietzsche, només des d'aquest final hi ha alguna possibilitat de redreçar les coses.

És en aquest sentit que Nietzsche va renunciar a la seva professió — quan es va convèncer que encara no hi havia bons filòlegs, i que, de fet, no n'hi podia pas haver, per la manca de condicions objectives, imprescindibles. Però hom pot veure, per la seva correspondència, fins a quin punt es mig temia el rebuig dels seus col·legues, i com li va importar més aviat poc; els pamflets de Wilamowitz, concretament, s'estavellaren contra un menyspreu que, si no hagués estat per un tel de rancúnia, hom podria titllar gairebé d'olímpic. Deu anys més tard, la seva renúncia a la càtedra va ésser, raonablement, conseqüència del fet d'adonar-se que no podia tirar endavant la tasca que ell, pel seu compte, atribuïa a la filologia i als filòlegs; llavors, és clar que no podia continuar ensenyant filologia, i a partir d'aquell moment tot va ésser per a ell filosofia. Va conservar, emperò, un aspecte de lleialtat i de fidelitat al seu amor de joventut: un ideal de probitat filològica, interpretada, tot val a dir-ho, d'una manera bastant personal. Sigui com sigui, en els nostres dies atrafegats, una de les coses que, a mi almenys, més em fascina de

Nietzsche és la seva tossuda insistència en la lectura pausada, la lectura lenta; fins al punt que en el pròleg d'*Aurora* (un dels primers llibres de després del trencament) afirma de manera ben taxativa que reclama i necessita una lectura 'filològica'; i per 'filologia' entén «no una mirada apressada, una mirada ràpida, sinó la del que avança pas a pas, mirant endavant i endarrera alhora i que és tan conscient del conjunt com de cada una de les parts»; i es refereix, encara, a la necessitat de reivindicar i de recuperar aquesta forma de llegir.

CINC

Hi ha, encara, algunes evidències que em semblen d'importància cabdal i que, per tant, no voldria deixar completament de banda. En primer lloc, res del que s'ha dit fins ara no hauria de servir per a posar en dubte la influència que, fins i tot després d'abandonar l'ofici, la seva vella visió dels grecs tingué sobre l'obra posterior de Nietzsche. Probablement és en part per aquest motiu que —encara que a molts ens sembli una pràctica errònia— sovint hom comença a llegir-lo precisament a partir de *El Naixement de la Tragèdia*, cosa que constitueix una manera més aviat desconcertant d'entrar en el seu món. Ara, que d'això, bona part de la culpa la té ell mateix, per haver creat una imatge tan fascinant de la *dionisisme* —per bé que es tracti, a parts iguals, d'una comprensió pregona i d'un invent descarat a partir de la religió antiga. Tanmateix, allò que deu haver canviat més en el domini de la filologia clàssica, entre l'època de Nietzsche i la nostra, és que ara hom està infinitament més ben preparat per entendre en pregonesa no tan sols Dionís sinó tota aquesta complexa construcció que constitueix la religió dels grecs.

L'univers dels grecs era, certament, controlat pels déus; i encara que fos un grec el primer que va dir que l'home és la mesura de totes les coses, no es tractava, en absolut, d'un univers antropocèntric. Aquesta petita frase, que a nosaltres pot semblar-nos una cansada, gastada trivialitat, fou, en època de Protàgoras, un atac en profunditat (però absolutament minoritari) contra les tradicions arcaïques. L'home no és, per al comú dels grecs, de cap manera, la mesura de totes les coses. Ni tan sols els déus ho arriben a ésser, tot i que s'hi acosten més. Els déus són éssers que poden concedir als homes favors ocasionals, però que tenen com una de les seves tasques la de mantenir-nos subjectes, a sota, amorrats a la nostra condició d'inferioritat. Precisament l'heroisme dels grecs és possible perquè els déus són com són, immisericordes. Només a la cara d'aquesta divinitat, i d'aquesta visió del món no pas antropocèntrica, l'heroisme pot tenir un sentit; i és furgant en aquesta direcció que entendríem fins a quin punt la teoria de la tragèdia de Nietzsche contenia, d'alguna manera, l'essència de la seva posterior filosofia. Convé d'insistir-hi, perquè capir la visió religiosa d'una cultura molt diferent de la nostra és de les coses més difícils. Nietzsche veié els déus antics com l'encarnació de les terribles realitats d'un univers en el qual els homes *no gaudeixen de cap privilegi especial*.¹⁵ Per a ell, allò que donava a l'heroi tràgic l'oportunitat de desplegar el seu heroisme, era precisament la certesa que aquest heroisme seria punit, la certesa del seu anihilament. La tragèdia podia aconsellar les seves audiències **no** com pretén Aristòtil — d'una manera estúpida, segons Nietzsche— a base de purgar les seves emocions, sinó posant-nos cara

¹⁵ Lloyd-Jones 1982: 180 ss.

a cara, sense consols mentiders, amb les realitats més angoixoses, més penoses i més esgarrioses de l'existència humana, i il·lustrant com aquestes realitats són les úniques que fan l'heroisme possible; i, naturalment, en la mesura que fan l'heroisme possible, fan que l'existència dels homes valgui la pena d'ésser viscuda. En la tragèdia (reblarà a *Ecce Homo*) hom pot guanyar un primer ensenyament de com els grecs eliminaren el pessimisme —de com varen saber superar-lo. Precisament la tragèdia fóra la demostració del fet que els grecs **no** varen ésser pessimistes...

En comparació amb intuïcions d'aquesta mena i amb la radicalitat de la seva comprensió de la natura autèntica de la religió dels antics (i de l'abisme immens que la separa d'altres formes de religiositat que tots podem tenir al cap), les fallides ocasionals o el menyspreu per les minúcies de la professió no són, realment, una cosa massa important. Per dir-ho amb dues paraules, l'escriptura de Nietzsche, la publicada i la inèdita, mostra una intel·ligència dels antics de la qual abans d'ell no hi havia hagut gaires paral·lels —almenys en allò que fa referència a la natura de la divinitat tal com els grecs la concebien. En aquest sentit, els fragments pòstums encara són més dràstics que *El Naixement de la Tragèdia*. No vull deixar de parafrasejar-ne algun, perquè la seva malignitat em sembla realment gràfica. Per exemple: «un politeisme com el grec reclama una gran intel·ligència; ara, si hom en vol fer estalvi, d'intel·ligència, sempre li queda d'aconformarse amb un de Sol». Són aquesta mena de frases tallants com ganivets i que a nosaltres ens poden fer l'efecte d'un *trait d'esprit* —però que en realitat són una cosa completament distinta— allò que contribueix més a la perdurabilitat d'uns textos que, per altra banda, no deixen d'estar marcats per l'època en la qual foren concebuts.

SIS

Hom no pot deixar, és clar, de referir-se, encara una volta, ni que sigui d'una manera massa sumària, a la figura de Dionís. Quelcom que convé molt de posar en relleu és que la interpretació nietzscheana de Dionís —ja sigui com a forma artística, vital o de pensament— no mancava en absolut de precedents en la tradició cultural germànica; l'exegesi que Schelling féu del mite grec és el primer exemple que ve a l'esment. Sigui com sigui, a ningú no se li acudiria, avui dia, de presentar Nietzsche com el veritable descobridor de Dionís.¹⁶ Entre els autors que ell mateix cita (o, de vegades, que ell tendeix a emmascarar precautòriament), per posar un exemple clar, ja Creuzer, el 1810, havia desenvolupat les seves tesis, tan fantasioses, però precedents inequívocs de les nietzscheanes, sobre mites sincretístics de tipus bàquic. Resulta evident que l'interès pels mites de Dionís es pot detectar en un temps força anterior a Nietzsche, el qual, en relació amb aquesta problemàtica, més aviat ha d'ésser considerat com la culminació d'una sèrie d'elaboracions temàtiques i ideològiques, que varen tenir una transcendència extraordinària per a la filosofia i la mitografia de tot el segle XIX.

Per arribar al Dionís de Nietzsche, probablement ens convé de tenir en compte dos desenvolupaments paral·lels, partint del *Die Götter Griechenlands* de Schiller. Llavors, hi ha dues línies evolutives, d'acord amb un esquema com el següent:

¹⁶ Duch 1996: 71-2.

a) La línia 'poètica': Hölderlin → Heine → Nietzsche.

b) La línia que podriem anomenar 'filosòfico/filològica', tal com la suggerí el propi Wilamowitz: Schelling → Creuzer → Erwin Rohde → Nietzsche.

La línia poètica és la més fàcil de seguir per als no especialistes de filologia o de mitologia clàssiques. Nietzsche estava pregonament influït per Heine — fins al punt que seus apologistes nazis hagueren de silenciar com van poder el fet que confessava emfàticament el seu deute envers un jueu!¹⁷ Aquesta serà la línia en la qual m'entretindrè una mica més, encara que, personalment, potser m'interessaria més l'altra, la que, també a partir de Schiller, passa per Schelling i pel fantasiós, fascinant i gairebé oblidat Creuzer, i, a partir de Creuzer, es bifurca en Erwin Rohde i el propi Nietzsche.

Resulta que en les seves memòries, Wilamowitz —la inquina del qual, el pas dels anys no havia pas aconseguit de temperar— va suggerir que l'única cosa valuosa en *El Naixement de la Tragèdia* era l'atenció consagrada a Dionís i que aquesta valoració de Dionís era una descoberta professional que calia atribuir a Rohde, no pas a Nietzsche. Es tracta d'una solemne insídia, naturalment, perquè, de fet, ambdós eren estudiants del mateix curs, i destriar el pensament juvenívol de l'un del de l'altre no sembla gens factible. Però queda encara penjada una qüestió curiosa, que sembla digna d'esment. A vuitanta anys fets, Wilamowitz, el positivista, l'historicista, el mestre de la més acadèmica de les disciplines, l'antic Rector de la universitat de Berlín, va produir el millor dels seus llibres, *Der Glaube der Hellenen*; i aquest llibre (que, dissortadament, no ha estat traduït) versa també sobre la religiositat dels grecs, però una religiositat completament diferent d'aquella que valorava Nietzsche,¹⁸ parla extensament de platonisme i de neoplatonisme i acaba amb unes frases molt belles sobre Plotí. Es tracta, tanmateix, d'un tors inacabat, d'un llibre pòstum. Però amb tot, serveix, d'alguna manera, per acabar de reflectir aquesta obsessió de tot el segle XIX alemany (i de bona part del XX) pels déus de Grècia, tan remots, tan allunyats del cristianisme, però capaços de fer vibrar alguna corda indèstriada en l'ànima dels moderns (i potser no en l'ànima dels alemanys moderns, només)...

SET

Com que, en aquest context, no em vaga de resseguir *in extenso* la línia que passa per Hölderlin i per Heine, recórreré a una trampa; però a una trampa que em sembla bastant honesta. En comptes d'intentar explicar, d'una manera reductiva i empobridora, què representava Dionís per al pensament alemany del XIX, presentaré alguns versos del *Der Einzige* de Hölderlin. Entre els romàntics, cap com Hölderlin va percebre la pèrdua dels déus antics amb un dolor tan pregon; i, d'una manera radicalment conseqüent, va lluitar a fi que l'experiència poètica arribés a omplir el lloc de la mitologia extraviada. A *El pa i el vi*, proclamava que hem nascut massa tard: per bé que els déus encara viuen, viuen

¹⁷ Perquè, en efecte, la característica immodèstia nietzscheana no s'estigué d'explicar que els alemanys només han tingut tres grans poetes: Goethe, Heine i, naturalment, ell mateix.

¹⁸ Fernández-Galiano 1969: 56-7.

molt per sobre nostre, molt lluny de nosaltres, en un altre món, i sembla que no ens facin gens de cas, desdenyosos dels pobres atuellts que no sabrien contenir-los. Hölderlin s'aferria a una estranya concepció mítica, segons la qual Dionís i el Crist són l'U, l'últim déu sobre la terra, l'esclat de la posta dels déus quan partien; el pa i el vi sacramentals fusionen ambdues divinitats en una de sola. Heus aquí una singular combinació —però no es podria esperar raonablement que cap creient ortodox acceptés una síntesi d'aquesta mena.¹⁹ Els versos de *Der Einzige* que m'interessen són realment pocs, els següents:²⁰

... I ara

**plena de dol tinc l'ànima,
com si engelosíssiu,
Celestes!, que si en serveixo Un,
l'altre m'hagi de mancar.**

Ho sé, però, i és culpa meva...

Hölderlin reconeix que no pot servir dos senyors, i renuncia tràgicament als déus de Grècia, a favor del Crist. No es tracta d'una convicció intel·lectual, perquè encara creu que tots els Déus són fills d'un mateix Pare; però l'esforç de reconciliació l'obliga a claudicar.²¹ Una mica més enllà, continua:

**...I és que en excés,
Oh Crist!, m'aferro a Tu,
bé que germà d'Heracles
i goso confessar
que també ets germà de l'Evoè,²²
que els tigres enganxà
al carro i avall
fins a l'Indus,
per a un servei joíós,
féu plantar la vinya
i amansí la fúria dels pobles.
Un pudor em reté, però,
de comparar-te
als homes d'aquest món. I prou que sé
que Aquell que t'engendrà, ton Pare,
és el Mateix...**

¹⁹ Butler 1958²: 299 ss.

²⁰ Empro la traducció de Manuel Carbonell, publicada a Quaderns Crema.

²¹ Butler 1958²: 233-4.

²² (= Dionís).

Una comentarista²³ de Hölderlin escriu: «el conflicte entre paganisme i cristianisme va ésser combatut fins a una cloenda tràgica en l'esperit d'aquell home jove [de fet, Hölderlin, quan va enfollir, era encara força jove] per al qual no es tractava d'un problema de temperament, ni tampoc d'un problema d'ideologia, ni d'un desig poètic d'harmonitzar dues diferents concepcions de la vida i de la realitat, sinó d'un tema de supervivència espiritual o d'anorreament espiritual».

Anys després, Heine, dissortat i malalt, reconegué que hom s'atansa a la religió més sovint a la recerca de consol que no pas de goig. Els joiosos déus grecs, immunes a la sufrença, **no poden** compartir els sentiments d'un malaventurat mortal, desgraciat i turmentat. Hom els admira amb embadaliment, però es fa difícil d'*estimar-los* (de fet, aquest és un sentiment que els antics amb prou feines coneixien i que haurien trobat, certament, aberrant). Tots aquests esqueixaments i contradiccions culminen en Nietzsche. Els seus problemes foren similars, però agreujats, radicalitzats i particularment enverinats. No manquen símptomes en el sentit que aquesta misteriosa **afinitat** entre el Crist i Dionís, que turmentà Hölderlin, també preocupava el darrer Nietzsche, i que l'obsessionà veritablement —la similitud entre Dionís Zagreu, el déu que trosseja o que és trossejat membre a membre, i el Crist crucificat. I si Hölderlin sabia que la seva veritable casa espiritual no era entre els homes sinó entre els déus, Nietzsche, amb molta menys pietat i modèstia, es va arribar a convèncer que ell n'era un, de déu. Cada vegada d'una manera menys ambigua, a mesura que el final s'acostava, es deixà endur a proclamar que ell era Dionís, que ell era l'Anticrist —potser perquè en el seu esperit niava el rebuig i el fastigueig davant d'aquest suggeriment insuportable, que havia fascinat i obsedit Hölderlin: que Dionís i el Crist fossin el mateix. Com tothom sap, va signar *Ecce Homo* amb uns mots de repte contundents: *Dionís contra el crucificat* —immediatament després de l'angoixada pregunta: «Se m'ha comprès?» I encara, quan la follia ja s'atansava, en les seves últimes cartes, adreçades no pas a destinataris raonables, sinó, podríem dir, a un món del qual s'acomiadava d'aquesta curiosa manera —aquestes cartes torturades són signades, alternativament: 'Dionís' o bé 'El Déu crucificat', indiferentment. Però no li va servir pas de gran cosa; ja estava al llindar del mateix vertigen que s'havia emportat Hölderlin, i que el va xuclar, se'l va empassar.²⁴ El conflicte entre paganisme i cristianisme, que s'havia desfermat tan brutalment, des que Winckelmann, el primer, va plantejar la religió dels grecs com a tema d'estudi prioritari a l'atenció dels seus compatriotes, va fer de Nietzsche una nova víctima — una víctima molt menys dòcil que Hölderlin, però no pas menys tràgica que ell.

Per cloure aquest paper, voldria evocar, sintetitzar d'una manera rapidíssima, l'itinerari que hi he recorregut. Hem començat amb uns quants tecnicismes —i em sembla que això era inevitable—, però hem acabat (almenys, així ho desitjo) arribant al cor del problema; un problema irresoluble, però que potser es deixa plantejar a partir d'aquests termes: l'obsessió per Dionís, l'obsessió per la religiositat, tan llunyana, dels grecs, en el marc de la cultura fèrriamment luterana de la qual tant Hölderlin com Nietzsche eren productes. Això els va conduir a assajar una síntesi impossible; en aquesta síntesi, Nietzsche va posar-hi, de primer, totes les armes de la professió filològica (en la qual havia assolit,

²³ Butler 1958²: 240.

²⁴ Butler 1958²: 315.

ja ho hem vist, una competència fora de dubte); després del primer esfondrament, s'hi va llançar amb les armes, que li semblaren més aptes, de la filosofia; i després d'això, probablement no li quedava més remei que tornar-se boig, que és el que es va veure aculat a fer.

BIBLIOGRAFIA

- W. Arrowsmith et Al., "Estudi Preliminar" i Introduccions a la traducció anotada de Fr. Nietzsche, *Unmodern Observations*, Yale University Press 1990.
- E.M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany*, Boston, Beacon Press, 19582 (1a edició, Cambridge U.P. 1935).
- G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Milà, Adelphi, 19862.
- M. Dixsaut (ed.), *Querelle autour de "La Naissance de la Tragédie"*. Nietzsche, Ritschl, Rohde, Wilamowitz, Wagner, París, Vrin, 1995.
- L. Duch, *Mite i Interpretació*. Aproximació a la Logomítica II, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996.
- M. Fernández-Galiano, "Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff y la filología clásica de su tiempo", *Estudios Clásicos* 56 (1969), pp. 24-57.
- P. Levine, *Nietzsche and the Modern Crisis of Humanities*, New York, SUNY, 1995.
- H. Lloyd-Jones, "Wagner", "Nietzsche" in *Blood for the Ghosts*, Londres, Duckworth, 1982, pp. 126-42 & 165-81, respectivament.
- J. Pòrtulas, "Tres filòlegs es barallen", *Ratlls (Quatre)* III (1985), pp. 39-40.
- L. Schajowicz, *De Winckelmann a Heidegger. Ensayos sobre el encuentro griego-alemán*, Universidad de Puerto Rico, 1986.
- F. Serpa (ed.), *Nietzsche, Rohde, Wilamowitz, Wagner: La polemica sull'arte tragica*, Florència, Sansoni, 1972.
- J.M. Valverde, *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Barcelona, Planeta, 19942.
- U. von Wilamowitz-Möllendorff, *My Recollections (Meine Erinnerungen) 1848-1914*, Londres 1930 (traducció de la 2a edició alemanya, de 1928).



Taula (UIB)
núm. 27-28, 1997

Estudis

NOUS HORIZONS EN L'ESTUDI DEL LLENGUATGE *

Noam Chomsky

L'estudi del llenguatge és una de les branques més antigues de la investigació sistemàtica: es remunta a l'Índia i la Grècia clàssiques, i té una rica i fecunda història d'èxits. Des d'un altre punt de vista, és força jove. Les principals investigacions d'avui dia prengueren forma fa només uns quaranta anys, quan es revifaren i reelaboraren algunes de les idees cabdals de la tradició, obrint el camí a una investigació que ha demostrat ser molt fèrtil.

No és sorprenent que el llenguatge hagi exercit tanta fascinació al llarg dels anys. La facultat humana del llenguatge sembla que és una autèntica «característica de l'espècie», que varia molt poc entre els humans i no té enlloc cap analogia significativa. Probablement les analogies més properes es troben en els insectes, a una distància evolutiva de milions d'anys. Avui no hi ha cap raó seriosa per discutir la idea cartesiana que la capacitat d'emprar signes lingüístics per expressar pensaments lliurement formats marca «l'autèntica distinció entre l'home i l'animal» o la màquina, tant si per «màquina» entenem els autòmats que captivaren la imaginació dels segles XVII i XVIII com si entenem les que avui proporcionen estímuls al pensament i a la imaginació.

A més, la facultat del llenguatge penetra decisivament tots els aspectes de la vida, el pensament i les relacions humanes. És en gran part responsable del fet que, únics en el món de la biologia, els humans tinguin història, evolució cultural i diversitat de gran complexitat i riquesa, fins i tot de l'èxit biològic que representa, en el sentit tècnic, que el seu nombre sigui enorme. Un científic de Mart que observàs els estranys esdeveniments de la Terra difícilment podria evitar que l'impressionàs l'aparició i la importància d'aquesta forma, aparentment única, d'organització intel·lectual. És encara més lògic que el tema, amb tots els seus misteris, hagi estimulat la curiositat d'aquells qui cerquen entendre la seva pròpia naturalesa i el seu lloc dins el món.

* Traducció de Jaume A. Bonfín.

El llenguatge humà està basat en una propietat elemental que també sembla aïllada biològicament: la propietat d'infininitat discontinua, que es mostra en la seva forma més pura en els nombres naturals 1, 2, 3,... Els infants no aprenen aquesta propietat; si la ment no en posseeix ja els principis bàsics, cap evidència no els pot donar. De manera similar, cap infant no ha d'aprendre que hi ha frases de tres o de quatre paraules però no de tres paraules i mitja, i que segueixen indefinidament; sempre és possible construir-ne una de més complexa, amb forma i sentit precisos. Aquest coneixement ens deu venir de «la mà original de la natura», en paraules de David Hume, com a part de la nostra dotació biològica.

Aquesta propietat intrigà Galileu, que considerava el descobriment d'un mitjà per comunicar els nostres «pensaments més secrets a qualsevol altra persona amb vint-i-quatre petits caràcters» com el més gran dels invents humans. L'invent té èxit perquè reflecteix la infinitat discontinua del llenguatge que amb aquests caràcters es representa. Poc després, als autors de la Gramàtica de Port Royal els impressionà el «meravellós invent» d'un mitjà per construir a partir d'unes quantes dotzenes de sons una infinitat d'expressions que ens permeten descobrir als altres allò que pensam i imaginam i sentim. No és, des d'un punt de vista contemporani, un «invent», però no és menys «meravellós» com a producte de l'evolució biològica, de la qual, en aquest cas, no sabem gairebé res.

La facultat del llenguatge es pot considerar raonablement com un «òrgan del llenguatge» en el sentit que els científics parlen del sentit de la vista o del sistema immunològic o del sistema circulatori com a òrgans del cos. Entès d'aquesta manera, un òrgan no és una cosa que es pugui llevar del cos de manera que la resta quedi intacta. És un subsistema d'una estructura més complexa. Esperam entendre tota aquesta complexitat investigant parts que tenen característiques distintives i les seves interaccions. L'estudi de la facultat del llenguatge procedeix de la mateixa manera.

Donam per fet, a més, que l'òrgan del llenguatge és com els altres en el sentit que la seva característica bàsica és una expressió dels gens. Saber com passa això és una possibilitat d'investigació encara llunyana, però podem investigar d'altres maneres «l'estat inicial» genèticament determinat de la facultat del llenguatge. Evidentment, cada llengua és el resultat de la interacció de dos factors: l'estat inicial i el transcurs de l'experiència. Podem pensar en l'estat inicial com un «mecanisme d'adquisició de llenguatge» que pren l'experiència com a «input» i dóna la llengua com a «output»: un «output» que està internament representat en la ment/cervell. L'input i l'output estan oberts a la investigació: podem estudiar el transcurs de l'experiència i les propietats de la llengua que s'adquireixen. El que s'aprèn d'aquesta manera pot dir-nos bastant sobre l'estat inicial que els fa de mitjancer.

A més, hi ha una raó important per creure que l'estat inicial és comú a l'espècie: si els meus fills haguessin crescut a Tokyo, parlarien japonès com els altres infants d'allà. Això representa que l'evidència del japonès es relaciona directament amb les suposicions referents a l'estat inicial fetes per a l'anglès. De manera semblant, és possible establir condicions empíriques estrictes que la teoria de l'estat inicial ha de satisfer, i plantejar també uns quants problemes a la biologia del llenguatge: Com determinen els gens l'estat inicial, i quins són els mecanismes cerebrals implicats en l'estat inicial i en els estats posteriors que assoleix? Aquests són problemes extremadament difícils, fins i tot per a sistemes molt més senzills en què és possible l'experimentació directa, però n'hi ha que podrien estar dins els horitzons de la investigació.

La proposta que he esbossat tracta de la facultat del llenguatge: el seu estat inicial, i els estats que assoleix. Suposem que l'òrgan del llenguatge d'en Peré es troba en l'estat

L. Podem pensar en L com «la llengua internalitzada» d'en Pere. Quan aquí parl d'una llengua, això és el que vull dir. Entesa així, una llengua és alguna cosa semblant a «la manera com parlem i entenem», una concepció tradicional del llenguatge.

Adaptant un terme tradicional a un marc nou, anomenam la teoria del llenguatge d'en Pere la «gramàtica» de la seva llengua. El llenguatge d'en Pere determina una infinita sèrie d'expressions, cada una amb el seu so i significat. En termes tècnics, el llenguatge d'en Pere «genera» les expressions de la seva llengua. Per tant, la teoria del seu llenguatge s'anomena una gramàtica generativa. Cada expressió és un complex de propietats que subministren «instruccions» als sistemes d'actuació d'en Pere: el seu aparell articulador, les seves maneres d'organitzar el pensament, etcètera. Amb el seu llenguatge i els sistemes d'actuació associats en el seu lloc, en Pere té una enorme quantitat de coneixements sobre el so i el significat de les expressions, i la capacitat corresponent per interpretar el que sent, expressar els seus pensaments i emprar la llengua de diverses maneres.

La gramàtica generativa sorgí en el context del que sovint s'anomena «la revolució cognitiva» dels anys cinquanta, i fou un factor important del seu desenvolupament. Sigui o no apropiat el terme «revolució», hi ha un canvi de perspectiva important: des de l'estudi del comportament i els seus productes (com ara els textos) al dels mecanismes interns que prenen part en el pensament i l'acció. La perspectiva cognitiva considera el comportament i els seus productes, no com l'objecte de la investigació, sinó com a dades que poden proporcionar indicis sobre els mecanismes interns de la ment i les maneres en què aquests mecanismes operen en executar accions i interpretar l'experiència. Les propietats i els patrons que eren el centre d'atenció de la lingüística estructural hi troben el seu lloc, però com a fenòmens per explicar juntament amb molts d'altres, en termes de mecanismes interns que generen expressions. L'enfocament és «mentalista», però en un sentit que hauria d'estar fora de discussió. S'interessa pels «aspectes mentals del món», que se situen al costat dels aspectes mecànics, químics i òptics, entre altres. S'encarrega d'estudiar un objecte real del món natural —el cervell, els seus estats i funcions— i d'aquesta manera fer avançar l'estudi de la ment cap a la integració definitiva amb les ciències biològiques.

La «revolució cognitiva» renovà i reformà moltes de les intuïcions, realitzacions i incerteses del que podríem anomenar «la primera revolució cognitiva» dels segles XVII i XVIII, que fou part de la revolució científica que tan radicalment modificà la nostra comprensió del món. En aquell moment es reconegué que el llenguatge implica «l'ús infinit de mitjans finits», en paraules de Von Humboldt; però la intuïció podia desenvolupar-se només de maneres limitades, perquè les idees bàsiques romanien imprecises i obscures. A mitjan segle XX, els progressos en les ciències formals havien proporcionat conceptes adequats de forma clara i ben definida, que feien possible donar una explicació exacta dels principis de computació que generen les expressions d'una llengua i així captar, almenys parcialment, la idea d'«ús infinit de mitjans finits». Altres progressos obriren també el camí a la investigació de qüestions tradicionals amb grans esperances d'èxit. L'estudi del canvi lingüístic havia experimentat importants avenços. La lingüística antropològica subministrà una comprensió molt més rica de la naturalesa i varietat de les llengües, i va desfer també molts d'estereotips. I la lingüística estructural del segle XX ha fet progressar molt certes qüestions, especialment l'estudi dels sistemes de sons.

Els primers intents de dur endavant el programa de la gramàtica generativa revelaren aviat que fins i tot de les llengües més ben estudiades, n'havien passat desapercebudes

proprietats elementals, que les gramàtiques tradicionals i els diccionaris més extensos només en grataven la superfície. Pertot arreu les propietats bàsiques de les llengües són pressuposades, no reconegudes ni expressades. Això és adient si la finalitat és ajudar la gent a aprendre una segona llengua, a trobar el significat convencional i la pronúncia de les paraules, o a conèixer de manera general en què es diferencien les llengües. Però si la nostra finalitat és entendre la facultat del llenguatge i els estats que pot assolir, no podem pressuposar tàcitament «la capacitat de comprensió del lector». Al contrari, aquesta és l'objecte de la investigació.

L'estudi de l'adquisició del llenguatge duu a la mateixa conclusió. Una mirada atenta a la interpretació de les oracions descobreix ben aviat que des de les primeres etapes, l'infant coneix immensament més que el que l'experiència li ha proporcionat. Això és cert fins i tot per als mots simples. En períodes punta de creixement del llenguatge, un infant adquireix paraules a una velocitat aproximada d'una per hora, amb una exposició summament limitada i en condicions molt ambigües. Les paraules s'entenen de maneres delicades i intricades que estan molt més enllà de l'abast de cap diccionari, i que només comencen a ser investigades. Quan ens movem més enllà dels mots, la conclusió esdevé fins i tot més espectacular. L'adquisició del llenguatge s'assembla molt al creixement dels òrgans en general; és quelcom que succeeix a l'infant, no que l'infant fa. I mentre les influències ambientals evidentment importen, el curs general del desenvolupament i els trets bàsics d'allò que sorgeix són predeterminats per l'estat inicial. Però l'estat inicial és una propietat humana comuna. Ha de ser, doncs, que en les seves propietats essencials i fins i tot en els detalls més subtils, les llengües estiguin fetes amb el mateix motlle. El científic marcià podria concloure raonablement que hi ha una única llengua humana, amb diferències només marginals.

A mesura que les llengües s'investigaven més curosament des del punt de vista de la gramàtica generativa, es va fer palès que se n'havia subestimat tan radicalment la diversitat com la complexitat, i fins a quin punt estan determinades per l'estat inicial de la facultat del llenguatge. Al mateix temps, sabem que la diversitat i la complexitat no poden ser més que aparences superficials.

Aquestes conclusions eren sorprenents, paradoxals però innegables. Exposen de forma clara el que ha esdevingut el problema central de l'estudi modern del llenguatge: com podem demostrar que totes les llengües són variacions d'un únic tema, mentre al mateix temps en mostrem fidelment les intricades propietats de so i significat, superficialment diferents? Una autèntica teoria del llenguatge humà ha de satisfer dues condicions: «idoneïtat descriptiva» i «idoneïtat explicativa». La gramàtica d'una llengua determinada satisfà la condició d'idoneïtat descriptiva en la mesura que informa completament i acuradament de les propietats de la llengua, d'allò que el parlant de la llengua sap. Per poder satisfer la condició d'idoneïtat explicativa, una teoria del llenguatge ha de demostrar com cada llengua concreta pot procedir d'un estat inicial uniforme sota les «condicions límit» posades per l'experiència. D'aquesta manera, proporciona una explicació de les propietats de les llengües a un nivell més profund.

Hi ha un conflicte seriós entre les dues tasques d'investigació. La recerca de la idoneïtat descriptiva sembla que condueix a una complexitat i varietat encara major dels sistemes de regles, mentre que la recerca de la idoneïtat explicativa requereix que l'estructura del llenguatge sigui invariable, excepte marginalment. És aquest conflicte el que ha establert les directrius de la investigació. La manera natural de resoldre aquest conflicte és posar en dubte la suposició tradicional, traslladada a la gramàtica generativa inicial,

que una llengua és un sistema complex de regles, cada una de les quals especifica per a llengües determinades i per a construccions gramaticals determinades: regles per formar oracions subordinades de relatiu en hindi, sintagmes verbals en bantu, passives en japonès, etcètera. Consideracions d'idoneïtat explicativa indiquen que això no pot ser correcte.

El problema principal era trobar propietats generals dels sistemes de regles que es poguessin atribuir a la facultat mateixa del llenguatge, amb l'esperança que el residu fos més senzill i uniforme. Fa aproximadament quinze anys, aquests esforços cristal·litzaren en una manera d'enfocar el llenguatge que s'allunyava molt més radicalment de la tradició del que ho havia fet inicialment la gramàtica generativa. Aquest enfocament, anomenat de «principis i paràmetres», rebutjà completament el concepte de regla i construcció gramatical: no hi ha regles per formar oracions subordinades de relatiu en hindi, sintagmes verbals en bantu, passives en japonès, etcètera. Les conegudes construccions gramaticals són considerades artefactes taxonòmics, tal volta útils per a descripcions informals, però sense categoria teòrica. Tenen un estatus semblant al de «mamífer terrestre» o «animal de companyia». I les regles es descomponen en principis generals de la facultat del llenguatge, que s'interrelacionen per produir les propietats de les oracions.

Podem pensar en l'estat inicial de la facultat del llenguatge com una xarxa fixa connectada a una caixa d'interruptors; la xarxa està constituïda pels principis del llenguatge, mentre que els interruptors són les opcions que ha de determinar l'experiència. Quan els interruptors estan situats d'una manera, tenim bantu; quan estan situats d'una altra manera, tenim japonès. Cada possible llengua humana és identificada com una determinada disposició dels interruptors: una disposició de paràmetres, en terminologia tècnica. Si el projecte d'investigació tingués èxit, podríem literalment deduir el bantú d'una selecció de disposicions, el japonès d'una altra, i així per a totes les llengües que poden adquirir els humans. Les condicions empíriques de l'adquisició del llenguatge requereixen que els interruptors es puguin posar a punt sobre la base de la molt limitada informació a l'abast de l'infant. Observem que petits canvis en la disposició dels interruptors poden dur òbviament a una gran varietat en els resultats, ja que els efectes es multipliquen dins el sistema. Aquestes són les propietats generals del llenguatge que qualsevol teoria autèntica ha de captar d'una manera o altra.

Això és, evidentment, un projecte, lluny d'un resultat final. És poc probable que les conclusions a què s'ha arribat provisionalment es mantinguin en la seva forma actual; i no fa falta dir que no podem tenir la seguretat que tot aquest enfocament vagi pel bon camí. No obstant això, com a projecte d'investigació ha estat molt fructuós, i ha conduït a una autèntica explosió d'investigació empírica de llenguatges de tipologia molt extensa, a noves preguntes que mai no s'haurien pogut formular abans, i a moltes respostes interessants. Qüestions referents a l'adquisició, el tractament, la patologia i altres, han pres també formes noves, que han demostrat que són molt productives. A més, sigui quin sigui el seu destí, el projecte suggereix com podria satisfer la teoria del llenguatge les condicions contradictòries de les idoneïtats descriptiva i explicativa. Almenys dóna, realment per primera vegada, un esbós d'una autèntica teoria del llenguatge.

Dins aquest projecte d'investigació, la feina principal és descobrir i clarificar els principis i paràmetres i el mode de la seva interacció, i estendre el marc per incloure-hi altres aspectes del llenguatge i del seu ús. Tot i que molts d'aspectes queden obscurs, hi ha hagut prou avenços per almenys considerar, tal volta per seguir, algunes qüestions noves i de més llarg abast sobre el disseny del llenguatge. En concret, podem demanar

quina qualitat té el disseny. En quina mesura s'acosta el llenguatge al que algun superenginyer construiria, ateses les condicions que la facultat del llenguatge ha de satisfer?

Les preguntes s'han de precisar, i hi ha camins per continuar. La facultat del llenguatge està incrustada dins l'extensa arquitectura de la ment/cervell. S'interrelaciona amb altres sistemes que imposen condicions que el llenguatge ha de satisfer per poder ser utilitzable. Podríem pensar-hi com a «condicions de llegibilitat», en el sentit que els altres sistemes han de poder «llegir» les expressions de la llengua i emprar-les com a «instruccions» per al pensament i l'acció. Els sistemes sensoriomotors, per exemple, han de poder llegir les instruccions relacionades amb el so, les «representacions fonètiques» generades per la llengua. Els aparells articuladori i perceptiu tenen un disseny específic que els permet interpretar determinades propietats fonètiques, no altres. Així, aquests sistemes imposen condicions de llegibilitat en els processos generatius de la facultat del llenguatge, els quals han de proporcionar expressions amb la forma fonètica adequada. El mateix és cert per al sistema conceptual i altres que fan ús dels recursos de la facultat del llenguatge: tenen propietats intrínseques, la qual cosa requereix que les expressions generades per la llengua tinguin certa casta de «representacions semàntiques» i no d'altres. Podríem per tant demanar fins a quin punt el llenguatge és una «bona solució» per a les condicions de llegibilitat imposades pels sistemes externs amb els quals s'interrelaciona. Fins fa bastant poc, aquesta qüestió no es podia plantejar seriosament, ni tan sols formulada prudentment. Ara sembla que es pot, i hi ha fins i tot indicis que la facultat del llenguatge podria estar en aquest sentit a prop de la «perfecció», una conclusió sorprenent, si és certa.

El que s'ha arribat a anomenar «el programa minimalista» és un intent d'explorar aquestes qüestions. És massa prest per oferir un judici ferm sobre el projecte. El meu propi judici és que ara les qüestions es poden posar profitosament a l'ordre del dia, i que els primers resultats són prometedors. M'agradaria dir unes quantes paraules sobre les idees i les expectatives, i després tornar a alguns problemes que romanen a l'horitzó.

El programa minimalista requereix sotmetre les suposicions convencionals a una revisió acurada. La més venerable és que el llenguatge té so i significat. En termes corrents, això es tradueix de manera natural en la tesi que la facultat del llenguatge engrana amb els altres sistemes de la ment/cervell a dos «nivells d'interfície», un relacionat amb el so, l'altre amb el significat. Una expressió determinada generada per la llengua conté una representació fonètica que llegeixen els sistemes sensoriomotors i una representació semàntica que llegeixen el sistema conceptual i altres sistemes de pensament i acció.

Una qüestió és si hi ha altres nivells a més dels nivells d'interfície: hi ha nivells «interns» de la llengua, especialment els nivells d'estructura profunda i superficial que els treballs moderns han proposat? El programa minimalista cerca demostrar que tot el que s'ha explicat d'aquests nivells ha estat mal descrit, i es pot entendre igual o més bé en termes de condicions de llegibilitat a la interfície: per a aquells que coneguen la literatura especialitzada, això vol dir el principi de projecció, la teoria del lligam, la teoria del cas, la condició de cadena, etcètera.

També intentam demostrar que les úniques operacions de computació són les inevitables per a les suposicions més febles sobre les propietats de la interfície. Una suposició d'aquestes és que hi ha unitats com-a-mots: els sistemes externs han de poder interpretar unitats com «Pere» i «alt». Una altra és que aquestes unitats s'organitzen dins expressions més extenses, com «En Pere és alt». Una tercera és que les unitats tenen pro-

pietats de so i significat: la paraula Pere comença tancant els llavis i s'empra per referir-se a persones. La llengua, per tant, implica tres classes d'elements: les propietats de so i significat, anomenades «trets»; les unitats que s'agrupen a partir d'aquestes propietats, anomenades «unitats lèxiques»; i les expressions complexes construïdes a partir d'aquestes unitats «atòmiques». D'això se'n desprèn que el sistema de computació que genera les expressions té dues operacions bàsiques: una agrupa trets en unitats lèxiques, la segona forma objectes sintàctics més extensos a partir d'aquells ja formats, començant per les unitats lèxiques.

Podem considerar la primera operació essencialment com una llista d'unitats lèxiques. En termes tradicionals, aquesta llista, anomenada lexicó, és la llista de «particularitats», associacions arbitràries de so i significat i opcions concretes entre les propietats flexionals que la facultat del llenguatge posa a la nostra disposició que determinen la manera com indicam que els noms i els verbs són plurals o singulars, que els noms tenen cas nominatiu o acusatiu, etcètera. Aquests trets flexionals resulta que tenen un paper central en la computació.

Un disseny òptim no introduiria aspectes nous en el curs de la computació. No hi hauria d'haver índexs ni unitats sintagmàtiques, ni tampoc nivells barrats (per tant, ni regles d'estructura sintàctica ni teoria de la X barrada). També intentam mostrar que només s'invoquen les relacions estructurals que les condicions de llegibilitat forcen o que la computació mateixa indueix de manera natural. A la primera categoria tenim propietats tals com l'adjacència en el nivell fonètic, i relacions d'argument-estructura i de quantificador-variable en el nivell semàntic. A la segona categoria, tenim relacions molt locals entre trets i relacions elementals entre dos objectes sintàctics que s'han unit en el curs de la computació: la relació mantinguda entre un d'aquests i les parts de l'altre és la relació de comandament C, com ha assenyalat Samuel Epstein, una noció que té un paper central arreu del disseny del llenguatge i s'ha considerat com a molt poc natural, encara que se situa en el seu lloc de manera natural des d'aquesta perspectiva. Però exclouem recció, relacions del lligam internes a l'origen de les oracions i altres relacions i interaccions diverses.

Com qualsevol que estigui familiaritzat amb la investigació recent deu saber, hi ha abundant evidència empírica per donar suport pertot a la conclusió contrària. Pitjor encara: un supòsit central dins la investigació en el marc dels principis i paràmetres, i els seus impressionants resultats, és que tot el que ara he plantejat és fals; que el llenguatge, com calia esperar, és molt «defectuós» en aquest aspecte. Per tant, no és una tasca menor demostrar que aquest aparell teòric és descartable com a tecnologia descriptiva supèrflua, o encara millor, que la força descriptiva i explicativa augmenten si ens desprem d'aquest «excés d'equipatge». Amb tot i amb això, crec que el treball dels darrers anys suggereix que aquestes conclusions, que semblaven impossibles, són almenys versemblants, molt possiblement correctes.

Les llengües són clarament diferents, i volem saber en què. Un aspecte és en la selecció dels sons, que varia dins un cert ventall de possibilitats. Un altre és en l'associació de so i significat, essencialment arbitrària. Aquests aspectes són senzills i no ens han d'entretenir. És més interessant el fet que les llengües difereixen en els seus sistemes flexionals: els sistemes de casos, per exemple. Trobam que són molt rics en llatí, encara més en sànscrit o finès, però mínims en anglès i invisibles en xinès. O això sembla; consideracions d'idoneïtat explicativa suggereixen que també aquí l'aparença podria fer-nos arribar a conclusions equivocades; i, de fet, investigacions recents indiquen que aquests

sistemes varien molt menys del que podem pensar a partir de les formes superficials. El xinès i l'anglès, per exemple, podrien tenir el mateix sistema de casos que el llatí, però la seva realització fonètica és diferent. A més, sembla que una gran part de la diversitat lingüística es pot reduir a propietats dels sistemes flexionals. Si això és correcte, aleshores les variacions lingüístiques es localitzen en una estreta franja del lèxicó.

Les condicions de llegibilitat imposen una divisió en tres parts dels trets reunits en les unitats lèxiques:

- (1) trets semàntics, interpretats a la interfície semàntica
- (2) trets fonètics, interpretats a la interfície fonètica
- (3) trets no interpretats en cap de les dues interfícies

En una llengua perfectament dissenyada, cada tret seria semàntic o fonètic, no simplement un mecanisme per crear una posició o facilitar la computació. En aquest cas, no hi ha trets formals no interpretables. Això sembla un requisit massa dràstic. Trets formals tan prototípics com el cas estructural —el nominatiu i l'acusatiu llatins, per exemple— no tenen interpretació a la interfície semàntica, i no han de menester ser expressats en el nivell fonètic. També hi ha altres exemples dins els sistemes flexionals.

En la computació sintàctica, sembla que hi ha un segon defecte més espectacular en el disseny d'una llengua, almenys un d'aparent: la «propietat de desplaçament», que és un aspecte que impregna el llenguatge; els sintagmes s'interpreten com si estiguessin en una posició diferent en l'oració, on de vegades apareixen unitats semblants i s'interpreten en termes de relacions locals naturals. Prenguem la frase «Clinton seems to have been elected». Entenem la relació entre «elect» i «Clinton» com ho fem quan es relacionen localment a la frase «It seems that they elected Clinton»: Clinton és l'objecte directe de «elect», en termes tradicionals, encara que «desplaçat» a la posició de subjecte de «seems»: el subjecte i el verb concorden en aquest cas en trets flexionals, però no tenen relació semàntica; la relació semàntica del subjecte és amb el verb llunyà «elect».

Ara tenim dos «defectes»: trets no interpretables i la propietat de desplaçament. Si suposam un disseny òptim, esperaríem que estiguessin relacionats, i aquest sembla que és el cas: els trets no interpretables són el mecanisme que duu a terme la propietat de desplaçament.

La propietat de desplaçament no es troba mai en els sistemes simbòlics dissenyats per a finalitats especials, anomenats «llenguatges» o «llenguatges formals» en un ús metafòric: «el llenguatge de l'aritmètica», o «llenguatges d'ordinador» o «els llenguatges de la ciència». Aquests sistemes tampoc no tenen sistemes flexionals, per tant no tenen trets no interpretables. Desplaçament i flexió són propietats específiques del llenguatge humà, d'entre les moltes que es passen per alt quan es dissenyen sistemes simbòlics per a altres finalitats que poden ignorar les condicions de llegibilitat imposades al llenguatge humà per l'arquitectura de la ment/cervell.

La propietat de desplaçament del llenguatge humà s'expressa en termes de transformacions gramaticals o per altres mecanismes, però sempre s'expressa d'alguna manera. Per què el llenguatge hauria de tenir aquesta propietat és una pregunta interessant que es discuteix sense solució des de fa gairebé quaranta anys. La meua sospita és que una part dels motius té a veure amb fenòmens que s'han descrit en termes d'interpretació de l'estructura superficial, molts dels quals coneguts des de la gramàtica tradicional: temacomentari, especificitat, informació nova i vella, la força agent que trobam fins i tot en posició desplaçada, i així successivament. Si això és correcte, aleshores la propietat de desplaçament està naturalment forçada per les condicions de llegibilitat: està motivada

per requeriments explicatius imposats externament pels nostres sistemes de pensament, que tenen aquestes propietats específiques, com indica l'estudi de l'ús de la llengua. Actualment en aquestes qüestions se segueixen interessants línies d'investigació, que ara i aquí no puc detallar.

Des dels orígens de la gramàtica generativa es donà per fet que les operacions de computació eren de dues classes: regles estructurals sintagmàtiques, que formen objectes sintàctics més extensos a partir d'unitats lèxiques, i regles de transformació, que expressen la propietat de desplaçament. Ambdues tenen arrels tradicionals, però ràpidament es va veure que diferien substancialment del que s'havia suposat, amb una diversitat i complexitat insospitades. El programa d'investigació cercava demostrar que la complexitat i la diversitat només eren aparents, i que les dues classes de regles podien reduir-se a una forma més senzilla. Una solució «perfecta» al problema de la diversitat de regles estructurals sintagmàtiques seria eliminar-les completament en favor de l'operació irreductible que pren dos objectes ja formats i connecta l'un a l'altre, formant un objecte major amb les propietats de l'objectiu de la connexió: l'operació que podem anomenar Refondre. Treballs recents indiquen que és ben possible que aquest propòsit sigui realitzable.

El procediment computacional òptim, doncs, consisteix en l'operació Refondre i operacions per construir la propietat de desplaçament: operacions de transformació o algun equivalent. El segon d'aquests esforços paral·lels cercava reduir el component de transformació a la seva forma més senzilla, encara que, a diferència de les regles estructurals sintagmàtiques, no sembla suprimible. El resultat final era la teoria que per a un conjunt modular de fenòmens, hi ha només una sola operació, Moure: bàsicament, moure alguna cosa a qualsevol lloc, sense propietats específiques per a llengües o construccions concretes. La manera com s'aplica és determinada per principis generals que interactuen amb la selecció de paràmetres específics —disposició d'interruptors— que determinen una llengua concreta. L'operació Refondre pren dos objectes diferents, X i Y, i connecta Y a X. L'operació Moure pren un sol objecte, X, i un objecte Y que és part de X, i refon Y i X.

El problema següent és demostrar que els trets no interpretables són, efectivament, el mecanisme que executa la propietat de desplaçament, per tal que els dos defectes bàsics del sistema de computació es redueixin a un. I si resulta que la propietat de desplaçament és originada per les condicions de llegibilitat imposades per sistemes externs de pensament, com acab de suggerir, aleshores els defectes s'eliminen completament i el disseny de la llengua resulta ser òptim després de tot: els trets no interpretats són necessaris com a mecanisme per satisfer una condició de llegibilitat imposada per l'arquitectura general de la ment/cervell.

El camí que segueix aquesta unió és molt senzill, però explicar-lo de manera coherent aniria més enllà de l'àmbit d'aquests comentaris. La idea intuïtiva bàsica és que els trets no interpretables s'han d'esborrar per poder satisfer la condició d'interfície, i esborrar requereix una relació local entre el tret molest i un tret equivalent que el pugui esborrar. Normalment, aquests dos trets es troben lluny l'un de l'altre per raons que tenen a veure amb la manera com actua la interpretació semàntica. Per exemple, a la frase «Clinton seems to have been elected», la interpretació semàntica requereix que «elect» i «Clinton» estiguin relacionats localment en el sintagma «elect Clinton» perquè la construcció es pugui interpretar correctament, com si la frase fos en realitat «seems to have been elected Clinton». El verb principal de la frase, «seems», té trets flexionals que no

són interpretables: és masculí / tercera persona / singular, propietats que no afegeixen res independent al significat de la frase, atès que ja estan expressades en el sintagma nominal que concorda amb el verb, i allà no són eliminables. Per tant, aquests trets molestos de «seems» s'han d'esborrar en una relació local, una versió explícita de la categoria descriptiva tradicional de «concordança». Per aconseguir aquest resultat, els trets equivalents del sintagma concordant «Clinton» són atrets pels trets molestos del verb principal «seems», que aleshores són esborrats sota equivalència local. Però ara el sintagma «Clinton» és desplaçat.

Observeu que només els TRETOS de «Clinton» són atrets; tot el sintagma es trasllada per raons que tenen a veure amb el sistema sensoriomotor, que és incapaç de «pronunciar» o «sentir» trets aïllats separats del sintagma al qual pertanyen. Però si, per alguna raó, el sistema sensoriomotor està desactivat, aleshores només es manifesten els trets, i al costat de frases com «an unpopular candidate seems to have been elected», amb un desplaçament evident, tenim frases de la forma «seems to have been elected an unpopular candidate»: aquí, el sintagma llunyà «an unpopular candidate» concorda amb el verb «seems», la qual cosa significa que els seus trets han estat atrets a una relació local amb «seem», deixant darrera al mateix temps la resta del sintagma. La raó és que el sistema sensoriomotor ha estat desactivat en aquest cas, anomenat «moviment dissimulat», un fenomen amb propietats molt interessants. En moltes llengües, l'espanyol per exemple, hi ha frases com aquestes. L'anglès també en té, baldament sigui necessari per altres motius introduir-hi l'element semànticament buit «there», cosa que dona com a resultat la frase «there seems to have been elected an unpopular candidate»; i també, per raons ben interessants, dur a terme una inversió d'ordre, de tal manera que resulta «there seems to have been an unpopular candidate elected». Aquestes propietats es deriven de seleccions específiques de paràmetres, que generalment tenen efectes arreu de les llengües i interactuen per donar un complex conjunt de fenòmens, distints només superficialment. En el cas que consideram, tot es redueix al simple fet que els trets formals no interpretables s'han d'esborrar en una relació local amb un tret equivalent, perquè es produeixi la propietat de desplaçament necessària per a la interpretació semàntica a la interfície.

Amb aquesta breu descripció queden moltes coses en l'aire. Omplir els espais en blanc ofereix un panorama bastant interessant, amb moltes ramificacions en llengües tipològicament diferents. Però continuar ens duria més enllà de l'àmbit d'aquests comentaris.

M'agradaria acabar, almenys, amb una breu referència a altres temes que tenen a veure amb les maneres com l'estudi intern del llenguatge es relaciona amb el món exterior. Per raons de simplicitat, atinguem-nos a mots simples. Suposem que «llibre» és una paraula en el lèxic d'en Pere. La paraula és un complex de propietats, fonètiques i semàntiques. El sistema sensoriomotor empra les propietats fonètiques per a l'articulació i la percepció i les relaciona amb esdeveniments externs: moviments de molècules, per exemple. Altres sistemes de la ment empren les propietats semàntiques del mot quan en Pere parla del món i interpreta allò que els altres en diuen.

No hi ha gaire controvèrsia sobre la manera de procedir a la part sonora, però pel que fa al significat hi ha profunds desacords. Em sembla que els estudis orientats empíricament enfoquen els problemes del significat semblantment a la manera com estudien el so en la fonologia i la fonètica. Provem de trobar les propietats semàntiques del mot «llibre»: que és nominal no verbal, emprat per referir-se a un objecte, no a una substància com aigua o a una abstracció com salut i així successivament. Es podria demanar si

aquestes propietats són part del significat del mot «llibre» o del concepte associat amb el mot: amb els coneixements actuals, no hi ha una bona manera de distingir aquestes propostes, però potser algun dia es descobrirà una solució empírica. D'una manera o de l'altra, alguns trets de la unitat lèxica «llibre» que li són interns determinen modes d'interpretació de la classe ara mencionada.

Investigant l'ús de la llengua, trobam que els mots s'interpreten en termes de factors tals com constitució material, disseny, intencions i característiques d'ús, paper institucional, etcètera. Les coses s'identifiquen i assignen a diferents categories en termes d'aquestes propietats que consider trets semàntics, en pla d'igualtat amb trets fonètics que en determinen el so. L'ús de la llengua pot atendre de diverses maneres aquests trets semàntics. Suposem que a la biblioteca hi ha dos exemplars de l'obra de Tolstoi *Guerra i pau*: en Pere en treu un i en Joan un altre. En Pere i en Joan han tret el mateix llibre o llibres diferents? Si atenem el factor material de la unitat lèxica, han tret llibres diferents; si ens fixam en el component abstracte, han tret el mateix llibre. Podem atendre simultàniament dos factors, material i abstracte, com quan diem que «the book that he is planning will weigh at least five pounds if he ever writes it» o «his book is in every store in the country». De manera semblant, hom pot «paint the door white and walk through it» emprant el pronom «it» per referir-se ambigüament al forat i al sòl. Podem informar que «the bank was blown up after it raised the interest rate» o que «it raised the rate to keep from being blown up». Aquí el pronom «it», i la «categoria buida» que és el subjecte de «being blown up», adopten simultàniament dos factors, el material i l'institucional.

Els fets referents a aquests assumptes sovint són clars, però no insignificants. Així, elements dependents referencialment, fins i tot els més estretament restringits, observen algunes distincions però n'ignoren d'altres, en formes que varien de maneres curioses per a diferents tipus de mots. Aquestes propietats es poden investigar de moltes maneres: adquisició del llenguatge, coincidències entre llengües, formes inventades, etcètera. El que descobrim és sorprenentment intricat; i, no sorprenentment, conegut abans de qualsevol evidència, d'aquí que sigui compartit per les llengües. No hi ha una raó a priori per esperar que el llenguatge humà tingui aquestes propietats; el marcià podria ser diferent. Per descomptat, els sistemes simbòlics de la ciència i les matemàtiques ho són. Ningú no sap fins a quin punt les propietats específiques del llenguatge humà són conseqüència de lleis bioquímiques generals aplicades a objectes amb les característiques generals del cervell, un altre problema important en un horitzó encara llunyà.

Una aproximació a la interpretació semàntica fou desenvolupada en termes similars de manera interessant per la filosofia dels segles XVII i XVIII, sovint adoptant el principi de Hume que la «identitat que atribuïm» a les coses és «només una identitat imaginària», establerta per l'enteniment humà. La conclusió de Hume és molt acceptable. El llibre que hi ha sobre el meu escriptori no té aquestes estranyes propietats en virtut de la seva constitució interna; més aviat, en virtut de la manera com la gent pensa i el significat dels termes en els quals aquests pensaments són expressats. Les propietats semàntiques de les paraules s'usen per pensar i parlar sobre el món en termes de les perspectives posades a la nostra disposició pels recursos de la ment, semblantment a la manera com procedeix la interpretació fonètica.

La filosofia contemporània del llenguatge segueix un camí diferent. Demana a què remet una paraula, i dóna diverses respostes. Però la pregunta no té un significat clar. L'exemple de «book» és típic. Té poc sentit demanar a quina COSA remet l'expressió «Tolstoy's *War and Peace*» quan en Pere i en Joan en treuen exemplars idèntics de la

biblioteca. La resposta depèn de la manera com s'empren els trets semàntics quan pensam i parlam, d'una manera o d'una altra. En general, una paraula, fins i tot de la classe més senzilla, no identifica una entitat del món o del nostre «espai de creences». Les suposicions convencionals sobre aquestes qüestions em semblen molt dubtoses.

He mencionat que la gramàtica generativa moderna ha cercat tractar temes que animaven la tradició, especialment, la idea cartesiana que «la vertadera diferència» entre els humans i les altres criatures o màquines és la capacitat d'actuar d'una manera que es considerava clarament exemplificada en l'ús corrent del llenguatge: sense límits finits, influenciat però no determinat per l'estat intern, adequat a les situacions, però no causat per aquestes, coherent i evocador de pensaments que l'oient podria haver expressat, i així successivament. La finalitat d'aquesta investigació és descobrir alguns dels factors que participen en aquesta pràctica tan normal. Però només **ALGUNS**.

La gramàtica generativa cerca descobrir quins mecanismes s'empren, i contribueix així a l'estudi de la manera COM s'empren en l'ús creatiu de la vida normal. Com s'empren és el problema que intrigava els cartesianes, i encara és tan misteriós per a nosaltres com ho era per a ells, tot i que avui entenem molt més els mecanismes que hi estan implicats.

En aquest aspecte, l'estudi del llenguatge també és molt semblant al d'altres òrgans. L'estudi dels sistemes visual i motor ha descobert els mecanismes per mitjà dels quals el cervell interpreta estímuls dispersos com un cub i el braç agafa un llibre que hi ha sobre la taula. Però aquestes branques de la ciència no susciten la pregunta com és que la gent decideix mirar un llibre que hi ha sobre la taula o agafar-lo; i hi ha ben poques especulacions sobre l'ús dels sistemes visual o motor, o altres. Són aquestes capacitats, manifestades d'una manera molt impressionant en l'ús de la llengua, les que estan en el cor de les preocupacions tradicionals: per Descartes, són les «coses més nobles que podem tenir» i les úniques que ens «pertanyen veritablement». Míg segle abans de Descartes, el metge filòsof espanyol Juan Huarte observà que aquesta «facultat generativa» de l'enteniment i l'acció humana és aliena a «animals i plantes», encara que hi ha una forma més dèbil d'enteniment que no arriba a l'exercici autèntic de la imaginació creativa. Fins i tot la forma més dèbil queda més enllà del nostre abast teòric, a part de l'estudi dels mecanismes que en formen part.

En moltes àrees, inclòs el llenguatge, s'ha après molt sobre aquests mecanismes els darrers anys. Els problemes que ara es poden afrontar són difícils i estimulants, però molts de misteris encara estan més enllà de l'abast de la forma d'investigació humana que anomenam «ciència», una conclusió que no hauríem de trobar sorprenent si consideram que els humans som part del món orgànic, i també una conclusió que potser no hauríem de trobar angoixosa.

SOBRE UNA POSIBLE CONEXION ENTRE LA INTERPRETACION HEIDEGGERIANA DE LA DISTINCION FENOMENO-NOUMENO Y LA TEO- RIA DE LA VERDAD COMO DESOCULTACION

Luis Baz

Las diez mil cosas surgen a la existencia
y yo las he visto retornar.
Por muy abundantes que florezcan
cada una debe volver a la raíz de donde surgió.
Este retorno a la raíz se llama serenidad;
es la consumación del propio destino.
Lao-Tse, *Tao-Tê-King*, XVI

RESUMEN: El artículo trata de la interpretación heideggeriana de la distinción fenómeno/nómeno como posible punto de partida de la exposición fenomenológica de la esencia de la verdad como desocultación.

ABSTRACT: The article deals with Heidegger's interpretation of the distinction phenomenon/noumenon as possible beginning of the phenomenological exposition of the essence of truth as un-hiding.

INTRODUCCION

La posible conexión definiría:

a) Una continuidad cronológica desde la publicación de *Ser y tiempo* (1927) hasta al menos *La tesis de Kant sobre el ser* (1962) con libros y artículos tan importantes para dilucidar esta temática como *De la esencia del fundamento* (1928), *Kant y el problema de la metafísica* (1929), *De la esencia de la verdad* (1930), *Del origen de la obra de arte* (1935) y *Aletheia* (1943).

b) Un enlace temático-metodológico. La interpretación heideggeriana de la distinción fenómeno/nómeno se desarrolla en el contexto de la hermenéutica de la ocultación y manifestación óntica, y da paso a una exposición fenomenológica de la esencia de la verdad que recupera el concepto presocrático de la desocultación. Se trataría de una conexión temática que permite una transición metodológica: de la hermenéutica de la distinción a la fenomenología de la verdad, esto es, de la verdad del fenómeno al fenómeno de la verdad.

LA INTERPRETACION HEIDEGGERIANA DE LA DISTINCION FENOMENO-NOUMENO EN LAS DOS EDICIONES¹ DE LA CRITICA DE LA RAZON PURA

En sentido amplio los fenómenos (*Erscheinungen*) son una clase de objetos. El término no deriva del latino ni del griego, sino del verbo *erscheinen*, que tiene un significado amplísimo y variadísimo.² En sentido filosófico propiamente dicho *erscheinen* quiere decir manifestarse y en sentido crítico-transcendental ya desde las primeras páginas (KrV A 20) ser objeto de intuición empírica. El fenómeno (lo que aparece, o se manifiesta) es el contenido de la intuición empírica, el objeto indeterminado de la intuición, o en palabras de Heidegger, el ente mismo al que se adapta el conocimiento finito.

En ambas ediciones los *fenómenos* son datos de un conocimiento posible (KrV, A 237; B 296), objetos de una experiencia posible (KrV, A 239, B 298) o empíricos (KrV, A 240, B 299), pero, curiosamente, Heidegger³ cita de nuevo la primera edición (KrV, A 235) al interpretar el fenómeno como el ente mismo que se hace patente a través del conocimiento finito, siendo éste intuición pensante y receptiva.

También en ambas ediciones *nómena* son cosas en sí mismas. El concepto de un *nómenon* es el concepto de una cosa que debe ser pensada (solamente por un entendimiento puro) como cosa en sí misma y no como objeto de los sentidos (KrV, A 254, B 310). El concepto de un *nómenon* no es más que un concepto límite destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad y sólo posee aplicación negativa. (KrV, A 255, B 311)

La definición de *nómena* (*intelligibilia*) como cosas que son objeto del entendimiento y a la vez pueden ser dadas a una intuición no sensible (KrV, A 249) fue suprimida en (B).

En (B) fue introducida una definición dual del *nómenon*: en sentido negativo, una cosa en cuanto no es objeto de nuestra intuición sensible. En sentido positivo, un objeto de una intuición no sensible (KrV, B 307).

El mismo objeto, en cuanto cosa en sí, interpreta Heidegger, tendría sentido en la referencia a una adaptación (*adaequatio*) al conocimiento infinito. En el *Opus postumum* la cosa en sí no es un ente diferente del fenómeno, no es otro objeto, sino otra relación (*respectus*) de la representación del mismo objeto, pero que está más allá del fenómeno y no es accesible al conocimiento finito, que como tal, esconde simultánea y necesariamente a la cosa en sí y la esconde previamente, de suerte que la cosa en sí no le es accesible perfectamente, sino que por esencia no le es accesible de ningún modo.

En otro lugar Heidegger⁴ completa esta interpretación y advierte que la finitud de las cosas fácticamente presentes no se determina por el camino de una justificación óptica de su ser creadas por Dios, sino que se interpreta teniendo en cuenta que las cosas son -y en qué medida son- un objeto posible para un conocer finito, es decir, para uno tal que,

¹ Las obras de Kant se citan según la edición de Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968, como WA, indicando volumen y paginación, excepto la *Crítica de la razón pura*, que se cita según las dos primeras ediciones y la abreviatura KrV (WA, III-IV).

² *Erscheinen* es el término alemán para *apparere, in conspectum venire, videri, conspici, elucere*.

³ *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, FaM, 1973, § 5.

⁴ *Vom Wesen des Grundes*, V. K., FaM, 1949, p. 27.

ante todo, tiene que dejar darse a las cosas. A estos mismos entes que dependen respecto a su accesibilidad de una asimilación receptiva (intuición finita) los llama Kant fenómenos, es decir cosas en el aparecer. A los mismos entes entendidos como objeto posible de una intuición absoluta, creadora, los llama cosas en sí.

La unidad de la conexión de los fenómenos, esto es, la constitución del ser del ente accesible en el conocimiento finito, se determina por los principios ontológicos, es decir, el sistema de los conocimientos a priori.

Heidegger⁵ apunta que la expresión “en sí” no menciona a algo que exista sin relación a una conciencia, sino que debemos entender esta expresión como contradeterminación para eso que se representa como esto y aquello. Y unas páginas más adelante añade que lo que se representa en general en el entendimiento puro, no relacionado con la sensibilidad, pero tampoco conocido, vale como una *x*, que sólo puede pensarse como lo que está en el fundamento del objeto fenoménico. El *nóumenon* en sentido positivo, es decir, el objeto no sensible mentado en sí mismo, por ej. Dios, queda cerrado a nuestro conocimiento teórico, puesto que no disponemos de ninguna intuición sensible, para la cual este objeto pudiera estar inmediatamente presente en sí mismo.

LA INTERPRETACION DEL CONCEPTO KANTIANO DE VERDAD

Hasta aquí los términos de la distinción, pero en el cap. III de la *Analítica de los Principios*, relativo al fundamento de la distinción de todos los objetos, la investigación desarrollada por el tribunal adquiere la forma de una cartografía marina⁶ que identifica el territorio de la verdad con una isla rodeada por un ancho y borrascoso océano, sede de la ilusión (*Schein*).⁷ El perfil de esta isla queda reseñado en el cuaderno de bitácora con una nota sobre la invariabilidad de sus límites y su mapa muestra una división de sus principios en constitutivos a priori (matemáticos) y regulativos (dinámicos), que contienen el esquema puro de la experiencia posible. Los principios del entendimiento no sólo son verdaderos a priori, sino que son fuente de toda verdad.

La verdad transcendental precede a toda verdad empírica y la hace posible. La verdad transcendental consiste en la relación (*Beziehung*) universal con la experiencia. (KrV, A 146, B 185).

⁵ *Kants These über das Sein*, V. K., FaM, 1963., pp. 11-21.

⁶ Una metaforología que se remonta a los *Escritos precríticos*. Dos ejemplos:

a) En el prólogo de su libro sobre el único argumento posible para demostrar *la existencia de Dios* menciona Kant un tenebroso océano sin orilla ni faro, dónde, como el marino, hay que navegar por mares desconocidos y repasar la ruta. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, WA, II, 621-622

b) En *El uso de la metafísica (Monadología física)* contraponen el atreverse, en la investigación de la verdad, a navegar por alta mar y el considerar más útil el navegar (a vela) a lo largo de la costa. *Der Gebrauch der Metaphysik (Physische Monadologie)*. (WA, II, 517)

⁷ *Schein* es el término alemán para *fulgor, claritas, lumen, figura, species, praetextus, testimonium, manifestum, fieri, simulatio*.

La verdad empírica es concordancia (*Einstimmung*) (KrV A 158, B 198) y coincidencia (*Übereinstimmung*) del conocimiento con su objeto (KrV, A 58, B 82). Es el concepto de verdad material en *Lógica*.⁸

El criterio lógico de verdad es la coincidencia de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón (KrV, A 59, B 84). Es el concepto de verdad formal en *Lógica*. Los criterios formales (o lógicos) son el principio de contradicción, el principio de razón suficiente y el principio del tercer excluido.

La verdad óptica se orienta necesariamente hacia la verdad ontológica. Una tesis fundamental de Heidegger, en contra de la interpretación de la *Crítica de la razón pura* como una teoría de la experiencia, insiste en que al plantear el problema de la trascendencia no se reemplaza la metafísica por una teoría del conocimiento, sino que se interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología, es decir, sobre la verdad trascendental.

Por otra parte, el concepto tradicional⁹ de verdad como *adaequatio* se remonta a Aristóteles y Parménides -y llega hasta Kant, según observa Heidegger en *Ser y tiempo*:¹⁰ el concepto kantiano de verdad se mantiene en la tradición de la verdad como coincidencia, siendo la obra de Kant el último viraje (*Wendung*) de la metafísica occidental, en el sentido de que la investigación de Kant se refiere a la esencia de la trascendencia ontológica, es decir, a la posibilidad interna del conocimiento sintético a priori.

Cuando Heidegger se refiere al concepto tradicional no está pensando sólo en la metafísica aristotélica y escolástica de la verdad como *adaequatio* entre el entendimiento y la cosa, entre la proposición y el hecho: Kant se mantiene en un lugar privilegiado en la interpretación de Heidegger:¹¹ el antiguo concepto de verdad no sufre sacudida alguna por la revolución copernicana, sino que al contrario ésta lo presupone y hasta lo fundamenta por primera vez. El conocimiento óptico no puede adaptarse al ente (los objetos) sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser. La patentibilidad del ente (verdad óptica) gira alrededor de la revelación de la constitución del ser del ente (verdad ontológica).

Tal presuposición y fundamentación del antiguo concepto de verdad por parte de Kant implica, en la interpretación de Heidegger, una fundamentación ontológica del conocimiento óptico; de manera que uno de los resultados principales del intento crítico-copernicano sería, paradójicamente, la presuposición y fundamentación del concepto tradicional de verdad.

La crítica de Heidegger del concepto tradicional de verdad como *adaequatio* alcanza por esto plenamente a Kant, pues su concepto de verdad no sólo enlaza con el de la tradición, sino que incluso lo fundamenta.

⁸ WA, VI, 477-478.

⁹ Tradicional no se identifica sin más con antiguo. Aún Popper, al comentar la teoría de Tarski, prefiere abandonar la palabra verdad y en su lugar hablar de "la correspondencia de los enunciados con los hechos que describen". Cf. K. R. Popper, *Conocimiento objetivo*, p. 292.

¹⁰ *Sein und Zeit*, § 44. Max Niemeyer, Tübingen, 1986.

¹¹ *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 2.

LA VERDAD COMO DESOCULTACION

Pero en el mismo § 44 de *Ser y tiempo* se produce un punto de inflexión en la interpretación: la investigación fenomenológica que Heidegger emprende no se refiere a la verdad del fenómeno, sino al fenómeno de la verdad.

Este punto de inflexión se caracteriza más concretamente por:

a) La utilización, completamente ajena a Kant, del término *fenómeno* por parte de Heidegger.

b) La superación del concepto tradicional de verdad como adecuación entre el enunciado y la cosa.

¿Cómo puede -se pregunta Heidegger-¹² lo desigual (el juicio, la cosa) adecuarse no siendo éste un llegar a ser iguales? La esencia de esta adecuación se determina por el modo de la relación que impera entre el enunciado y la cosa: el enunciado se refiere a la cosa en tanto la pone o presenta ante (*vor-stellt*) y dice de ella cómo está ordenada según la perspectiva, dice de la cosa así como (*so wie*).

La esencia de la relación es la apertura al ente, que se vuelve expresable al ser puesto o presentado ante. La comprobación no entraña una concordancia del conocer y el objeto, ni de lo psíquico y lo físico, sino únicamente el ser-descubierto del ente mismo. La verificación significa: mostrarse los entes en su identidad o mismidad. Pero este ser verdadero sólo es posible sobre la base del ser-en-el-mundo, que es el fundamento original de la verdad.

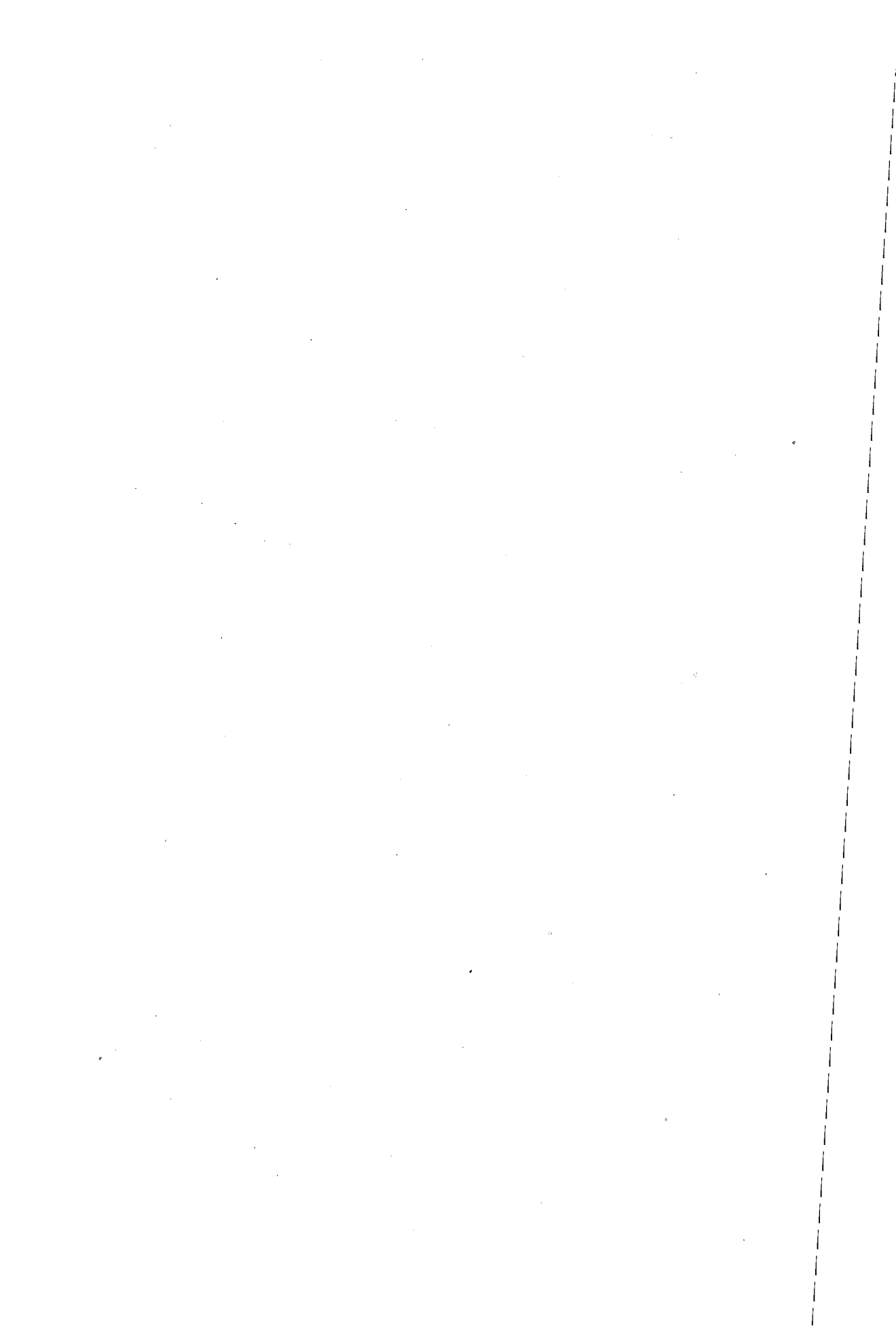
Con esta tesis Heidegger se aleja definitivamente del marco hermenéutico kantiano y establece el punto de partida de su investigación fenomenológica-ontológica sobre la verdad: el descubrir es un modo de ser del ser-en-el-mundo. El estado de descubierto se funda en el estado de abierto, que es la forma fundamental del *Dasein*. El estado de descubierto tiene que serle arrebatado al ente: el ente debe ser arrancado al estado de oculto: la esencia de la verdad no es *adaequatio*, sino *Unverborgenheit*, desocultación, un concepto vinculado al pensamiento heraclítico, que más tarde adquiere un perfil privativo. En *Aletheia*¹³ Heidegger escribe a propósito de este concepto: la desocultación es el rasgo esencial de lo que ya ha aparecido y ha dejado atrás la ocultación. Este es el sentido original (presocrático, heraclítico) de la a-, que, más tarde, la gramática del pensamiento helenístico designará como a-privativum.

Heidegger¹⁴ añade que hay que pensar la verdad en el sentido de la esencia de lo verdadero. Lo pensamos recordando la palabra de los griegos *aletheia*, como la desocultación del ente. Es esta desocultación la que nos determina a pensar en una tal esencia, de manera que en nuestras representaciones quedamos a la zaga de la desocultación.

¹² *Vom Wesen der Wahrheit*, (en *Wegmarken*), V. K., FaM, 1967, pp. 78-81.

¹³ *Aletheia*, (en *Vorträge und Aufsätze*), G. N., Stuttgart, 1994, p. 251.

¹⁴ *Der Ursprung des Kunstwerkes*, (en *Holzwege*), V. K., FaM, 1980, pp. 36 y ss.



EL PRINCIPIO DE RECONOCIMIENTO EN LA TEORÍA FILOSÓFICA DEL DERECHO POLÍTICO EXTERNO DE HEGEL

(Traducción de Antonio Gómez Ramos)

KLAUS VIEWEG (Jena)

RESUMEN: Partiendo de problemas ligados a la política del universalismo, la diferencia y la relatividad cultural, el autor pretende mostrar la actualidad e importancia del concepto hegeliano de reconocimiento para meditar sobre las relaciones internacionales. Por medio de una extrapolación desde la dialéctica de la autoconciencia al Estado, y aplicando las categorías de la *Lógica*, el concepto de reconocimiento pone de manifiesto las potencialidades del universalismo de Hegel y su proximidad a las propuestas de Kant en el derecho de gentes. **ABSTRACT:** Starting with a reflection on universalism, difference and cultural relativism, this paper points at the centrality of the hegelian notion of acknowledgment when examining today's international relations. An extrapolation from the dialectic of self-consciousness to the state through the application of some categories from the *Logic* shows the potentialities of Hegel's universalism and its affinities with Kant's suggestions on international law.

El espectro de trabajos filosóficos sobre el problema del reconocimiento abarca desde las interpretaciones de cómo entendía Hegel el reconocimiento hasta la actual filosofía social en Norteamérica. Existen considerables coincidencias entre estos dos campos de intereses que acabo de señalar -Hegel y la moderna filosofía política-, como bien lo muestran, por ejemplo, los trabajos de Charles Taylor sobre cuestiones de la política de reconocimiento, que "delatan" a un pensador familiarizado con Hegel.¹ En Alemania, el debate sobre la adecuada interpretación del principio hegeliano de reconocimiento ha supuesto nuevos impulsos para la filosofía práctica.² Primeramente, se articulan algunos "problemas internos" de las modernas sociedades liberal-democráticas y el significado

¹ Ch. TAYLOR, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt, 1993.

² cf. entre otros: M. RIEDEL *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt, 1969; el mismo, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* Bd. I y II. Freiburg, 1972 y 1974; L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München 1979; el mismo, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt, 1992. Respecto a la investigación del pensamiento hegeliano de Jena, son de destacar en este contexto los trabajos de K. Düsing, R.P. Horstmann, H. Kimmerle y O. Pöggeler.

de la teoría del reconocimiento para la fundamentación de una filosofía social, así como la cuestión de las relaciones entre las diferentes culturas del mundo. Y segundo, se han convertido en centro de atención las interpretaciones de la concepción fichteana de reconocimiento y de los textos del Hegel de Jena.

De acuerdo con L. Siep, el principio hegeliano de reconocimiento proporciona la posibilidad de juzgar reconstructivamente las "instituciones humanas", y con ello, una pauta normativa para su evaluación. En este punto, como muestra *Enc* §436,³ Hegel no apunta únicamente a las formas "jurídicas" de relaciones, de "comunidades", sino también las "no jurídicas". El resultado logrado de estas formas, la legitimación de la correspondiente institución, capaz de impulsar el proceso humano de formación (*Bildungsprozess*), se halla ligado al estatuto de "reconocimiento consumado y pleno". La actualidad de la visión hegeliana consiste en que "desarrolla una teoría de las instituciones que permite concebir y criticar éstas como condición para la formación de una autoconciencia racional, y que, a la vez, contiene una crítica de las normas históricas sedimentadas en ellas".⁴

Una dimensión del programa hegeliano de reconocimiento poco investigada hasta ahora se encuentra en los argumentos de Hegel sobre el derecho político externo, tanto en la *Enciclopedia* como en la *Filosofía del Derecho*; se trata de la cuestión del reconocimiento en las relaciones de los Estados entre sí.⁵ Esta investigación bajo la óptica del principio de reconocimiento queda legitimada particularmente por el texto literal de *Enc.* § 547, en el cual se remite explícitamente a § 430. «Por el estado de guerra se pone en juego la autonomía de los Estados, y el reconocimiento mutuo de los pueblos individuales libres se activa sólo en una dirección (§ 430)». (La idea de reconocimiento está también presente en otros pasajes decisivos de la *Filosofía del Derecho*, o de la *Enciclopedia* (FD §36, -Persona; §§ 84-86, § 100 -reconocimiento del criminal como racional, argumentos sobre el respeto y la veneración, sobre el reconocimiento en lo que se refiere a la familia; § 260 -Estado).

Cierto es, en todo caso, que en § 547, así como en los correspondientes párrafos de FD, no se encuentra "aplicada" toda la multiplicidad de significaciones, la complejidad, las diferentes facetas de la figura de reconocimiento. Este es el procedimiento habitual en las referencias retrospectivas de Hegel. A parte de lo cual, el tratamiento del Derecho político externo queda restringido en la *Enciclopedia* a un solo párrafo. A pesar de que aquí también aparezca la problemática del "cambio de planos", del espíritu subjetivo al objetivo, y de las diferencias en cuanto al estatuto teórico de la autoconciencia y el Estado, vamos a intentar en este trabajo una especie de extrapolación capaz de iluminar los contenidos de significado específicos de reconocimiento en la esfera interestatal.

³ Las citas de los escritos de Hegel en el texto se hacen según: GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden* Frankfurt, 1970 (se indica el número de tomo y el número de página). para las citas de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y de los *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, se utilizan las abreviaturas "Enc." y "FD", y se da el correspondiente número de párrafo.

⁴ Siep (1992), 181

⁵ Bibliografía sobre este campo de problemas: L. SIEP, *Das Recht als Ziel der Geschichte. Überlegungen im Anschluß an Kant und Hegel*. (Manuscrito inédito); A. PEPPERZAK, "Hegel contra Hegel in his Philosophy of Right: The Contradictions of International Politics", en *Journal of the History of Philosophy*, 32 (April, 1994), 241-263; W. SCHILD, *Menschenrechtsethos und Weltgeist. Eine Hegel-Interpretation*. In: *Würde und Rechts des Menschen*. (ed. por H. Bielcfield, W. Brugger, K. Dicke). Würzburg, 1992.

La discusión hegeliana del reconocimiento interestatal tiene lugar en el contexto de la cuestión de la guerra (*Enc.* § 547). Por esta razón, será preciso tratar también la posición que toma Hegel respecto a las ideas de Kant sobre la paz y una Liga de Naciones. Como muestran los textos hegelianos, Kant es con mucho el interlocutor más importante de Hegel en este contexto. A pesar de las diferencias, también en este caso puede mostrarse «el kantianismo oculto o secreto de Hegel». ⁶ En lo que se refiere a la Filosofía de la Historia, Horstmann ha dejado clara la importancia de la filosofía kantiana como punto de enlace para Hegel. Esto último tiene vigencia igualmente para el círculo de problemas relacionado con el derecho político externo y la paz. La contraposición, que todavía se sostiene a veces, de Kant como el pensador de la paz frente a Hegel como valedor de la guerra ⁷ debe someterse a una consideración crítica. Es preciso mostrar en qué medida la teoría hegeliana del derecho político externo proporciona estímulos e impulsos para el debate de los problemas interestatales de hoy.

POLÍTICA DEL UNIVERSALISMO Y POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

Según Charles Taylor, el reconocimiento se lleva a cabo en dos esferas: a) la personal, y b) la política-pública. Por un lado, se comprende la formación de la identidad y el sí-mismo como un proceso llevado a cabo en un diálogo y lucha continuos con el Otro significante; por otro lado, en la esfera política, nos encontramos con la “política del reconocimiento en la igualdad”. Al considerar la esfera pública, existen dos momentos: a) política del universalismo, y b) política de la diferencia. ⁸

El núcleo de esta política del universalismo es el principio de la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, basado en el principio de la dignidad universal del hombre, dignidad que corresponde por igual a todos los seres humanos. Taylor habla aquí decididamente de un “contexto metafísico”, y remite a Kant. Se pone de relieve un potencial humano universal, se hace hincapié en una posibilidad común a todos los seres humanos. Se trata del reconocimiento, el respeto y la estimación de “la humanidad en cualquier persona”. Según Kant, cada ser humano le debe a todo otro ser humano el respeto de su dignidad y su derecho humano, su autonomía y su independencia. Cada persona representa el derecho de la “humanidad”. Este respeto ocurre independientemente de las actualizaciones, de las “realidades efectivas” de esta posibilidad universal.

En la política de la diferencia, lo que está en el centro es el reconocimiento de todo hombre en virtud de “su inconfundible identidad”. «Mientras que la política de la dignidad universal apunta hacia algo universal, hacia algo que es igual para todos, a un conjunto idéntico de derechos y libertades, la política de la diferencia exige reconocer la inconfundible identidad de un individuo o de un grupo, su particularidad frente a todos

⁶ R. P. HORSTMANN, “Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie”, en: D. HEINRICH/r. P. HORSTMANN, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und Ihre Logik. Stuttgart 1982, pp.56-71*; para la relación Kant-Hegel, véase: SIEP, *Das Recht als Ziel der Geschichte* (nota 14)

⁷ Por ejemplo, en G.GEISMANN, *Kants Rechtslehre vom Weltfrieden*. en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 37 (1983), 364 (nota 6).

⁸ Taylor, especialmente 27-35.

los demás.»⁹ La política de la diferencia afirmaría producir y definir igualmente un potencial universal, una identidad individual o cultural propia, pero iría más allá, hasta el principio de la equivalencia de las “actualizaciones” (multiculturalismo). Un resultado es el conflicto de universalidad y particularidad, el conflicto entre los derechos universales y las identidades particulares. En tanto que liberalismo de la dignidad humana universal, el universalismo tiene que admitir que existen algunos principios universales que son “ciegos frente a la diferencia”. Taylor señala como el “reproche más radical a los universalistas” la tesis de que los liberalismos ciegos proceden únicamente de una cultura determinada, la europea, que «la idea del liberalismo es en sí misma una contradicción, un particularismo tras la máscara de lo universal.»¹⁰ La versión más radical de esta concepción consiste en el harto conocido reproche de eurocentrismo, o incluso de euroimperialismo.

Baste señalar algunas dificultades de este bosquejo de problemas:

- ¿Cómo se determina el universalismo? ¿No proporciona el universalismo hegeliano precisamente la legitimación de lo particular en cada caso, la garantía de la autonomía de la particularidad? El universalismo no es necesariamente el terror de lo universal (como afirma Adorno en referencia a Hegel). Hacer valer los derechos de lo singular en cada caso presupone necesariamente la determinación universal (“universalmente vigente”, según Kant) del ser humano; se trata -según Kant- “de la libertad de todo miembro de la sociedad en tanto que hombre”. Sólo el respeto sin restricciones de este principio constituye el fundamento de la “igualdad de derechos” del respectivo particular en su inconfundibilidad. La mutua estimación de la dignidad y autonomía del hombre como hombre, como yo universal, como “autoconciencia racional”, como “valor infinito”, incluye la estimación de la autonomía, de la particularización. Baste señalar, a modo de sugerencia, una forma de “política de desposeimiento (*Aberkennung*)” de esta dignidad y estos derechos, la dictadura nacionalsocialista en Alemania. Lo que posibilitó el genocidio del pueblo judío no fue una disposición constitucional errónea respecto al reconocimiento de la identidad particular de los judíos; sino el que los derechos humanos universales carecieran de vigencia.

Al final de su estudio observa Taylor, de un modo muy vago, que «entre el postulado falso y homogeneizante de reconocimiento de una igualdad de principio (cosa que Hegel criticaba como “cosmopolitismo vano”), por un lado, y emparedarse uno mismo dentro de patrones etnocéntricos, por otro, tiene que haber alguna otra cosa.»¹¹

- La determinación del concepto de “identidad” sigue estando poco clara. ¿Cómo tiene lugar semejante autoatribución? ¿No es preciso distinguir aquí “espacios”, “esferas”, “marcos” dentro de los cuales pueda tener lugar el reconocimiento (procedencia étnica, Estado, condición social, familia, religión, etc.)? ¿Qué identidad debe atribuirse a sí mismo un ciudadano francés de origen italiano que se confiese perteneciente a la fe budista? ¿Debe esta distinción concreta, como “identidad inconfundible”, encontrar un reconocimiento *especial* dentro de la Constitución francesa? Se pone aquí de manifiesto el problema de las vinculaciones históricas de la particularidad cultural y el Derecho, de las culturas y los Estados.

⁹ ib. 28

¹⁰ ib. 34, 35.

¹¹ Taylor, 70.

El reconocimiento de un Estado no puede fundamentarse sólo con señalar su “carácter inconfundible” (*Unverwechselbarkeit*). Tampoco los defensores del relativismo cultural considerarán que no era conforme al derecho internacional el no reconocimiento temporal de la República Sudafricana durante el *apartheid*. ¿O le vamos a mostrar el respeto del reconocimiento al partidario militante de una dictadura que pisotea los derechos humanos, o de un Estado teocrático, porque insista machaconamente con su “inconfundible identidad”? ¿Deben concedérsele iguales derechos a una identidad cultural determinada en la que no se respetan principios humanos fundamentales, como el derecho a la vida o los derechos de la mujer? ¿No ocurre precisamente que el programa universalista (“el conjunto idéntico de derechos y libertades”) resulta ser el único garante de la estimación de valores y reconocimiento de todas las particularidades posibles, de todas las posibles diversidades culturales, en las condiciones del reconocimiento del principio de igualdad? Y es que no se trata de reconocer a cada llamada “minoría” en su distinción concreta, sino precisamente de respetar a todas las minorías en su respectiva idiosincrasia, en tanto que todos acepten la libertad y la igualdad como principios fundamentales de la idiosincrasia moderna. Por supuesto que pueden, y deben, también reconocerse explícitamente “particularizaciones” específicas, establecidas *temporalmente*, pero justamente como formas de ir superando sucesivamente un desigual tratamiento “histórico-temporal” (como es el caso, por ejemplo, de minorías étnicas, disminuidos, etc.). Se trata aquí de “diferencias” o carencias temporalmente condicionadas a la hora de garantizar la igualdad. En el momento de llevar a cabo una compensación o de restablecer la igualdad, estas especificidades pueden no entrar en el texto constitucional, pues entonces quedaría satisfecho el principio constitucional de la igualdad de derechos. El propio Taylor remite aquí a un modelo “no meramente procedimental” de liberalismo, en el cual la integridad de lo cultural tiene asignada una importancia central. Perfectamente podría haber entrado aquí en el modelo hegeliano, el cual, tanto en la idea del espíritu del pueblo (*Volksgeist*) como en la determinación de la relación del Estado y el *espíritu del pueblo*, considera muy bien esta dimensión de la referencia de lo jurídico y lo cultural.

El intento de “rellenar” aparentemente, en la llamada “política de la diferencia”, las determinaciones jurídicas de contenidos particulares va en contra del principio del Derecho, con lo que surge la paradoja de un derecho “doble”. Taylor se detiene en un significativo ejemplo existente en la legislación de Quebec. Una ley allí vigente, en conflicto con la *Canadian Charter of Rights*, prohíbe, apelando a la necesidad de conservar la lengua y la cultura francesa, que los hijos de francófonos o de emigrantes asistan a colegios de habla inglesa.¹² El resultado es, sin duda, una cierta mejora en la posición de “individuos y grupos inconfundibles” y de una determinada idiosincrasia cultural; pero también, a la vez, un cercenamiento esencial del principio de autodeterminación y de igualdad: los individuos son prácticamente obligados y coaccionados a pertenecer a una lengua y una cultura determinadas. El derecho a la autonomía cultural amenaza con convertirse en su contrario, en un despotismo cultural. De la “inconfundibilidad” cultural no nace ningún tipo de derechos que vayan más allá del principio de autodistinción cultural que debe ser fijado en la Constitución. La idiosincrasia cultural de una comunidad,

¹² Taylor, 44-56

de un Estado, no constituye un motivo *suficiente* para el reconocimiento y la igualdad. La consecuencia inevitable de los programas de un relativismo cultural radical es la “*relativité générale*”, el postmoderno “todo vale”. Con él, fundamentalistas culturales de todos los colores podrían exigir la estimación de sus valores. El principio del abstracto “todo vale igual”, tomando la figura de la simple equiparación de los inconfundibles, conduce, en última instancia, a la ausencia de cualquier distinción, a la destrucción por principio de la posibilidad de discernir entre el Derecho y lo injusto, entre lo humano y lo inhumano.

En el sentido de Hegel y su crítica de los extremos del “universalismo vacío” y el relativismo “sin substancia”, deberían quedar de manifiesto -por decirlo con Taylor- las unilateralidades del “liberalismo procedimental” y del “multiculturalismo”; más concretamente, enlazando con el esquema filosófico hegeliano de “lo otro” y su teoría del reconocimiento.

RECONOCIMIENTO Y DERECHO POLÍTICO EXTERNO EN HEGEL

El Derecho político externo constituye un escalón necesario en el proceso de reconocimiento. Podría formularse, con Kant: “Alcanzar el reconocimiento completo (“estar reconocido”) depende de que se erija una relación estatal externa en la cual resulte este reconocimiento, y no puede ser resuelta sin lo segundo”. Antes de entrar en el campo de problemas del Estado y las relaciones interestatales, se hace preciso recordar una vez más el § 436 de la *Enciclopedia*: «Este reaparecer universal de la autoconciencia, el concepto que se sabe en su objetividad como subjetividad idéntica consigo mismo y por ello universal, es la forma de la conciencia de la *substancia* de cada espiritualidad esencial, de la familia, la patria, el Estado, así como de todas las virtudes, del amor, la amistad, la valentía, el honor, la fama». Las “espiritualidades esenciales” -virtudes e instituciones- son nombradas juntas explícitamente como formas en las que el uno “se sabe reconocido en el otro libre y lo sabe en tanto que reconoce al Otro como libre”. En este pasaje, el reconocimiento como conquista de la libertad del sí mismo se lleva a cabo por medio de la autoatribución de autonomía por parte del singular, así como por la atribución recíproca, realizada por el yo y por los otros, de participación con iguales derechos en instituciones jurídicas y vinculaciones “no-jurídicas” (pertenencia a la familia, pertenencia a un Estado, participación en una liga de amistad, mutua veneración y estimación de valores, etc.). La liga de Estados, que Hegel no menciona aquí, podría muy bien ser concebida también como tal “espiritualidad esencial”; la metáfora de la “familia” que usa Hegel para los Estados europeos modernos sería un pequeño indicio de en este sentido.

En *Enc.* § 547, bajo el epígrafe de b) “El Derecho político externo”, tiene lugar, como ya hemos mencionado, la referencia retrospectiva a *Enc.* § 430 (“La autoconciencia que reconoce”), parágrafo en el que se trata del proceso de la pugna por el reconocimiento en el plano de la autoconciencia. La “extrapolación” que anunciábamos debe tener lugar bajo los aspectos siguientes, por este orden: 1) Según *FD* §257, el Estado tiene su existencia inmediata en la costumbre (*Sitte*); y su existencia mediada en la autoconciencia del singular. 2) Estas consideraciones deben tener en cuenta la caracterización hegeliana de la relación de espíritu subjetivo y objetivo. Por un lado, se trata en ambas configuraciones del espíritu como espíritu finito; por otro, se distingue esencialmente el espíritu subjetivo, en tanto que espíritu en la forma de referencia a sí, del espíritu objetivo, como espíritu en la forma de la realidad (*Realität*), como un mundo que él tenía que producir y ha producido.

Ambas secciones “b” representan la respectiva “posición media”, la “determinación media” (6, 356), el “*medius terminus*” en la explicación de la idea del Estado y de la autoconciencia respectivamente. La autoconciencia atraviesa tres niveles: a) la autoconciencia inmediata como lo singular y como “deseante” en su singularidad; b) la autoconciencia que reconoce, en tanto que “unificación incipiente de lo singular y lo universal”, lo particular en relación a otros particulares; c) la autoconciencia universal como consumación del estar-reconocido universalmente, donde los sí-mismos se hacen idénticos en su autonomía. La idea del Estado -según el célebre § 259 de *FD*- tiene, en primer lugar, realidad efectiva (*Wirklichkeit*) inmediata, es el Estado individual como un organismo que se refiere a sí. El Estado queda caracterizado por el Derecho político interno, en virtud de su Constitución. En segundo lugar, la idea del Estado abarca la relación con los demás Estados, el Derecho político externo como forma reguladora de las relaciones de Estados particulares y como “mediación incipiente de lo singular y lo universal”. En tercer lugar, la idea del Estado es la idea universal como género y como poder absoluto contra los Estados individuales. Los Estados están en una conexión histórico-universal; en este respecto, la filosofía de la historia universal es una parte constitutiva de la teoría filosófica del Estado.

La aparición de formaciones conceptuales como, por ejemplo, singular-universal o particular-universal, uno contra otro, relación, pone de manifiesto que el código de la figura hegeliana del reconocimiento sólo puede ser descifrado merced a las determinaciones categoriales de la *Lógica* hegeliana. Dicho de otro modo: sólo con esta presentación de la multiplicidad de facetas gana el paradigma hegeliano del reconocimiento su fundamento más propio y adecuado; sólo en él alcanza la figura especulativa del reconocimiento su auténtica dignidad filosófica. Para llevar esto a cabo, es preciso hacer productivas tanto las determinaciones de la lógica de la esencia como las de la lógica del concepto (lo esencial y la relación absoluta -interior y exterior, interacción, realidad efectiva, vida, etc.)

La “determinación media” va asociada en la *Lógica* a las marcas “algo contra otro”, ser-ahí (*Dasein*), negación determinada, distinción que es (*seiende Bestimmtheit*), relación (*Verhältnis*), particularidad, acontecer o proceso. Del Derecho político externo se dice: «En la relación (*Verhältnis*) de los Estados unos frente a otros, por estar dentro de ella en tanto que *particulares*, el agitado juego de la particularidad interna de las pasiones, los intereses, los fines, los talentos y las virtudes, la violencia, la injusticia y los vicios o el azar externo, cae dentro de las máximas dimensiones del fenómeno (*Erscheinung*) -un juego en el que queda expuesto a la causalidad el todo moral mismo, la autonomía del Estado» (*FD* § 340). En *Enc* § 356 se habla de idea del Estado como “un individuo particular”, que está en “relación con otros individuos particulares”. Resulta de ello la distinción hegeliana entre “Derecho político externo” e “interno”.(cf. 6, 180s)

Y tanto para la autoconciencia que reconoce como para el Estado como particularidad, el “acontecer” tiene un peso sistemático. Según Hegel, la “particularidad” pertenece a la historia, “cae en el tiempo”. «La lucha del reconocer y el sometimiento bajo un señor es el fenómeno del cual ha brotado la convivencia de los hombres como un comienzo de los Estados..., el comienzo externo o *comienzo que se manifiesta* (*erscheidend*) de los Estados, no su *principio substancial*» (*Enc*. § 433). La lucha por el reconocimiento, en la forma más extremada del peligro de la aniquilación de lo particular, se conduce meramente dentro del “estado de naturaleza”, donde los singulares sólo son como singulares. Para el mundo moderno, y su correspondiente conformación en

Estados, esta *lucha* ya no era un requisito, porque “ya está presente aquello que es el resultado de la lucha: el estar reconocido”. La lucha por el reconocimiento (sólo como una de las formas de reconocimiento) está concluida desde el punto de vista de la historia universal, y también en este sentido, la historia ha llegado a su fin. Con ello, también ha llegado a su fondo: que la existencia humana puede ser configurada ahora desde un fundamento propiamente “racional”; el estar-reconocido de los sí mismos como hombres, que se daba por supuesto, es uno de los pilares “intocables” de ese “fondo”.

Si Hegel, en lo que se refiere a la esfera interna de los Estados modernos, ve el principio del estar-reconocido substancial en el proceso del “formar-en-el-mundo”, si el “*bellum omnium contra omnes*” estructural (en la sociedad burguesa como “miembro medio”) es asumido en el Estado, y queda así rebasado en tal medida el estado de naturaleza, los Estados, en su relación mutua, se hallan todavía, en determinado respecto, en el “estado de naturaleza de unos contra otros” (FD § 333). Si no se considera la localización del problema guerra-paz en el “plano medio” del Derecho político externo (en la tríada kantiana de Derecho civil-Derecho de gentes-Derecho cosmopolita, el Derecho político externo, en tanto que Derecho de gentes, forma igualmente el nivel medio),¹³ Hegel aparecerá como el pensador que le otorga dignidad filosófica a la guerra. En tales críticas faltan esas interpretaciones del lugar sistemático donde Hegel trata de la guerra -Enc. § 547, FD §§ 330 a 340-, y no se le concede suficiente atención al bosquejo global del Derecho político externo.¹⁴

LA IDEA DEL ESTADO Y EL PROBLEMA DEL RECONOCIMIENTO

a) *La autonomía o independencia del Estado.*

El Derecho político interno contiene la autodeterminación del Estado individual, su constitución particular, la *soberanía interna* del Estado. La autonomía es considerada como seña esencial del Estado; en tanto que sujeto, el Estado debe ser indisoluble (Kant). Esta soberanía del Estado es, a la vez, un “ser para otros”, una soberanía “hacia fuera”. En la autodeterminación tiene lugar la negación del otro, del otro soberano. Lo singular como tal se conserva “porque se refiere sólo negativamente al objeto carente de sí mismo”, y lo excluye por ello (Enc. § 428). El Estado es, primero, individualidad en tanto que ser-para-sí excluyente; de los Estados es propia la independencia y la autonomía excluyentes (a la no-dependencia de la autoconciencia corresponde la no-dependencia del Estado). Esto implica una suerte de “estado de naturaleza” de los Estados entre sí, en el cual el otro Estado-individuo no puede aun ser tolerado *como independiente*, con lo que la lucha mutua constituye la normalidad. El otro es visto como un enemigo dado “por naturaleza”. Pero, a la vez, con el sometimiento o la aniquilación no es posible alcanzar la confirmación a la que se aspira para el Estado mismo, el reconocimiento por parte del otro; sólo se reproduce el no-ser del reconocimiento. Una vinculación lograda

¹³ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*. En: *Kants gesammelte Schriften*, ed. por la Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften (Akad), VIII.

¹⁴ cf. Geismann (n. 16)

de exclusión y reconocimiento exige transformar al otro en un otro soberano, libre para sí mismo. Pues sólo así puede consumarse el reconocimiento mutuo.

b) El proceso de reconocimiento y el Derecho político externo.

Un Estado es para otro Estado, primera e inmediatamente, como un otro para otro (*Enc. § 430*), y su singularidad queda ahí asumida; es un particular, un individuo particular en relación con otros individuos particulares. En el otro, en tanto que algo a lo que le es propio el predicado de la estatalidad, el Estado se reconoce a sí mismo, así como la comunidad del mero estar constituido. A la vez, el otro queda como un Estado contrapuesto, absolutamente soberano, permaneciendo así la contraposición de Estados particulares. En esta oposición se fundamenta el proceso de reconocimiento, que toma primero la forma de la lucha.

- El Estado no puede saberse en el otro como soberano, en tanto que el otro es una existencia inmediatamente otra para él. De ahí que el Estado esté orientado a la *asunción* (*Aufhebung*) de esta inmediatez suya.

- El Estado no puede ser reconocido como inmediato, sino sólo en tanto que el Estado en sí mismo asume la inmediatez, la “pura naturalidad”, y presta así existencia a su soberanía.

El mutuo reconocimiento presupone abstracción, prescindir de la inmediatez, de la particular identidad “natural” e inconfundible del Estado. El enfrentamiento aparece como juego donde la autonomía del Estado es expuesta a la casualidad; donde se evoca incluso el peligro de la destrucción. La decadencia, la muerte del Estado es ella misma la prueba negativa (la “cruda negación”) de la necesidad de la asunción de la naturalidad. Pero la mera aniquilación del otro implica el fracaso del reconocimiento estatal; ni el Estado subordinado ni el Estado muerto pueden ser sujetos de una consumación del reconocimiento. La guerra es una de las formas en las que se pone en juego la autonomía del Estado; es, para Hegel, el estado de violencia, de casualidad y ausencia de Derecho (FD § 338). La lucha termina primero como negación unilateral en el estatuto de la desigualdad. El que ha sucumbido no es reconocido, alcanza sólo un respeto muy limitado como “siervo”, y tiene que respetar al vencedor como “señor” (Estado como señor -Estado como siervo). El Estado-siervo pierde su substancia más propia como Estado; e igual que el siervo ha dejado de ser considerado un hombre, este Estado ya no es considerado un Estado. Se convierte en un apéndice, una parte del Estado-dominador (colonia, protectorado, etc.)

Es posible “traducir” al nivel del Derecho político externo la descripción, emprendida en los §§ 434 y 435, de la necesaria asunción de este estatuto en lo que se refiere a la autoconciencia. A partir de la comunidad en la necesidad (*Bedürfnis*), la “conservación” de los extremos enfrentados de lo autónomo y lo no-autónomo entra en el lugar de la cruda destrucción. Esto constituye un interés común del Estado dominador y del Estado sometido. El “comienzo de la sabiduría” como tránsito a lo universal nace tanto de la óptica del dominador (intuición de la asunción del inmediato ser-para-sí y el temor) como de la del dominado (asunción de la inmediatez de lo singular e idea de la libertad). Por un lado, nace la idea de la independencencia; por otro, la idea del necesario “dejar libre”. Resultado del proceso es el reconocimiento del otro Estado como soberano. El Estado alcanza el saber afirmativo de sí mismo en el otro Estado, su soberanía. Cada Estado, en tanto que singularidad libre, posee ahora autonomía absoluta; mas, en virtud de la negación de la “inmediatez” (de la inconfundibilidad), ninguno de los dos es dife-

rente del otro; los dos son en *identidad determinada*. En el añadido a *Enc.* § 436 Hegel mismo fija la analogía entre la relación de esclavitud y la relación del colonialismo como forma de “esclavización del Estado”. «La liberación de las colonias se revela ella misma como del máximo provecho para la metrópoli, del mismo modo que la manumisión era del máximo provecho para el señor.» - «De este estado han surgido las guerras y, en definitiva, las emancipaciones», dice Hegel (FD § 248, añadido). Una forma esencial de “liberación” la representaron en los siglos XIX y XX las llamadas luchas por la independencia (en parte en forma de guerra), por las que se forzaba el reconocimiento formal de las “colonias” como Estados con iguales derechos.

Son de acentuar en este punto dos aspectos de importancia para el proceso de reconocimiento de los Estados: la ya indicada perspectiva histórica y la diferencia de persona y Estado. Al considerar la lucha por el reconocimiento interestatal, la historicidad debe ser considerada adecuadamente. Hegel desarrolla la idea del Estado en general, pero FD § 260 remite al principio de los Estados modernos que corresponde, en sus líneas fundamentales, a las determinaciones de un Estado de la libertad. El patrón principal para medir cada Estado existente en la Edad Moderna es si ha satisfecho estos requisitos y hasta qué punto. El criterio principal consiste determinar en qué medida “se puede completar el principio de la subjetividad hasta el extremo autónomo de la particularidad personal, a la vez que es reducido a la unidad substancial” - en otras palabras, en qué medida la subjetividad está desplegada hasta la libertad de la persona particular, y hasta qué punto está garantizada la libertad en una sociedad burguesa moderna, en un Estado de derecho. El universalismo no contiene, como a menudo se afirma, la destrucción de lo individual, sino, por el contrario, apunta hacia el reconocimiento y la garantía de la autonomía de todos en una comunidad moderna y constituida jurídicamente. En esto se distingue el mundo moderno de los anteriores: el reconocimiento del hombre como un yo y como persona es algo que se consume históricamente. Sólo puede valer como moderno un Estado en el que *se presuponga* el principio del estar-reconocido, en el que sean principio y realidad constitucionales el respeto irrestricto de la dignidad y la capacidad jurídica *de cada persona*. Con esta dimensión histórica de la conformación interna del Estado viene dada a la vez la correspondiente componente histórica en la configuración de las relaciones estatales: el reconocimiento mutuo de los Estados constituye un elemento esencial en la historia del mundo moderno.

«En lo que se refiere el derecho de las relaciones de los Estados entre sí, debe decirse que es muy imperfecto.»¹⁵

El Derecho político externo se funda en las diferentes voluntades soberanas de los Estados. Estos son, para Hegel, sujetos jurídicos autónomos, articulados en sí mismos. La realidad inmediata de la regulación de las relaciones entre ellos tiene su primera forma en la figura de los contratos, tratados positivos. En virtud del principio de soberanía, los Estados están, «en esta medida, en estado de naturaleza, enfrentados entre sí, y sus derechos no tienen su *realidad efectiva* en una voluntad universal constituida por encima de ellos, sino en una voluntad particular.” (FD § 333). Frente a la idea kantiana de la paz eterna por medio una liga de Estados, Hegel hace valer que esta liga tiene que

¹⁵ *Philosophie des Rechts*, según los apuntes de las lecciones por K.G. v. Gröschelms, 1824/25. En: G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. (Ilting) Cuarto volumen, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974. 740.

presuponer el “consentimiento de los Estados”, y que, por ello, está basada en el arbitrio de los Estados singulares. Hegel remite a la relatividad y azarosidad de la acción de una liga o de un tribunal transnacional como “árbitro y mediador entre los Estados” (FD § 333). La diferencia entre Kant y Hegel no consiste aquí en la cuestión de la necesidad del tránsito de un “Estado de naturaleza” a un “Estado de Razón”, ni en la necesidad de superación del “*bellum omnium contra omnes*”, sino en la pregunta por el modo en que se configura la “voluntad unificada”.

Hasta ahora, se ha tematizado el reconocimiento en cuanto reconocimiento formal-abstracto de los Estados, en cuanto respeto mutuo de los Estados respecto de la distinción meramente formal de ser “Estado”. En esta fase del desarrollo de la historia universal, los Estados afirman su independencia soberana estableciendo conscientemente fronteras entre ellos. Hegel comenta esto de un modo muy crítico: «Ser como tal *para el otro*, esté es, *estar reconocido* por él, es su primera y absoluta legitimación. Pero esta legitimación es a la vez *solamente formal*, y la reivindicación de este reconocimiento del Estado meramente por serlo, *abstracta*.» (FD § 331. Subrayado K.V.). Semejante liga de Estados soberanos es la ONU actual; estos han consumado el reconocimiento formal-abstracto, pero en modo alguno son una “liga de Estados libres” que hayan realizado el reconocimiento substancial y de contenido, tal como lo sugiere la Carta de la ONU. El reconocimiento formal se refiere al mero carácter abstracto de Estado, no a la respectiva forma del Estado, ni al carácter de las Leyes fundamentales, ni a la realidad efectiva de la constitución y los “*cultural essentials*”. Hegel considera críticamente la concentración en el reconocimiento meramente formal-abstracto: «En los tiempos recientes se ha llegado más a la abstracción de garantizar el Estado y no preocuparse por su interior.»¹⁶ Actualmente, por ejemplo, Grecia y China, o Suecia e Irak, se hallan en esta relación de reconocimiento únicamente formal. Por el contrario, en la relación de Suecia y Grecia se alcanza una forma más alta de reconocimiento; no obstante la diversidad en lo político y lo cultural, existe una comunidad en la validez de principios humanos fundamentales.

El reconocimiento tiene «un sentido concreto; en la cuestión de qué puede ser reconocido hay muchos niveles sobre este *qué*». ¹⁷ Hegel insiste ahora en el importante “segundo” paso del reconocimiento, el *reconocimiento de contenido y substancial*. Se trata aquí de la esencia de las Constituciones, de la “substancialidad interna” de los respectivos “socios” -si el Estado «es o no de hecho un ente en y para sí, depende de su contenido, Constitución, condición; y el reconocimiento como una identidad que contenga a ambos se basa igualmente en el reconocimiento y la voluntad del otro» (FD § 331). La mencionada identidad de ambos no se reduce aquí a la mera estatalidad, sino que comprende la afinidad en lo que se refiere a las distinciones fundamentales y de contenido de los Estados, los contenidos fundamentales espirituales de la cultura. En el reconocimiento, se trata de «lo concreto, y de si aquello con lo que se relacionan [los dos lados] está más o menos al mismo nivel.»¹⁸ Al decir “más o menos”, Hegel está apuntando a una coincidencia, existente a pesar de las diferencias culturales, en la aceptación y en la

¹⁶ *Philosophie des Rechts*, según los apuntes de las lecciones por H.G. Hotho, 1822/1823. Iltting, Tercer volumen, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974. p. 834

¹⁷ *ib.* 741

¹⁸ *Philosophie des Rechts* (apuntes de Griesheim) ver n.33, p.741

vigencia realmente efectiva de los principios de lo humano: al consenso mínimo universalista. El principio fundamental del universalismo moderno consiste en el reconocimiento de la dignidad de cada hombre; a todos los hombres les corresponde el mismo "status" moral, su facultad de libertad goza de una aceptación universal. La tarea más distinguida de la filosofía consiste en fundamentar esta idea de la dignidad del hombre, este postulado universal de reconocimiento. El primer modo clásico en que ello tuvo lugar fue la filosofía trascendental de Kant. En 1795, Hegel escribió que no había mejor signo del tiempo que este: el reconocimiento de la facultad de libertad del hombre se pone tan alto que "la humanidad en sí misma es presentada merecedora de tal respeto... Los filósofos demuestran esta dignidad."¹⁹

Resulta entonces la tarea de mostrar los elementos de esta substancia humana universal tanto en las religiones universales como en las obras de arte más significativas y las arquitecturas filosóficas de la historia de la humanidad. Valgan el hinduismo y el budismo como ejemplos de que las creaciones culturales significativas, no obstante sus profundas diferencias, disponen de potenciales de humanidad. Los principios centrales de la doctrina budista son la igualdad, la autodeterminación moral, las "bondades para con el hombre" y "el amor absoluto a la paz".²⁰ Las ideas europeas del universalismo, los derechos humanos y la democracia pueden muy bien encontrarse en sintonía con estas tradiciones culturales; la India actual, a pesar de sus grandes problemas, es una democracia representativa moderna.

Entroncando con la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, basada en el principio del universalismo moral, la Ley Fundamental de la República Federal Alemana habla de "Derechos humanos intangibles e inalienables como fundamento de toda comunidad humana". Según Hegel, un reconocimiento substancial y de contenido sólo puede llevarse a cabo entre Estados modernos, cuyo principio fundamental consiste en la libertad individual en una sociedad civil libre. Un ejemplo actual son los criterios principales para ser aceptado en la Unión Europea: ser un Estado de derecho constituido democráticamente y respetar los derechos humanos.

La legitimidad del Estado tiene un carácter doble: por un lado, rige el principio de la no injerencia en los asuntos internos del otro, porque este otro es, como tal, un Estado, y por lo tanto, soberano. Por otro lado, el reconocimiento exige una garantía del respeto de lo acordado. En virtud de ello, no puede ser indiferente a lo que ocurra en el interior del otro, con lo que la injerencia en los asuntos internos aparece conveniente y necesaria (en el caso de que se vean afectadas de modo fundamental las condiciones del reconocimiento). Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones que pueden justificar una intervención (sea en forma económica, política, o militar)? Tales razones existen cuando se infringe flagrantemente el derecho internacional vigente. Cuando Irak invadió Kuwait, la decisión para valorar la infracción, así como la reacción adecuada, fue puesta en manos de la ONU. Se decidió una acción militar para proteger un Estado miembro soberano frente a las tropas de otro Estado miembro soberano, y la acción se extendió al territorio de Irak, cuya soberanía permanece aun hoy restringida dentro de su propio territorio. El

19

²⁰ Cf. K. Mylius, *Der Buddhismus, seine Lehre und seine Geschichte*. En *Die vier edlen Wahrheiten*. Ed. por K. Mylius, Leipzig, 1983, pp.17-34.

problema de la adecuación de la reacción y de los medios relativos a ella se muestra en el curso de las operaciones militares de los aliados, cuando estos tienen que responder a la pregunta de si deben llegar hasta Bagdad, de si es legítimo derrocar también el régimen existente. La decisión de liberar Kuwait, y con ella, de una acción militar "hacia el exterior", tuvo lugar con una amplia aquiescencia de los Estados. Pero sí resultó discutible la justificación de intervenir en la constitución política *interna* de un Estado. La ambivalencia del principio de no injerencia en los asuntos internos se ha mostrado con toda nitidez en la historia más reciente; con sólo interpretar unilateralmente este principio, cualquier Estado puede justificar los actos más arbitrarios y acusar a los otros de no respetar el Derecho internacional. «Se utiliza el principio de soberanía para ennoblecer la barbarie; y tiene que mantenerse para prestar así inmunidad a la abyección.»²¹ «La no injerencia en los asuntos internos de Estados totalitarios o autoritarios, que oprimen brutalmente a las minorías, pisotean los derechos y las vidas humanas, es "según el escritor ruso Lew Kopelew "una política fatalmente miope, inmoral y, en última instancia, autodestructiva. La no injerencia significa, en última instancia, compartir la culpa."»²² Apenas es posible objetar nada a esto, pero ello no responde a la pregunta por la *forma concreta* de no injerencia, en tanto que cuestión de la política. ¿De qué modo hay que ayudar a a población del Tibet? ¿Cómo deben comportarse los Estados democráticos respecto a China? No es posible legitimar la imposición violenta de constituciones modernas, ni siquiera una "última cruzada por la libertad" (Brissot). Pues ello pondría en juego la existencia de la humanidad.

La soberanía que hemos descrito hasta aquí sigue siendo una soberanía unilateral, formal, que sólo puede ser asumida en una soberanía efectivamente real a través del reconocimiento substancial. La auténtica legitimidad no surge hasta después de que se haya consumado el reconocimiento de contenido y substancial, el cual incluye la posibilidad de la injerencia mutua y no violenta en los asuntos internos. Puede señalarse un ejemplo actual para mostrar las posibles complicaciones en este camino: Las resoluciones de la UE de 1996 a propósito de la epidemia de las vacas locas (BSE) obligan a un miembro de la UE a dar determinados pasos que él no estaba dispuesto a dar por sí mismo. A la vez, en nombre del "interés nacional" el gobierno británico ejerce una enérgica resistencia contra las resoluciones de la Comunidad. De este modo, la soberanía queda definida de modo unilateral, como la regulación arbitraria de lo que es aparentemente útil para el propio país, sin tomar en consideración los intereses humanos generales. La previsión común de un peligro extremo para la salud humana no significa precisamente una restricción de los derechos de soberanía, sino un crecimiento de la autodeterminación racional.

La determinación del universal estar-reconocido substancial y de contenido, tiene las siguientes connotaciones: al Estado, en tanto que singular libre, le corresponde autonomía y soberanía. En el "status" de estar-reconocido universalmente, esta soberanía es respetada por otro Estado libre. Por medio de la mutua negación de la "inmediatez" de los Estados surge una "indiferencialidad", una *determinada* identidad en tanto que tie-

²¹ T. SOMMER, *Der eitle Traum vom Frieden*. En *Die Zeit*, 18, 28 de Abril de 1995. 54.

²² *ib.*

nen vigencia como Estados libres. Puede constatarse la universalidad real (*reel*) como reciprocidad; el Estado se encuentra a sí mismo como libre reconocido en el otro; su soberanía es respetada substancialmente. Y ello tiene vigencia en tanto que él reconoce a los otros como autónomos y libres. Constituyen una "liga de dos Estados" (podría interpretarse esto perfectamente como una "liga de pueblos libres" en embrión). No se le rinde, pues, tributo al Estado singular en su idiosincrasia inconfundible, sino que lo que tiene lugar es una atribución mutua de pertenencia a un "espacio superior de reconocimiento". Los Estados en cuestión pertenecen a la comunidad de Estados modernos. Con su noción de "espíritu del mundo" y "espíritus de los pueblos", Hegel deja el plano de lo meramente contractual en el proceso de reconocimiento. (Volveremos aun sobre este problema al final del trabajo.)

Los Estados se reconocen como Estados libres. El reconocimiento mutuo no se refiere sólo a su mera existencia como constructos jurídicos, sino a la *substancia* de lo cultural. También se acepta el principio metafísico de principios tales como "la dignidad del ser humano es intangible". El reconocimiento substancial y de contenido sólo puede llegar a realizarse entre Estados modernos, entre -como dice Kant- Estados republicanos. La identidad substancial se refiere a los fundamentos del Estado en tanto que de una totalidad, a los elementos fundamentales de las Constituciones, cuya semejanza de principio hace posible respetarse en el contenido. Se da aquí perfectamente el respeto de la diversidad humana (la "substancia humana" se manifiesta en múltiples figuras), también al precio de posibles conflictos. Pero el respeto por la posible identidad cultural sólo en tanto que la esencia de lo humano permanezca intacta. Tampoco aquí pueden esquivarse los conflictos, como cuando, por ejemplo, se deja de garantizar el respeto de la vida humana o la igualdad de la mujer.

A la vez, Hegel es bien consciente de las enormes dificultades aparejadas con la producción de semejante "identidad universal". Menciona como obstáculos las diferentes formas históricas y la diferencia de culturas, especialmente las basadas en la contraposición de las religiones (FD §331). El punto de vista religioso como elemento nuclear de la idiosincrasia cultural «puede contener además una contraposición mayor que no consiente la identidad universal que pertenece al reconocimiento» (FD §331). Depende «esencialmente del contenido de ambos Estados, y sucede en el mundo de tal manera que Estados de condición contrapuesta no pueden estar largo tiempo en calma... El contenido perturba, por un lado, el reconocimiento meramente formal; por otro lado, es posible restringirse a lo meramente formal del reconocimiento, si bien esto no es necesario.»²³ Del fracaso del reconocimiento del "grado de moralidad" en el otro puede resultar la anexión; el ejemplo que presenta aquí Hegel es el sometimiento de las culturas precolumbinas de México y Perú por los europeos.²⁴

El Estado moderno vale para Hegel en tanto que amalgama de fundamento jurídico universal y de idiosincrasia cultural; «la meta de la historia es la condición de un ordenamiento jurídico interno racional con derechos fundamentales, Estado de derecho y

²³ *Naturrecht und Staatwissenschaft*. Según los apuntes de C.G. Homeyer, 1818/19. Ilting, Primer volumen. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973. 339.

²⁴ *ib.* 339

división de poderes. En el camino que lleva hasta allí, los pueblos particulares y sus culturas tienen, desde luego, mucho más significado que en el caso de Kant.»²⁵ En lo que se refiere a la “coincidencia” de lo jurídico y lo cultural hacia la que se apunta, Hegel habla del “principio particular determinado” «que tiene su interpretación y realidad efectiva en su *Constitución* y en toda la *extensión* de su *condición*» (FD § 344). Como algo esencial aparece aquí la formulada prioridad de la Constitución, así como la aplicación del término *condición* (*Zustand*) (cf. §331 -Caracterización del reconocimiento de contenido), que probablemente remite al Estado como “integridad espiritual”, a la fusión de Derecho y cultura en el ordenamiento estatal singular.

Por los motivos mencionados hasta aquí, Hegel no considera que la lucha entre los Estados por el reconocimiento esté *completamente* terminada, si bien admite que con el mundo moderno están dadas las condiciones fundamentales para que se supere esa lucha por el reconocimiento de los Estados. La paz no nace solamente del principio común de legitimidad de los Estados, sino de la esencia particular de su legitimidad republicano-democrática. El problema de erigir una conformación racional inter-nacional depende de la producción de una identidad universal y substancial de las conformaciones de los Estados, y no puede ser resuelto sin lo último.”

Hegel expone el Derecho de gentes como segunda componente del Derecho político externo y como el paso hacia la superación del estado de naturaleza. “El *Derecho político externo* reposa en parte sobre estos tratados positivos, pero, en esa medida, sólo contiene derechos a los que se les escapa la *realidad efectiva* verdadera (§ 547), y en parte en los llamados *derechos de gentes*, cuyo principio universal es el presupuesto *estar reconocido de los Estados*, y que, por ello, restringe de tal modo las acciones de unos contra otros, no sujetas, por lo demás, a ninguna obligación, que la posibilidad de la paz permanece.» (Enc. § 547). También aquí tiene una gran importancia la diferenciación entre reconocimiento abstracto-formal y substancial y de contenido, si se quiere realizar el intento de hacer una interpretación adecuada del bosquejo hegeliano del Derecho político externo. Los procesos de reconocimiento requeridos “*según* la lucha histórico-universal por el reconocimiento” se llevan a cabo particularmente en las “esferas” del Derecho y la moralidad. Se trata siempre en ese proceso de la constitución, nueva cada vez, de la identidad de lo singular y lo universal.

La regulación de las relaciones entre los Estados puede llevarse a cabo por debajo del “umbral de guerra”, excluyendo el conflicto bélico. Se trata de variantes de reconocimiento “no resuelto por la lucha”, pero que tampoco están libre de conflictos. Fukuyama, en cambio, sostiene que, en la era “posthistórica”, la guerra es una forma necesaria del esfuerzo por el reconocimiento. Al final de la historia, el Estado tiene que seguir haciendo la guerra. De lo contrario, lo que surgiría es el “último hombre” que describiera Nietzsche, marcado por el egocentrismo, el adocenamiento, la mollicie y la mediocridad. «Una democracia liberal que pudiera librar cada veinte años una guerra corta y resuelta para defender su independencia estaría, con mucho, más sana y satisfecha que una democracia que viviese en una paz duradera.»²⁶ Es cierto que esta tesis remite a los peligros

²⁵ SIEP, *Das Recht als Ziel der Geschichte*. loc. cit. p.11.

²⁶ F. FUKUYAMA, *Das Ende der Geschichte*. München 1992, 435 (tr. esp. *El fin de la historia y el último hombre* Barcelona, Planeta, 1992)

de la ordenación moderna descritos por Nietzsche y Hegel; sin embargo, sólo en apariencia puede basarse en Hegel, ya que no considera de ningún modo la diferenciación de reconocimiento formal y substancial. A parte de eso, Fukuyama habla en subjuntivo, y él mismo sugiere el desplazamiento de la lucha por el reconocimiento a formas no violentas, "sucedáneos", "guerras metafóricas" en las esferas de la economía, la política, la ciencia, el deporte o el arte. Es posible alcanzar un reconocimiento y un respeto particular por medio de triunfos "simbólicos", a diferencia de la *dignidad del hombre, que no es un bien que se pueda ganar o perder*. En lugar de la "guerra santa", o la "última batalla", podría haber otros modos de competición no bélicos entre los hombres o los Estados: éxito económico, limpieza del medio ambiente, triunfo en las elecciones, carácter social de una comunidad, combate implacable a las enfermedades, premios Nobel, récords mundiales y victorias olímpicas u *oscars* ganados podrían valer como criterios de un reconocimiento *particular*.

Para Hegel, que calificaba la guerra como el estado del mal y de ausencia de Derecho, se trata de formular las condiciones de posibilidad de la paz, de la máxima garantía de paz posible para el universo humano. El resultado de la lucha, a saber, el estar reconocido, se halla ya contenido en el principio del Estado moderno. La lucha por el reconocimiento de los Estados marca "la aparición del comienzo (*Anfang*) de los Estados", no el principio substancial de sus relaciones. El presupuesto estar reconocido en el contenido está para Hegel como *principium* de la conformación de los "últimos Estados", los Estados del "final de la historia", aunque este principio está por formarse todavía histórico-temporalmente en el mundo, "hacia el exterior y hacia el interior".

El problema consiste, entonces, en hasta qué punto ese estar-reconocido substancial, que se da por supuesto, representa, respecto a los Estados, una condición suficiente para la posibilidad de una paz permanente, aunque, según Hegel, no haya ningún pretor superior, ningún "juez supremo" que, en forma de una liga de Estados o de un tribunal superior, pueda garantizar esa paz de modo *definitivo y perpetuo*. Hegel toma una postura doble respecto a las ideas kantianas de la paz perpetua y de una Liga de Estados que funde la paz y la asegure.²⁷ En primer lugar, una Liga semejante supondría la aquiescencia de los Estados, y seguiría reposando, por tanto, en la voluntad soberana de los singulares; estaría sujeta, por lo tanto, al azar. Le faltaría el poder correspondiente contra el Estado, cosa que Kant mismo concede (Liga de los pueblos como un "sucedáneo negativo").²⁸ No es que se rechace semejante liga, sino que se nombran sus límites; la crítica se dirige al epíteto "perpetuo" en el sentido de una garantía última. Igual que la democracia -podría añadirse- incluye en sí la posibilidad extrema de la propia autosupresión, la liga de los pueblos no es inmune a una caída en la guerra. Pero también es cierto que así como en la democracia dominan menos los absurdos -"in democratico imperio minus timenda sunt absurda"-, una liga federal de Estados democrático-liberales ofrece las mejores condiciones para garantizar una paz duradera. Y aunque Hegel «valora con mucho más escepticismo que Kant la posibilidad de una paz de derecho permanente

²⁷ La toma de postura de Hegel sobre el problema de la "liga de Estados" tiene que ser considerada también en el contexto de su visión crítica de la "Santa Alianza".

²⁸ KANT, *Zum ewigen Frieden*. Akad. VIII.

entre los pueblos»,²⁹ y no concibe directamente la idea de una Liga de Naciones, deben señalarse aquí cuatro aspectos en conexión con Hegel: a) Con la idea del reconocimiento substancial y de contenido (presente de modo sólo incipiente en los textos de Hegel), se inaugura implícitamente la posibilidad de una amplia ordenación permanente de paz entre los Estados. No es ésta la idea de una comunidad de Estados fundada de modo meramente jurídico, sino que esa ordenación tiene que obligar a las dimensiones de un tratado, de un reconocimiento formal y substancial del Estado como forma histórico-universal. Se halla aquí contenida implícitamente *la idea de una Liga de Estados*. A diferencia del modelo kantiano, *no* existe la posibilidad de que *cada* Estado pueda ingresar en esta liga; la condición necesaria para una pertenencia es precisamente que se haya consumado el reconocimiento de contenido substancial. Una sucesiva extensión “planetaria” de semejante “liga” es posible, pero Hegel no la trata. b) Conectando con Schiller, Hegel recurre a la metáfora de la “familia” respecto a los Estados europeos. Se sugiere con ello que no se trata de una comunidad fundada de modo meramente contractual (la familia y el principio del amor). Dentro del mismo contexto, se acentúa el principio comunitario universal de la legislación, de las costumbres y de la formación de las naciones europeas, abriéndose a partir de ahí las siguientes *modificaciones del comportamiento en el derecho de gentes*, que Hegel no explicita más que de un modo muy limitado (§ 339 de FD se refiere tanto al comportamiento de los Estados en la guerra como en la paz). c) Al igual que Kant, también Hegel juzga negativamente, de modo indirecto, la idea de un Estado mundial, pues tampoco este “Estado universal” estaría protegido por principio frente a su autocancelación en una dictadura mundial, por ejemplo. d) Como ya hemos señalado, con la discusión del “Derecho político externo” y la posibilidad del reconocimiento substancial de los “últimos Estados históricos”, nos encontramos, dentro de la arquitectónica sistemática de Hegel, en el tránsito a la historia universal como la de un proceso, cuya parte más interior la constituye el progreso en la conciencia de la libertad, el progreso hacia un ordenamiento jurídico como un acontecimiento marcado a la vez por la multiplicidad de lo natural y lo cultural.

En los dos primeros planos presentados hasta ahora (α y β), la paz no puede estar completamente garantizada. Si las voluntades particulares no llegan a un acuerdo, lo que sigue es la decisión en el conflicto o en la guerra. Los Estados singulares, en la medida en que hayan alcanzado el estatuto de estar-reconocidos universalmente, se muestran como particulares respecto a un universal; su reconocimiento último tiene lugar por medio de su pertenencia a una “esfera superior de reconocimiento”; en tanto que Estados particulares, que espíritus de pueblos, son momentos del espíritu universal, del espíritu del mundo.

Desde el punto de vista de la arquitectónica del sistema, hemos alcanzado ahora el nivel α , en el nivel de lo universal. Para el despliegue de la autoconciencia, debe remitirse a § 436 “ α) La autoconciencia universal”; y para el desarrollo de la idea del Estado, a *Enc.*: “) La historia universal”, que trata de la “Realización efectiva del espíritu *universal*”. Nos encontramos, a la vez, en el puente hacia la “razón” (*Enc.* §§ 437 y 522). La comprensión que tiene Hegel de la historia universal sólo se revela en las nociones del espíritu del mundo y los espíritus de los pueblos. Con la noción del espíritu del pue-

²⁹ SIEP, *Das Recht als Ziel der Geschichte*, loc. cit. 1.

blo se abarca las relaciones internas y externas de una comunidad, de un pueblo, desde la constitución política y la situación geográfica y climática, hasta la religión, el arte, la ciencia, las costumbres y las tradiciones. El contenido esencial del espíritu del pueblo que se despliega en el tiempo es la idea de la libertad; en esta medida, tal contenido es la particularización de un universal. “A la conciencia (*Bewußtsein*) moral, universal irrestricta, contenida en cada autoconciencia individual de una totalidad moral, esto es, en cada espíritu del pueblo, la llama Hegel espíritu del mundo.” Señalando el § 340 de FD, H.F. Fulda hace hincapié en que “nosotros, conciencia (*Bewußtsein*) moral, no sólo podemos pensar etnocéntrica y concretamente, sino que también tenemos que, cuando menos, pensar como una conciencia (*Bewußtsein*) que sobrepasa las barreras étnicas.”³⁰ La “substancia” del espíritu del mundo no llega a concebirse en su forma verdadera hasta el pensar moderno cosmopolita, en el cual el hombre se hace consciente de su ser substancial, en el cual el hombre vale porque es hombre. A partir de este punto, el reconocimiento de las peculiaridades étnico-culturales, o bien, de los Estados individuales, queda relativizado y referido a un modelo universal de realización efectiva de la libertad. Los principios de este “Estado de la libertad” los bosqueja Hegel en la FD. En este sentido, en el plan hegeliano cosmopolita-universal tiene lugar un reconocimiento “superior” de los Estados individuales en tanto que manifestaciones particulares de lo universal. Lo último es la idea de la libertad, subyaciendo al mundo moderno el principio de la “libertad de todos”.

Hegel no expone expresamente el espíritu del mundo como “substancia” inalterable del acontecer histórico-temporal, sino que el espíritu del mundo sólo se produce en la marcha de la historia y llega así a su fondo, a sí mismo. Para ilustrarlo a propósito del Estado: el Estado representa la “monstruosa” unificación de la autonomía de lo individual y de la substancialidad universal; el Estado moderno, en tanto que “último Estado”, tiene la monstruosa fortaleza de «hacer que el principio de la subjetividad se culmine hasta el *extremo autónomo de la particularidad personal*, y a la vez, *retrotraerlo a la unidad substancial*, y conservar así a ésta en él mismo» (FD § 260). La historia universal está *in nuce* en el progreso en la conciencia de la libertad. Se concibe casi un “Derecho superior” (“Tribunal universal”) cuyo contenido consiste en la comprensión hegeliana de subjetividad y libertad, en el reconocimiento universal de la dignidad del hombre y sus derechos. Los Estados o los espíritus de los pueblos no pueden pretender ninguna autolegitimación absoluta, no puede alcanzarse ninguna legitimación definitiva sobre la base de tratados o del reconocimiento. El sentido de la noción del espíritu universal consiste también en «relativizar, por su parte, la relatividad de la moralidad étnicamente vinculada.» El pensar especulativo, el “saber puro” en tanto que pensar universalista, el único que está comprometido con el principio de subjetividad y libertad, constituye la última instancia para la valoración crítica de todas las formas históricas, de todas las institucionalizaciones, de todas las configuraciones históricas finitas.

Después del *ius civitatis* y del *ius gentium*, Kant desarrolla, como un tercer nivel, el *ius cosmopoliticum*, el derecho cosmopolita, “en tanto que los hombres y los Estados, estando en lo externo en una relación de influencia mutua, deben ser considerados ciudadanos de un Estado humano universal”. No podemos someter aquí a un examen glo-

bal el rendimiento de las figuras teóricas del Derecho cosmopolita y el Derecho universal, pero habría que destacar una vez más la común intención cosmopolita del pensamiento de Hegel y Kant, su común idea del universalismo, incluido su esfuerzo teórico por fundamentar la posibilidad de la aproximación a un orden mundial caracterizado por la paz. En la consideración hegeliana, le corresponde un peso fundamental al principio de reconocimiento, así como a la distinción entre reconocimiento formal y reconocimiento substancial y de contenido. Como figura de pensamiento, el reconocimiento representa el secreto interno de la teoría del Derecho político externo en tanto que programa filosófico capaz de proporcionar, también hoy, estímulos e instrumental teóricos para la meditación filosófica sobre las relaciones entre los Estados, sobre las ligas de Estados, federaciones, o "nuevos órdenes mundiales".

REFLEXIONES SOBRE LA ABSTRACCION

Antonio Aguiló Fuster

RESUMEN: La capacidad de abstraer es una de las capacidades fundamentales del ser humano. En el artículo se trata de esclarecer algunas de las condiciones que la harían posible y limitarían el ejercicio de dicha capacidad, al tiempo que se trataría de mostrar la necesidad de la abstracción para que pueda darse un mundo y las cosas del mundo. De todo ello se seguirá un punto de vista según el cual se da una relación indisoluble entre lo concreto y lo abstracto.

ABSTRACT: The capacity of abstract is one of the fundamental capacities of the human being. On the article it's about to elucidate some of the conditions that will make possible and will limit the exercise of that capacity, at the same time will treat to show the necessity of the abstraction that will be able a world and the things in the world. All of those will continue the point of view according which can be an indissoluble relation between the abstract and the concrete.

“Lejos de que se abstraigan ciertas cualidades partiendo de las cosas, ha de verse, por el contrario, que la abstracción como modo de ser originario del para-sí es necesaria para que haya en general cosas y un mundo. Lo abstracto es una estructura del mundo necesaria para el surgimiento de lo concreto, y lo concreto no es concreto sino en tanto que va hacia una abstracción, en tanto que se hace anunciar por lo abstracto lo que él es: el para-sí es desvelante abstrayente en su ser”.
(J.P. Sartre; *El Ser y La Nada*; Ediciones Altaya 1993; pag. 223.).

I

Por abstraer suele entenderse la acción de separar por medio de una operación intelectual las cualidades de un objeto para considerarlas aisladamente o para considerar el mismo objeto en su pura esencia o noción, tal y como dice el diccionario.

Por nuestra parte iniciaremos nuestra reflexión sobre la abstracción a partir de un experimento imaginario y clásico en los estudios sobre la misma. Vamos a suponer que nuestro mundo se reduce a la presencia de 27 figuras geométricas tridimensionales: nueve cubos, nueve cilindros y nueve pirámides. Supongamos, además, que las figuras en cuestión se nos dan en tres tamaños: pequeñas; medianas y grandes. Y supongamos,

por último, que las figuras se dan en tres colores: rojo, verde y azul. Pues bien, ¿cómo se llevaría a cabo la abstracción en este mundo reducido?, ¿cuales serían sus límites, y cuales las condiciones que la harían posible?

Cada uno de los objetos geométricos por separado, diremos que se presentan como una unidad indiferenciada donde figura, color y tamaño se dan soldados de tal manera que para nada es apreciable su "personalidad propia"; cada objeto es un todo-uno. Para cada objeto su figura es de color, su color tiene tamaño y su tamaño tiene figura. Pero sucede que al deslizar la mirada de un objeto a otro, éstos entran en cierta relación. Cada uno será por esta relación fondo para el otro. Un objeto se compara por otro, se mide por otro. En su mutua compañía un objeto se convierte en sistema de referencia para otro y al revés, cada objeto mide y es medido por los demás. Y al así entrar en una relación de comparación sucede que las tres mentadas cualidades empiezan a luchar por su independencia mutua. Así, el rojo salta del cubo pequeño al cilindro mediano y de éste a la pirámide grande, el rojo es cúbico y pequeño, pero también piramidal y grande, como cilíndrico y pequeño. Al repetirse, el rojo ya no sólo se da unido a una determinada figura y a un determinado tamaño, sino que se une a otras figuras y tamaños. En el hecho de comparar unos objetos geométricos con otros en el acto de deslizar la mirada de uno a otro, la variabilidad ha entrado en nuestro pequeño mundo experimental y, con ella, la posibilidad de que por repetición una determinada cualidad inicie su andadura hasta su aislamiento de las cosas en las que es. La variabilidad es, en efecto, lo que hace posible el contraste entre unas cualidades y otras, y este contraste es esencial para que puedan dejarse ver. Sucede, además, que el rojo no solamente salta de una figura a otra y de un tamaño a otro, sino que en determinadas ocasiones el rojo se ausenta, mientras que, por repetición, permanecen unas figuras y tamaños que tal vez creíamos indisolublemente soldados al rojo, como si éste fuese propiedad de las mismas o al revés. En la variación de la relación de presencia de unas propiedades para con otras al pasar la mirada de un objeto a otro, finalmente lo que se hace manifiesto es que unas se dan con independencia de las otras, es decir, que se da una sin que necesariamente se de la otra o las otras. Entonces, ya no queda sino apropiarse o apoderarse de aquello que así se manifiesta ligando todas las manifestaciones de una cualidad aislada bajo una denominación común. Aislada o abstraída una cualidad, una a una podremos ir abstrayéndolas todas.

Ahora bien, obsérvese cómo la variación en la manera de presentarse es un elemento esencial para que se manifieste la independencia de una determinada cualidad (una identidad que persiste en la diferencia), de igual manera que, por otra parte, también es esencial que dicha propiedad se ausente en ocasiones, mientras que aquellas a las que solía ir ligada permanecen (una diferencia en la persistencia de una identidad). Lo cual nos lleva a pensar que en los casos extremos en donde jamás se diese la repetición de una cualidad sobre un fondo diferente de cualidades, y aquél en el que una cualidad fuese común a todo, la abstracción toparía con sus límites. En efecto, supongamos que en el mundo experimental con el que trabajamos introducimos una variante y hacemos que todas las figuras sean rojas, ¿podríamos en este caso llegar a aislar el rojo, no de tal figura y tal tamaño, sino de toda figura y tamaño?. Parece que tendremos que responder negativamente a esta cuestión. En tal caso, la figura y el tamaño serían rojos, pero el rojo jamás se daría con independencia ni de la una ni del otro. Pero también, en el caso de que la situación experimental fuese tal que ninguna cualidad se repitiese y que, por lo tanto, ningún objeto del juego experimental fuese igual en ninguna de sus propiedades a ningún otro, entonces ¿cómo sería aquí posible la abstracción?, ¿cómo llegar a darse

cuenta de que tal algo se da con independencia de tales otros?. Es el juego de ausencias y presencias variadas el que nos proporciona el terreno adecuado para la abstracción.

Pero recalquemos la idea del párrafo anterior con el siguiente juego experimental: imaginemos, ahora, que tenemos que enseñarle a alguien qué es el rojo; qué es el amarillo, qué es el verde, qué es un triángulo, un cuadrado, un círculo, grande, pequeño y mediano, y que para ello únicamente disponemos de los siguientes tres objetos: un cuadrado rojo pequeño, un triángulo amarillo mediano y un círculo verde grande. Bien, cada vez que el alumno señala lo que le pido, le doy un caramelo, y cada vez que se equivoca, le hago un gesto de desaprobación. Ahora le pido que me señale un objeto amarillo, el alumno señala el cuadrado rojo y, en consecuencia, le miro con desaprobación. Vuelvo a pedirle que me señale el amarillo, y él vuelve a probar señalando el triángulo, entonces le doy un caramelo. ¿Quiere esto decir que ya ha aprendido lo que es el amarillo? por supuesto que no, para él no hay ninguna diferencia entre el amarillo, la triangularidad y la medianez, y jamás podrá haberla si no se amplía tan reducido mundo experimental. Cuando le pida el triángulo y me lo de, y en consecuencia, le premie, ¿no serán para él "amarillo" y "triángulo" palabras sinónimas que señalan un único objeto y no dos cosas diferenciables de un mismo objeto?, ¿pero cómo podría él diferenciarlas si el criterio con el que decide si lo ha hecho bien o no es idéntico tanto para el amarillo como para el triángulo?. Y si en vez de contar con esas figuras contara con otro juego todas ellas del mismo color ¿cómo podría hacerle entender lo que es el color? Por lo tanto, ni en el caso de que haya algo común a todo, ni en el caso de que nada fuese común, podría llevarse a cabo la abstracción.

Por otra parte, es interesante recalcar, también, que entre las cualidades abstraídas de nuestro mundo experimental no puede decirse que haya ninguna que sea privilegiada con respecto a las otras, sino que en la variación-contraste las unas se constituyen en fondo de las otras según sea el caso. Las cualidades en la variación de su relación se apoyan mutuamente sin que pueda decirse que haya un fondo común a todas ellas. No hay un punto de apoyo primero, es la mutua y variable relación la que lo proporciona.

En nuestro pequeño mundo experimental, por abstracción, han llegado a la presencia-diferenciada: el rojo, el verde y el azul; el grande, el pequeño y el mediano; y, también, el cubo, el cilindro y la pirámide. Pues bien, saliéndonos de nuestro mundo experimental, así tiene que ser como llegan a la presencia diferenciada toda la suerte de entidades que en el llamado mundo real salen a nuestro encuentro, arrancadas literalmente de la naturaleza indeterminada.

II

Vamos, pues, a partir del supuesto de que los objetos, las cosas, los entes (así como sus propiedades y relaciones), llegan a la presencia-diferenciada gracias a la abstracción, gracias a que los aislamos del continuo de la existencia. Bajo este supuesto, lo primero sería el uno-todo indiferenciado, donde, de alguna manera, están presentes los entes, aunque en la indiferencia; soldados los unos a los otros en una primordial comunión.

Por lo dicho anteriormente, y para que la abstracción sea posible, necesitaremos localizar el fundamento de la variabilidad primigenia que haga posible el contraste y la comparación, que haga posible el establecimiento de un sistema de referencias. En nuestro mundo experimental, el contraste se producía en base a la presencia de una pluralidad de

objetos geométricos que formaban un juego de entidades, pero ahora no disponemos de entidades, éstas hay que alcanzarlas al igual que la pluralidad misma. ¿Cómo, dónde o en base a qué se produce la disociación primitiva del uno-todo indiferenciado que hará posible cierto contraste necesario para ejecutar la abstracción individuadora? Esta es ahora la cuestión. Y, en efecto, para que pueda haber abstracción el ser uno-todo debe disociarse, escindirse, separarse de sí. Si el uno-todo no se desprende de sí mismo, entonces permanecerá negado a nuestra mirada. Tiene que haber a la fuerza algún tipo de duplicación en la que unas partes por otras den lugar a la chispa del contraste. Desprendimiento del ser para con el ser, en esto está la clave del inicio del proceso que nos ha de conducir hasta la presencialidad diferenciada de los entes. Sólo si de algún modo el ser baila sobre sí mismo podrá arrancarsele sus diferencias ocultas.

La separación entre el sujeto y el objeto supone una solución tentadora, y, en efecto, tal disociación en el seno del ser parece ser condición necesaria y principio ineludible de la conscienciación. Ahora bien, supuesto un yo ante un no-yo indiferenciado cabe preguntarse ¿qué es lo que podría presentarse al sujeto en la contemplación de un puro indefinido? Sólo parece que pueda responderse que nada se presentaría, o que se presentaría un uno-todo indiferenciado, es decir, ni esto, ni aquello. Aún supuesta una separación entre un yo y un no-yo, ésta no se sostendría por falta de definición. Más bien nos parece que la escisión entre yo y no-yo debe darse junto a la presentación diferenciada de los entes. Dicho de otra manera, que el yo únicamente se formará al tiempo que se forma un mundo. ¿Dónde, pues, se dará el desprendimiento originario del ser para con el ser?.

Por nuestra parte, vamos a suponer que dicho desprendimiento se da originalmente en lo que de forma habitual llamamos el cambio. En el cambio, pensamos, es donde originariamente el ser se desprende de sí mismo (se sale de sí, como diría Aristóteles), único terreno donde la individuación parece poder tener lugar, incluida también la del sujeto.

En el cambio, lo que propiciará el contraste será la escisión entre el ser y lo sido. Ahora bien, este contraste entre ser y sido requerirá que de algún modo lo sido sea retenido en el ser, ya que de otro modo lo sido y lo que *es* jamás se relacionarían, haciendo imposible toda comparación, toda referencia del uno al otro, todo contraste en definitiva. ¿Pero existe algún lugar donde lo sido se de junto al ser? Nosotros pensamos que ese lugar es la memoria. Mas ¿no se nos dirá que la memoria exige un yo que la preceda, una consciencia para la que sería su memoria? Nosotros, en cambio, pensaremos que la relación es, más bien, la inversa: es la consciencia la que necesita la memoria para poder ser.

Suponiendo, pues, que todo esto sea correcto o aceptable, lo que nos queda es que junto al ser, en un momento dado, aparece lo sido, siendo entre ellos el contraste primitivo sobre el que va a ejecutarse la abstracción con la que se arranca a los entes del uno-todo indiferenciado.

Con todo, no es suficiente con el cambio y la retención de lo sido, hace falta, también, que el cambio posea unas características determinadas sin las que ninguna relación podría darse entre lo que *es* y lo que ha sido. En lo que *es* tiene que darse algún tipo de subsistencia de lo sido más allá de lo retenido por la memoria. Es decir, que el cambio no puede ser de la totalidad del uno-todo, así como tampoco puede tratarse de un cambio nulo.

Un cambio nulo sería aquel en el que lo que *es* deja de ser lo que *es* para pasar a ser lo que *es*, es decir, un no cambio. En este caso el uno-todo se repetiría en la sucesión de un tiempo hipotético, siendo siempre lo mismo, y negando, por lo tanto, toda posibili-

dad a un desprendimiento de sí. En tal caso el contraste no sería posible de ningún modo, ya que lo que *es* coincidiría plénamente con lo sido. Así, el ser inmóvil de Parménides proporcionaría una excelente imagen de este caso, donde el ser estaría como puro presente sin escisión alguna y sin posibilidad de determinación.

Por otra parte, si el ser cambiara de tal manera que en cada mutación nada en absoluto coincidiera entre lo sido y lo que *es*, entonces poco importaría el que hubiese memoria, no habría contraste alguno en tanto que lo sido sería por completo ajeno al ser. La memoria, en este caso, sería memoria del ser, mas no de lo sido del ser, pues lo sido se constituye como tal en su relación con el ser; o, lo que es lo mismo, en el contraste resultante de la superposición de ser y sido. Lo sido se atribuye al ser, lo sido es lo sido del ser, con lo que, si lo sido y el ser nada tuviesen en común, únicamente tendríamos ser, por más que tratásemos de unir lo anterior con lo posterior haciendo uso de un hipotético cordón temporal en el que cada momento tendría su lugar (Y por supuesto que también el ser determinado sólo se constituye en relación a lo sido). Si todo cambiase de golpe, entonces siempre estaríamos ante un uno-todo indiferenciado. Así, pues, ni valdrá un cambio de nada ni un cambio de todo para hacer posible el relieve primigenio con el trabajará la abstracción.

Como en nuestro mundo experimental, aquí nos hace falta que entre lo que se compara haya algo común y algo diferente. Así, si entre los objetos geométricos nada hubiese en común, nada podría ser aislado, como tampoco nada podría aislarse en el caso de que todos fuesen iguales. No hacemos sino trasladar nuestras conclusiones de nuestro experimento imaginario al mundo natural.

El cambio tiene que ser un cambio parcial, o mejor, relativamente parcial. El cambio originario tiene que ser de tal manera que una relativa permanencia se superponga sobre una relativa aniquilación. Es decir, que unas cosas permanezcan en relación a otras que desaparecen, y que las que desaparezcan lo hagan siempre en relación a otras que permanecen, dándose lugar al fenómeno del cambio. Según esto, tendrán o encontrarán en su opuesto el fondo sobre el que dejarse ver, sin que, en ningún caso, pueda decirse que entre los dos hay uno que es el privilegiado. La permanencia y la aniquilación se alternan los papeles de figura y fondo.

Ante una situación de este tipo, lo sido, retenido por la memoria, contrastará con el ser, en tanto que algo ha cambiado, pero no todo, y en tanto que algo persiste, aunque no todo. Lo que desaparece contrasta así con lo que queda, mientras que lo que queda permite poner en relación a lo nuevo con lo que ya no *es*, formándose la imagen de una única realidad, aunque, eso sí, con dos polos diferentes: el del ser y el de lo sido. En el cambio, el ser no ha de poder aniquilarse de una vez por todas, sino que tiene que dejar partes de sí mismo en cada sucesión, pues de lo contrario ningún puente nos quedaría para conectar el ser con lo sido.

No se deduzca de lo dicho, empero, que hay algo único que siempre permanece como fondo privilegiado en base al cual sería apreciable toda modificación. No, según nuestra apreciación algo desaparece mientras que algo permanece, mas, acto seguido, lo que había permanecido desaparece a su vez en contraste a otras nuevas cosas que permanecen, sucediendo aquí como con los eslabones de una cadena en la que cada uno penetra al siguiente, pero no al subsiguiente, etc. Del mismo modo, las figuras de la realidad deben penetrarse, manteniendo siempre algo en común con el momento anterior.

Pues bien, dado un cambio en el que no todo lo sido coincide con el ser, dado un cambio en el que ni todo se esfuma ni todo permanece, lo sido entra en contraste con el ser.

El estado de cosas anterior conecta con el posterior, y al no encajar en su totalidad se abre una escisión en el seno del ser. En la memoria el ser se reproduce, se re-presenta, pero en su re-presentarse no coincide plenamente con el ser presente. Ciertos aspectos ya no son, mientras que otros saltan de lo re-presentado a lo presente sin ruptura. Y así como en nuestro mundo experimental veíamos como una cualidad se deslizaba de un objeto a otro hasta que topábamos con uno en el que la cualidad se ausentaba, aquí nos encontramos que son las cosas mismas las que saltan de un estado de cosas a otro al tiempo que otras, a su lado, se han aniquilado. En este proceso, los entes irán mostrando poco a poco su relativa independencia con respecto a todos aquellos que en un momento dado los acompañan, mas no en otra situación, hasta desaparecer ellos mismos, constituyéndose, entonces, en fondo para el mostrarse de otros entes. Luego ya sólo hará falta que aquellas figuras que se asemejan (por su aspecto, por su utilidad, o por cualquier otro elemento que permita un anclaje) sean agrupadas bajo una denominación común que hará posible pescar y repescar lo tan trabajosamente identificado-individualdo, esto es, los entes, sus propiedades y sus relaciones.

III

De lo dicho en I y en II podemos sacar a continuación algunas consecuencias al tiempo que continuamos profundizando en ésta cuestión.

Las sensaciones no se dan aisladas, las sensaciones se dan en tropel formando un flujo sensorial. En consecuencia, lo primero que habrá que revisar será la vieja idea de la asociación de los datos sensoriales como medio para la construcción de imágenes mentales. No negamos la existencia de esos datos sensoriales ni, tan siquiera, su carácter elemental, pero, después de lo dicho, sí hay que negar que esos datos sean lo originario para una mente, siendo, antes bien, algo que sólo va a alcanzarse tras un proceso o procesos mentales. En efecto, en la experiencia real no se nos dan aislados una serie de datos elementales con los que luego se llevan a cabo construcciones, sino que se da un flujo sensorial del que se han de sacar o arrancar tanto las imágenes como los propios datos de los que suele hablar el asociacionismo. En el flujo sensorial, los llamados datos sensoriales ya se dan ligados desde el principio y de lo que se trata es, más bien, de disociar que de asociar.

Veamos esto mismo a partir de una analogía. Supongamos que un texto escrito representa ahora nuestra experiencia. En un texto nos encontramos, en efecto, unidades constituyentes del mismo: letras, sílabas, palabras, etc. Las letras representarían, entonces, a los datos sensoriales elementales de los que habla el asociacionismo. Pues bien, según el empirismo y teorías afines a él, los datos sensoriales son lo originario para la mente, aquello irreductible a partir de lo cual se formaría en la mente una imagen de la realidad, y que en nuestra analogía estarían representados por las letras del texto. Es decir, los datos sensoriales se darían como podrían darse las letras de un texto y se combinarían formando imágenes tal y como se podrían combinar las letras para formar sílabas, palabras y oraciones, guiándonos exclusivamente en todo momento por unas pocas leyes psicológicas de asociación. Pero esto es justamente lo que tratamos de negar aquí. Como ya hemos dicho no negamos la existencia de tales datos elementales de los sentidos, ni negamos que la asociación juegue un papel en nuestro psiquismo, pero si negamos que la mente se enfrenta originariamente a esos datos elementales. Dicho en los términos de

la analogía que estamos utilizando para aclarar esta cuestión, lo que sostenemos es que a lo que nos enfrentamos originariamente en la experiencia es a la página del texto como un todo indiferenciado y no a las letras aisladas, es decir, que nos enfrentamos a paisajes sensoriales y no a datos aislados; solamente después (y, por cierto, tras cierta acumulación de experiencia) llegaremos a reconocer los propios datos constituyentes, o, al menos, algunos de ellos. La experiencia original no es un sucederse de elementos sensoriales, sino el sucederse de paisajes sensoriales en cada uno de los cuales están adheridos los datos de los que se habla. Nuestro psiquismo no sólo asocia sino que también disocia.

Pero sigamos con la analogía del texto. Pensemos ahora, empero, en un texto escrito en árabe: ¿Qué son aquí letras?, ¿Qué son aquí palabras?, ¿Qué signos de puntuación?, ¿Qué oraciones?. No hay aquí elementos constituyentes que sean identificables, el texto se da como un todo. Pues bien, en nuestra relación con el mundo pasaría otro tanto de lo mismo. Originariamente a lo que nos enfrentaríamos sería a un flujo de paisajes sensoriales en los que los diferentes componentes danzarían, dando lugar, justamente, a las disociaciones; tal y como los signos árabes bailarían ante nuestros ojos con el pasar de las páginas en las que están inscritos. En el texto, al ir pasando las páginas, será la relativa variabilidad de las relaciones de un signo con otros signos lo que nos va a dar la clave de su relativa independencia, y, del mismo modo, será en la sucesión y relativa variabilidad de las relaciones de algún o algunos elementos en el seno de los paisajes sensoriales lo que nos permitirá el llegar a los particulares e incluso a los famosos datos sensoriales elementales. En efecto, el sucederse de los paisajes sensoriales (tal y como lo hacen los fotogramas de una película) aporta el dinamismo y la variabilidad sin los que no sería posible ninguna disociación a partir del uno-todo originario e indiferenciado. Es en la variación sucesiva donde se da el contraste necesario para que pueda darse el reconocimiento de la relativa independencia de todo tipo de particulares entre los que se encontrarían, también, determinados sonidos, sabores, olores, etc., es decir, los llamados datos sensoriales elementales, a los que, como se ve, llegaríamos por disociaciones realizadas sobre el uno-todo originario y no de un modo inmediato.

Los particulares (libros, mesas, colores, figuras, etc.) se dan incrustados en paisajes sensoriales y es necesario arrancarlos a la indiferencia gracias al flujo sucesivo y variable de apariciones. En cada uno de los momentos (fotogramas) el particular está soldado al todo del paisaje sensorial; no hay, pues, un momento privilegiado, sino que es la sucesión de paisajes ligados y comparados en nuestro psiquismo lo que nos muestra la relativa independencia de cada particular. El particular será, pues, aquello que se repite, siendo lo mismo, en contextos diferentes y que, en ocasiones, se ausenta incluso de esos contextos; es decir, lo que varía su relación de presencia con respecto a otras presencias.

IV

Ya hemos mostrado como y bajo que condiciones llegarían a la presencia diferenciada los particulares, es decir, en la variabilidad de sus relaciones de presencia dada por el devenir de los estados de cosas.

Ahora bien, ha de observarse que es en el mismo proceso de la particularización donde, precisamente, podemos encontrar el fundamento de los universales, lo que nos ha de llevar a pensar que particulares y universales son los dos polos de un mismo proceder de nuestro psiquismo.

En efecto, en nuestro mundo experimental del apartado I, veíamos como el rojo llegaba a la relativa independencia con respecto a las figuras y tamaños en tanto que saltaba de unos a otros, en tanto que variaba sus relaciones con otras cualidades que en diferentes momentos lo acompañaban, mostrando, pues, que su presencia no iba necesariamente ligada a otras presencias. Pues bien, esto implica que el rojo ha de repetirse en contextos diferentes y que reconozcamos cada una de sus apariciones como una aparición de lo mismo. El rojo de la pirámide pequeña debe ser visto como el mismo (repetición) que se da en el cubo grande, pues sólo así puede el rojo mostrar su relativa independencia. En consecuencia, el rojo no sólo se muestra en este proceso de variabilidad presencial como este rojo de la pirámide pequeña (aunque como algo distinto de la figura y el tamaño), sino también como una particularidad (característica) que se repite en otras figuras y tamaños, es decir, un universal.

En la vieja discusión sobre los universales se sostenía por parte de los críticos que éstos no existían, que lo único existente eran los particulares y que, por lo tanto, eran éstos lo único real a tener en cuenta. Así Berkeley, por poner un ejemplo, en su crítica de las ideas abstractas, sostuvo que en la mente siempre que se piensa en algo se piensa en algo particular concreto como en el caso, por ejemplo, de que pensemos en un perro. En este caso, sea como sea el perro en el que pensemos, tendrá un determinado color, será de una raza determinada y estará en una posición concreta, etc. Y es cierto que de algún modo el señor Berkeley tiene razón. Ahora bien, es cierto que el rojo de nuestro ejemplo es siempre el rojo de una determinada figura, pero es a la vez un rojo que se muestra independiente de cualquier tamaño concreto y de cualquier figura concreta, y que es sólo por eso por lo que lo llegamos a ver como algo distinto de la figura y del tamaño. Luego, las cosas no pueden ser tal y como Berkeley pretendía, no, al menos, en un cierto sentido. Es verdad que el color rojo no va a darse al margen de cualquier figura y tamaño, necesariamente irá ligado a alguna figura y algún tamaño, pero no a una figura y a un tamaño determinados. Como hemos dicho, el rojo se muestra independiente de toda figura y tamaño concretos al deslizarse de unas a otras, y esto nos indica que, así visto, no puede ya tratarse de un particular. Es en la misma variabilidad presencial que nos muestra el ser particular de algo (pues es lo mismo ver que un color es algo independiente de la cosa, que el ver que ese mismo color se da en otra cosa) donde se nos muestra la relación abstracta de algo con respecto a todas sus concreciones. Es decir, que el rojo no sólo nos muestra su independencia relativa con respecto a la figura y al tamaño, sino que, al así hacerlo, nos deja verlo como en una relación abstracta con respecto a la figura y el tamaño, pues pasa a verse como algo independiente de cualquier figura y tamaño concretos, conservando con los mismos una simple relación en abstracto, es decir, sin concretar. Así, pues, el mismo proceso de abstracción conduce en realidad en dos direcciones, por un lado hacia el particular y, por otro, hacia el universal.

Un perro como entidad particular llegará a la presencia diferenciada, según lo ganado hasta aquí, en su variabilidad de relaciones presenciales que se nos mostraría en el devenir o flujo de la experiencia. Pues bien, ¿qué es lo que se nos está mostrando? Lo que se nos muestra es que el perro es independiente de otros cuerpos, ahora se nos muestra junto a estos, luego junto a aquellos, etc. Se nos muestra, además, independiente de una postura concreta, y de un tiempo concreto, y de un lugar concreto etc. Ahora bien, Berkeley nos decía que no podemos imaginar un perro que no estuviese en una postura determinada, en un lugar concreto, etc., pero la experiencia lo que nos enseña es que sí hay una independencia con respecto al lugar, a la postura, etc., pues de lo contrario con-

fundiríamos al perro con la postura, el lugar, etc. El perro tendrá, en efecto, una postura, pero no necesariamente ésta, tendrá junto a él algunos otros cuerpos, pero no necesariamente éstos, etc. El perro no está, por lo tanto, en una relación necesaria con ésta o aquella postura, con éste o aquel lugar, etc. El perro es independiente de toda postura y lugar concretos. Si así no fuese, insistimos, nunca llegaríamos a ver al perro como un particular. Pero, por eso mismo, el perro, siendo el mismo en circunstancias diferentes, apunta ya hacia cierto ser universal. El perro concreto oscila como ente entre unas relaciones concretas con postura y lugar, y una relación abstracta con toda postura y lugar concretos.

Pero, además, como ya hemos dicho, la experiencia no es experiencia de datos aislados, sino la experiencia de un flujo sensorial. El perro es de un color determinado, negro, por ejemplo. Pero el color es, en efecto, otro particular aislado en el flujo sensorial en su variabilidad de relaciones presenciales. Así, a nuestros ojos, el perro es negro y no podemos dejar de verlo negro, pero el negro es independiente del perro, dado que se da aquí, pero también allá, etc., separándose y aislándose de todo otro particular y, por lo tanto, también del perro. Así, en dirección opuesta, no del perro al negro, pero sí del negro al perro, vemos también un desligarse de ambos: animal y color. Y lo mismo se dirá, por supuesto, de su ser mamífero, carnívoro, etc.

El perro es independiente de su postura, del lugar en el que se encuentra, etc. Su color es independiente del perro, también su tamaño, etc. Así, pues, ¿a qué está siendo reducido el perro sino a un conjunto de relaciones abstractas?, y, por cierto, que mientras sea el perro no deja de ser este perro particular.

Por último, resulta que en el flujo sensorial no sólo se nos da este perro, sino también otros perros. No sólo un particular concreto, sino también clases de particulares que comparten sus caracteres esenciales. La caninidad salta así de perro en perro, mostrando a su vez su relativa independencia con respecto a cualquier perro particular, siendo el mismo proceso, pues, aquél que nos conduce a los particulares que aquél que nos lleva hacia los universales. Particulares y universales se nos muestran, entonces, como las dos caras de una misma moneda, como dos polos de una misma reflexión ejecutada sobre el flujo original de la experiencia.

La abstracción, en consecuencia, como capacidad de separar o aislar se nos presenta, en conclusión, como esencial a todo el proceso de originación de nuestro familiar mundo de los entes y sus relaciones, pero también en el de aprehensión y formación de las nociones universales con las que lo pensamos; en sus límites encontraremos, por lo tanto, uno de los límites de nuestra realidad.

V

En conclusión, hemos podido ver que hay unos momentos fundamentales en los que se ejecuta la abstracción, y que no son otros que la variación, la retención, la comparación, la repetición, y el contraste. Hemos visto, además, que la abstracción tendría su límite tanto en el caso de que se diese una identidad absoluta, como en aquel en el que lo que se diera fuese una diferencia también absoluta. Y, por último, que de esta misma operación, a la que aquí llamamos abstracción, surgen para nosotros tanto los entes diferenciados como los denominados universales. La abstracción es, pues, una de las operaciones fundamentales de nuestro psiquismo, y podemos decir, por lo tanto, que es en buena medida en su función por lo que en general hay cosas y un mundo.

“Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser trasportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento. Como genio de la arquitectura el hombre se eleva muy por encima de la abeja: ésta construye con la cera que recoge de la naturaleza; aquél, con la materia bastante más delicada de los conceptos que, desde el principio, tiene que fabricar por sí mismo.”

(F. Nietzsche; *Sobre Verdad y Mentira*; Ed. Tecnos 1990; pag. 27.).

LAS DIMENSIONES DE LA MORAL EN ARANGUREN: LA MORAL COMO ESTRUCTURA, LA MORAL COMO CONTENIDO Y LA MORAL COMO ACTITUD

Joan Carles Rincon i Verdera

RESUMEN: Aranguren, en el plano de la moral personal, establece tres dimensiones de la misma, distinguibles teóricamente, pero no separables en la práctica. En la primera dimensión, en la *moral como estructura*, el hombre es constitutivamente moral porque la moral emerge desde sus propias estructuras antropológicas sobre las que se levantarán los distintos contenidos morales. Lo moral es esencial e inherente al hombre porque los actos humanos, los actos inteligentes, racionales y libres, independientemente de que se practique el bien o el mal, son siempre estructuralmente morales. En definitiva, el hombre es constitutivamente moral porque ha de hacer, necesariamente, su vida. En la segunda dimensión, en la *moral como contenido*, queda patente que no basta con que el hombre haga por sí mismo su vida, y con ella y por encima de ella, el carácter, *êthos* o personalidad moral, sino que, además, es preciso que la realice conforme a una idea de hombre, conforme a una norma moral, en función de una escala de valores que nos permita precisar cómo debe ser nuestra realidad moral. La vida se debe hacer conforme a un determinado proyecto fundamental y con arreglo a unas normas de razón. Esta nueva dimensión de la moral debe construirse a partir de la moral como estructura, sin la cual no tiene razón de ser. Por último, y en tercer lugar, encontramos la *moral como actitud*, en la que se distingue claramente entre la *actitud ética* como esfuerzo activo del hombre por ser justo, por implantar la justicia y la *actitud religiosa* como entrega creyente, confiada y amorosa a la gracia de Dios. Ambas actitudes, la ética y la religiosa, no deben separarse, sino que se ha de buscar el justo, aunque problemático, equilibrio y complemento. El catolicismo, en Aranguren, es la síntesis superadora de la tesis *justicia* y de la antítesis *gracia*.

ABSTRACT: Aranguren, establishes three dimensions in the level of personal morals, which can be distinguished only in theory, but not separable in practice. In the first dimension, in *morals as a structure*, man is moral by nature because morals emerge from his own anthropological structures on which different moral contents are constructed. Morals are essential and inherent to man, because human, intelligent, rational, and free actions are always structurally moral regardless of good or bad behavior. To sum up, man is moral by nature because he has to develop his own life. In the second dimension, in *morals as a content*, it's clear that it is not enough for man to act out his own life, and along with and above it, character, *êthos*, or moral personality. It is also necessary that he perform according to a concise idea of man, with reference to a moral rule and in accordance to a scale of values that permits us to define how our moral reality should be. Life should be lived according to a concise fundamental project and rules of reasoning. This new dimension of morals must be constructed on morals as a structure, without which it wouldn't have any meaning. Finally and in third place, we find *morals as an attitude*, in which we can clearly discern between ethical attitude as an active effort of man to be just, to implant justice, and religious attitude as faithful, trusting and loving devotion to God's grace. Both attitude, ethical and religious, must not be separated but the just, though problematic, equilibrium and complement must be sought. Catholicism in Aranguren, is the surpassing synthesis of justice as thesis and grace as anti-thesis.

1. MORAL COMO ESTRUCTURA

Siguiendo las ideas antropológicas de Zubiri,¹ Aranguren entiende que “*La realidad moral es constitutivamente humana; no se trata de un “ideal”, sino de una necesidad, de una forzosidad, exigida por la propia naturaleza, por las propias estructuras psico-biológicas. Ver surgir la moral desde éstas equivaldrá a ver surgir el hombre desde el animal.*”² El hombre es constitutivamente moral porque su dimensión moral emerge desde sus propias estructuras antropológicas (en Aranguren estaríamos hablando de una antropología personal religiosa, es decir, trascendente, estrechamente ligada a una teología cristiana, liberal y heterodoxa, abierta al Ser supremo.), de su psicología,³ sobre la que se levantarán los distintos contenidos morales. Lo moral es esencial e inherente al hombre. Su vida es siempre, muy por encima de la honestidad o la in honestidad, moral, y ello es así porque los actos humanos, los actos pertenecientes al *genus moris*, en contraposición a los que pertenecen al *genus naturae*, es decir, los actos inteligentes, racionales y libres, independientemente de que se practique el bien o el mal, independientemente de que se haga eficiente o deficientemente la vida, son siempre morales como estructura. El animal, a diferencia del hombre, tiene sus respuestas determinadas; en función de los estímulos y de sus propias capacidades. El animal está ajustado al medio, no necesita justificar sus acciones, ya que se da una perfecta adecuación de éste a la realidad envolvente, un perfecto ajuste entre el estímulo y la respuesta provocada por éste. El hombre, por el contrario, y como consecuencia de la exigencia de sus estructuras psicosomático-biológicas, no tiene determinadas de antemano sus respuestas, aunque, en cierto modo, sí compartía parcialmente esta peculiaridad, es decir, esté condicionado. El hombre, en contraposición al animal, no está ajustado al medio, sino que se encuentra en suspenso ante los estímulos, “libre-de-ellos”. Es precisamente a este fenómeno, a este no ajustamiento al medio, a lo que Aranguren llama *primera dimensión de la libertad*.

El hombre para poder llevar a cabo su propio ajuste a la realidad precisa indefectiblemente de la inteligencia. La inteligencia, la razón, la imaginación, en definitiva, la capacidad para entender y conocer, para discernir y poder escoger, es el arma con que la naturaleza ha dotado al hombre para poder responder a los estímulos que le ofrece la realidad. Ahora bien, la inteligencia y la realidad son inespecíficas. Ello implica que el hombre, antes de actuar, debe considerar, en todo momento y en cada situación, la realidad. El hombre, todo hombre, debe realizar su perfección, realizar la perfección de su vida en la situación o modo de vida en que ha sido puesto y en el que él mismo, con sus acciones, se ha ido poniendo. Este considerar la situación implica entrar en el ámbito de la irrealidad. Si el animal (predeterminado) se mueve directamente desde el estímulo a la respuesta (realidad-realidad), sin entrar en el campo de la irrealidad, el hombre (inde-

¹ Ver la obra de ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, en la que se recogen gran parte de los cursos impartidos por éste en la década de los años 40 y 50, donde Aranguren conocerá las ideas antropológicas zubirianas.

² *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, pp. 47.

³ La ética, sin embargo, no puede reducirse a psicología. La psicología puede y debe colaborar con la Ética mediante el descubrimiento empírico de los fines concretos, de los *finis operantis* que el hombre persigue en su vida. Todos los fenómenos morales han de ser estudiados psicológicamente, convirtiéndose, así, la psicología en una estrecha colaboradora de la moral teórica y en eficaz auxiliar de la moral práctica.

terminado), en virtud de su inteligencia y su voluntad, lo hace indirectamente, previa consideración (realidad-irrealidad-realidad), por medio de la posibilidad y de la libertad. Esto sucede así gracias a la propia “[...] estructura inconclusa de las tendencias o “referencias” que abren así, existivamente, el ámbito de las “preferencias”.”⁴ El hombre posee posibilidad de y libertad para preferir. Es a esta posibilidad y libertad de preferencia a lo que Aranguren llama *segunda dimensión de la libertad*. Todos vivimos como si fuésemos libres y, actuar como si fuéramos libres, significa que el hombre debe hacer su vida. Lo importante es la intensidad de quererla hacer, independientemente de que pueda haber algún tipo de condicionamiento que trunque o modifique nuestras intenciones. Apuntadas estas dos dimensiones de la libertad, y la importancia que Aranguren les da, es lógico entender las duras críticas que nuestro autor vierte sobre las teorías conductistas del aprendizaje, especialmente hacia Skinner, en particular a la hora de explicar cuál es la naturaleza de los actos humanos, en cuanto morales, ya que dichas teorías reducen éstos y toda la moral a un mero aprendizaje, domesticación o entrenamiento a través de reforzadores.

Hemos visto que el hombre tiene libertad para preferir, ahora bien, ¿qué es lo que le induce a preferir? “*La bondad misma de la realidad. En tanto en cuanto el hombre prefiere la realidad buena, queda justificado.*”⁵ En esta dimensión de la moral, cualquier acto que se encamine a conseguir la satisfacción del sujeto que lo realiza, sea bueno o malo en consideración moral, queda ajustado a la realidad. A esta justificación, a esta primera dimensión de la moral, Aranguren la llama *primer nivel de la justificación*, donde el hombre es siempre estructuralmente moral y, por ello, no podemos hablar de amoralidad o inmoralidad, de honestidad o inhonestidad, de justicia o injusticia. Así pues, al hombre el ajustamiento no le viene dado, sino que tiene que hacérselo él mismo. El hombre es siempre moral como estructura en tanto que precisa justificar sus actos, uno por uno y, consecuentemente, la totalidad de su vida entera, en cada una de sus partes. Sobre sus estructuras biológicas lleva montado su estructura moral. Este justificar no es otra cosa que ajustar mi realidad presente a mi realidad futura. La justificación se hace siempre en función del futuro. La justificación se convierte en la estructura interna del acto humano. Hasta tal punto es importante este aspecto, que Aranguren entiende que “[...] en vez de decir que las acciones humanas tienen justificación debe decirse que tienen que tenerla; que necesitan tenerla para ser verdaderamente humanas; que han de ser realizadas por algo, con vistas a algo.”⁶

2. MORAL COMO CONTENIDO

Junto al primer nivel de la justificación, es decir, que todos y cada uno de los actos del hombre se ajusten a la realidad, sean coherentes con ella, existe un segundo sentido de la palabra justificación, un segundo nivel de la justificación, que el acto se ajuste, no sólo a la situación y a la realidad buena, sino a la norma ética, a la conciencia

⁴ *Ética*, op. cit., pp. 47 y 48.

⁵ *Ibidem*, pp. 49.

moral: "[...] Precisamente porque al hombre no le es dado por naturaleza el ajustamiento a la realidad, sino que tiene que hacerlo por sí mismo, cobra sentido demandarle que lo haga, no arbitrariamente o subjetivamente, sino conforme a determinadas normas, conforme a determinados sistemas de preferencias."⁷ No basta, nos dice Aranguren, con que hagamos por nosotros mismos nuestra vida, y con ella y por encima de ella, nuestro carácter, *êthos* o personalidad moral, sino que, además, es preciso que la hagamos conforme a una idea del hombre, conforme a una norma moral, en función de una escala de valores que nos permita precisar cómo debe ser nuestra realidad moral. Dicho en otras palabras, nuestra vida la debemos hacer conforme a un determinado proyecto fundamental y con arreglo a unas normas de razón. Esto último es lo que Aranguren llama, siguiendo a Zubiri, *moral como contenido*. Las estructuras antropológicas estudiadas teóricamente deben ser llenadas de contenidos morales para que no se queden en mero formalismo (para Aranguren, toda ética que se quede en el plano meramente formal y teórico, sin abrirse a los contenidos morales, es del todo insuficiente). Esta nueva dimensión de la moral, la moral como contenido debe construirse a partir de la moral como estructura, sin la cual no tiene razón de ser.

Así pues, el hombre debe hacer su vida y debe hacerla de acuerdo a unos contenidos morales. Ahora bien, ¿de dónde proceden estos contenidos morales? Para Aranguren, en su obra *Ética*, esta fuente de procedencia es la religión: 1) los contenidos morales son inseparables de la religión y deben sustentarse en Dios; y, además, 2) deben justificarse metafísicamente. Sólo así el hombre no se perderá en el error y se alejará de la impotencia moral. Por otra parte, en "La Ética de Ortega",⁸ Aranguren nos dice que "*Existen filósofos cristianos para los cuales la ética, en cuanto pura ciencia, no puede ser sino formal y debe limitarse a describir unas estructuras. Claro está que hay, además de estas estructuras, lo que debemos hacer, el contenido que las llene. Pero este contenido ya no pertenece a la ética, es decir, a la filosofía, sino a la religión. Es la religión quien nos revela lo que debemos hacer.*" En *Ética* y en "La Ética de Ortega", Aranguren daba a entender que la religión era la fuente más importante de los contenidos morales, sin dar cabida, o apenas, a otras fuentes materiales. Sin embargo, es preciso aclarar que la postura de Aranguren ha evolucionado respecto a dos aspectos estrechamente ligados con el tema de los contenidos morales: 1) la relación que la ética mantiene con la metafísica y con la religión; y 2) la fuente de la materia moral, de los contenidos morales. Veamos estos aspectos brevemente:

1) Respecto a la metafísica entiende que se da una crisis basada en su propia problemática y transformación de aquélla en un sistema de preguntas, en lugar de ser un sistema de respuestas. Pero esta crisis es paralela a la crisis que sufre la ética; crisis de las éticas normativas⁹ y la existencia de toda una pluralidad de morales que coexisten en la

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, pp. 50.

⁸ "La Ética de Ortega" en *Obras*, Madrid, Plenitud, 1965, pp. 827.

⁹ En nuestros días, nos dirá el profesor Aranguren, se da una mayor tendencia hacia los niveles teórico, lógico, metodológico y lingüístico que no al normativo-prescriptivo y ello, básicamente por razones: 1) científicas, para convertir la ética en una ciencia rigurosa, es decir, puramente teórica, descriptiva, y que consista en la formulación, verificación y sistematización de juicios de hechos. Todo lo opuesto a la ética normativa

sociedad. Todo ello hace que la relación de la ética con la metafísica se quede en un plano meramente orientativo.¹⁰ La metafísica formula preguntas, es de hecho, un sistema de razonables preguntas,¹¹ las preguntas más importantes para el hombre, las trascendentales. La religión es la que, de una manera mejor o peor, debe responder dichas preguntas. Pero, en la actualidad, en un tiempo en el que el ateísmo existencialista ha hecho desaparecer a Dios, las cosas se tornan problemáticas, casi insostenibles. Si en *Ética* hacía ver que la metafísica en sí daba justificación o validez a su concepción ética, ahora, en función de la crisis de la metafísica y de la ética, en particular de las normativas, la metafísica se queda, debe quedarse en un plano meramente orientativo. Por lo que se refiere a la relación de la ética con la religión, nos dice Aranguren, que ésta ha sido cambiante. En el principio de cada cultura, la ética, en tanto que moral vivida, estaba incluida en su correspondiente religión, y era ésta la que dictaba lo que se debía hacer (ética teónoma). Después, especialmente dentro de nuestra cultura y ya en la Modernidad, la ética se irá independizando de la religión (Kant es un claro ejemplo), mucho antes como ética que como moral. ¿Cuál es la relación real hoy? Ya no podemos decir que toda ética proceda de una religión, ni siquiera que permanezca abierta a la religión, pero “[...] sí que sigue procediendo de una escatología, si no ultramundana, sí intramundana, o de una cosmovisión o concepción del mundo y, consiguientemente, que continúa abierta a lo que [...] podemos llamar creencia, a un talante él mismo abierto [...] a la “utopía”, a la fiducia o confianza existencial transida de esperanza, la gran intuición luterana.”¹² La ética, nos dice Aranguren, ya no procede de una religión, ni siquiera se abre a ella, sin embargo, sí se abre a la religiosidad, a las creencias en plural. En definitiva, podemos decir que, para Aranguren, la ética debería abrirse a la religión (o a la religiosidad), no como un imperativo, más bien como una sugerencia, ya que las respuestas últimas están en la fe, ésta y no otra dará respuestas a las preguntas trascendentales que rodean al hombre.¹³

2) En cuanto a la fuente de los contenidos de la moral,¹⁴ Aranguren nos dirá que la asimetría, la tensión, la contradicción y la insatisfacción humana son para él, la única

que se sustenta sobre juicios de valores, evaluaciones y estimaciones que surgirán de la metafísica (en crisis-revisión), de la religión, de la visión del mundo, de la cultura (en la acepción de la antropología cultural); y 2) *crisis de la moral prescriptiva*, que nos conduce a reflexionar si es posible hablar o no de la posibilidad de una filosofía moral normativa. El acento e interés de la filosofía moral, se desplaza de las cuestiones generales y abstractas a las cuestiones particulares y concretas (guerra, problemas raciales, libertad, igualdad, etc.), es decir, se dejan de lado los principios, para trabajar con los datos de la realidad circundante. Para poder salir de la crisis de la ética normativa, Aranguren entiende en *Propuestas morales*, Madrid, Tecnos, 1983, pp. 29, que la solución está en conservar su carácter prescriptivo, pero puramente formal. La ética, como disciplina normativa, ha de consistir, no en dictarnos lo que debemos hacer, sino, todo lo contrario, ayudarnos a hacer nuestras vidas, en base a la orientación prescriptiva del código bajo el que vivimos, de las distintas formas de existencia y de los principios o criterios que forman la base del sistema moral.

¹⁰ “Epílogo” en BONETE PERALES, E., *La ética entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 345.

¹¹ *La crisis del catolicismo*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 150.

¹² “Epílogo” en BONETE PERALES, E., *La ética entre la religión y la política*, op. cit., pp. 345 y 346.

¹³ *La comunicación humana*, Madrid, Guadarrama, 1965, pp. 82 y 83.

¹⁴ En nuestro tiempo, en nuestra sociedad moderna y tecnológica se da una crisis generalizada, una desmoralización en todos los ámbitos de la vida, y es precisamente en este contexto en el que hay que encuadrar la propia crisis de la moral, tanto de la ética como disciplina normativa, como de la moral vivida y los distin-

fuerza inagotable de la moral: "Si se secase, ésta se convertiría en un artefacto mental inútil, tecnológicamente eliminado por una sociedad de perfecta "ingeniería social". Pero quienes pensamos así, creo que, a este respecto, podemos estar tranquilos: no parece que se lleve camino de eliminar del mundo las dimensiones, los inconformismos, las "contestaciones". Es verdad que los políticos pretenden siempre hacernos creer que sí. Probablemente por eso me sé destinado a estar "irreverentemente" en la oposición de éste y, salvando las distancias, de todos los regímenes establecidos."¹⁵ Dando un paso más hacia adelante nos dirá que los contenidos de la moral surgen de la cultura,¹⁶ pero en su acepción antropológico-cultural, es decir, de los modos de vida de la cultura propia, de los patrones que rigen el comportamiento y, muy especialmente, de la moral implicada en su religión, en definitiva, de la experiencia de la vida en el desarrollo histórico de las culturas, sobre todo, de las abiertas. Hay que concluir, por lo tanto, que la pluralidad de códigos morales en los distintos grupos socioculturales es el resultado inmediato de la moral como contenido. Nuestra sociedad contemporánea, nuestra sociedad tecnológica, tiene por característica básica un pluralismo simultáneo de códigos. Todo ello nos conduce a la reflexión final de que la cultura (siempre en sentido antropológico) se convierte en el límite, en el horizonte colectivo de la moral como contenido. El grupo en cuestión no puede ver más allá de dicho límite.

Ya sabemos de dónde provienen los contenidos materiales de la moral. Por otra parte, nuestra personalidad moral la vamos forjando a partir de nuestro *talante*, de nuestra primera naturaleza, por medio de los actos y la repetición de éstos, que se convertirán en hábitos y con ellos, haciendo cosas y contando con la realidad, iremos forjando nuestra segunda naturaleza, el *êthos*.¹⁷ Todo hombre construye su vida en función de un proyecto vital acorde con su vocación, con la finalidad de conseguir el bien moral, es decir, la felicidad. El hombre no es un objeto, ni un animal más puesto en la naturaleza, sino que es, fundamentalmente, historia cambiante, que se caracteriza por su capacidad de trascender la naturaleza y construirse un mundo civilizatorio. Esto es así por dos razones fundamentales:¹⁸ 1) por su plasticidad infinita y 2) porque no tiene un ser hecho, sino

tos códigos morales. La crisis de la moral emana de la situación de crisis por la que atraviesan las distintas fuentes tradicionales de los contenidos de la moral: las religiones, las ideologías, las concepciones del mundo, la conciencia moral o la metafísica. Es precisamente por ello que hoy en día los filósofos morales, y en particular él, centran su atención en las morales reales vividas en la sociedad, en aquellas cuestiones eminentemente prácticas, dejando a un lado la moral pensada, la ética filosófica y sistemática. Al entrar en crisis dichas fuentes ya no son útiles para el sostenimiento de la moral. La propia conciencia moral ha sido sometida a tan fuertes críticas, por lo que respecta a su formación u origen, desde la psicología, la sociología o el psicoanálisis, que es muy difícil que pueda servir para ser el fundamento de la moral.

¹⁵ *Entre España y América*, Barcelona, Península, 1974, pp. 115 a 118.

¹⁶ Ver *Propuestas morales*, op. cit., pp. 77 a 80.

¹⁷ A este respecto, Aranguren, a través de "La Ética de Ortega", op. cit., pp. 790 y 791, critica las tesis ontológico-existencialistas (Sartre), ya que el *êthos* se conquista en la vida, a través de ella. Sin embargo, la esencia ontológica, nuestro *talante*, nos es dado, no lo hacemos nosotros: "El caso del existencialismo (Sartre) es aún más extremado. Aquí es la antropología o, si se quiere, la metafísica del hombre, lo que se pone en el lugar de la vieja ontología [...] Y repárese en que la tesis central del existencialismo, la de que la existencia precede a la esencia, y ésta se forja a través de aquélla, es verdadera en el plano ético, pero se convierte en falsa cuando se transporta al plano ontológico: mi esencia ética, lo que yo llamo *êthos*, lo conquisto en la vida, a través de ella; pero mi esencia ontológica me ha sido dada, no la forjo yo."

¹⁸ *Entre España y América*, op. cit., pp. 119 a 123.

que ha de hacérselo él mismo, actuando. La vida humana es una tarea vocacional por cumplir. Estamos hablando de vocación ética, no de vocación religiosa. La vocación ética no es predestinación, sino quehacer y quehacerse en las cosas, en contacto con la realidad, con los hombres y con la sociedad. La vocación ética presenta, según Aranguren, cuatro características: 1) Nunca se configura de antemano. Siempre está *en situación*, es decir, en la vida concreta de cada cual; 2) Siempre plantea problemas, de partida el problema intelectual de la adecuada determinación de nuestro proyecto fundamental, que no depende sólo de nuestra *buena intención* o nuestra *buena voluntad*, sino también de ese particular saber preguntar y escuchar que es la prudencia; 3) La tarea ética no consiste sólo en proyectar correctamente, sino en realizar cumplidamente el proyecto; y 4) El quehacer ético no se perfecciona en el hacer mismo, sino en el ser. Su meta es el llegar a ser, el hacerse a sí mismo. Ahora bien, para Aranguren sólo es posible hacerse a sí mismo a través del hacer cosas. Precisamente por ello, todas las profesiones tienen o pueden tener sentido ético, cumpliéndolas adecuadamente nos perfeccionamos. La vocación interna o personal pasa necesariamente por la vocación externa o social. Cuidar sólo de mi propia perfección sería fariseísmo o esteticismo moral. Es en la entrega a un quehacer, siempre social, como puede el hombre alcanzar su perfección. Sin embargo, aunque vocación ética y vocación religiosa sean conceptos diferentes, la vocación ética también debe abrirse a la vocación religiosa, pues es su complemento ideal. Se trata, por lo tanto, de la apertura de la ética a la religión.

Esta tarea o vocación de nuestra vida consiste básicamente en dos cosas:¹⁹ 1) *Ocupación*, ejecución o quehacer, es decir, hacer cosas y hacerlas con y en la realidad, materialmente, por medio de la libertad y la inteligencia;²⁰ y 2) *Preocupación* o invención, o sea, hacer cosas, pero hacerlas pensando, decidiendo y proyectando lo que queremos ser, inventando creativamente, eligiendo y prefiriendo entre las posibles irrealidades que se nos presentan y que nunca son un regalo, sino un quehacer laborioso y activo. Como consecuencia de las estructuras inconclusas del hombre, la realidad o situación en la que se encuentra no es nunca infinita o estable, no se puede prolongar indefinidamente y, por ello, no puede permanecer siempre en ella, sino que se ve forzado a salir de ella para poder entrar en otra nueva. Para poder salir de dicha situación, el hombre inventa nuevas situaciones, por medio de los proyectos. Este proyecto no surge sólo del proyectante, sino que es instado por la realidad y elaborado sobre ella.²¹ El paso de una situación a otra, es decir, de una realidad (estímulo) a otra realidad (respuesta), no es directa, como sucedía en los animales, completamente ajustados a su medio, completamente determinados por el estímulo, sino que se hace necesariamente, como ya hemos visto, a través de la irrealidad, del proyecto-inventación de una nueva situación. Como no podemos permanecer mucho tiempo en la irrealidad saldremos de ella para volver a

¹⁹ *Religiositat intel.lectual*, Barcelona, Edicions 62, 1966, pp. 105.

²⁰ Ocupación laboriosa, pero también ocupación felicitaria, es decir, existir y descansar de existir. Así pues, trabajo, pero también descansar de trabajar, donde tendrán cabida la diversión, la evasión, el juego, el ocio, etc. Tiempo de diversión para tomar fuerzas con las que volver a reiniciar el tiempo de trabajo. Nos estamos refiriendo a elementos claves de la Educación Social en Aranguren.

²¹ *Ética*, op. cit., pp. 150 y 151.

entrar en la realidad, por medio de la preferencia, de la decisión o respuesta. Y todo ello se lleva a cabo apoyándonos en las cosas, contando con ellas y recurriendo a ellas, tendiendo a la realidad.²² Si anteriormente dije que la vida era una tarea que consistía en ocupación y preocupación, ahora puedo añadir que dicha tarea moral ha de consistir en ser auténtico, en ser fiel y coherente con el proyecto fundamental, con nuestra vocación personal con la que vamos a hacer nuestra vida.²³ Éste es el camino de la perfección de nuestras vidas: llevar a cabo objetivamente la tarea que hemos ido proyectando.

Todo proyecto, que siempre implicará intencionalidad, con vistas a un fin, y que lo será dentro de una situación concreta y para ella,²⁴ se irá articulando por medio de su realización, concretándose en medios y fines.²⁵ La diferenciación entre fines y medios es relativa y, en ocasiones, difícil discernir entre unos y otros. Para Aranguren, ambos, medios y fines, son posibilidades. Un proyecto, de partida, no es casi nada, sólo irá cobrando cuerpo a medida que se vaya desarrollando a lo largo del proceso, venciendo todas las posibles dificultades que vaya encontrando en su camino. Mientras vivimos no sabemos todavía qué sentido va a cobrar lo que hacemos, entre otras cosas, porque el sentido no depende sólo de nosotros, sino del impacto de nuestros actos sobre la realidad social y de la reacción de esta realidad social, de la acogida o falta de acogida que encuentren nuestras acciones, de una porción de factores que, todavía, nos son incógnitos. En el punto de partida no somos nada o casi nada. Lo que llegaremos a ser no nos preexiste, sino que se va conformando por medio de nuestros actos y de nuestros hábitos, a lo largo de la vida. Los actos no pueden ser considerados de manera aislada porque la vida no se puede entender como una sucesión atomizada de operaciones. Y ello es así en tanto que lo que yo haga en un momento determinado estará en función de lo que haya hecho con anterioridad. Todos los actos anteriores, y con ellos los hábitos, condicionan de alguna manera, aunque no determinan, los actos posteriores ya que cierran o abren posibilidades futuras de actuación. Además, existe la posibilidad muy probable de que tomemos un cierto patrón de existencia con el que seamos consecuentes y al que amoldemos nuestra manera de ser y obrar, obteniendo un estilo unitario de proceder, aunque ello no excluya, en ningún momento, la posibilidad de llevar a cabo actos u operaciones que se salgan del modelo tomado y se erijan en decisivos. Estos actos y estos hábitos son decididos, elegidos y determinados por nosotros mismos: sólo nosotros somos los responsables de nuestros actos, de nuestros hábitos y de nuestra personalidad moral.²⁶

Cuando los proyectos se concretan en las posibilidades y éstas son llevadas a cabo después de haber elegido, significa que nos las apropiamos, que nos las vamos incorporando a nuestro bagaje, a nuestro carácter o personalidad moral, en definitiva, a nuestro *ethos*. La moral entera no es otra cosa que apropiación de posibilidades, por modo difícilmente cambiabile, aunque no inamovible.²⁷ De esta manera iremos forjando nuestra

²² Ibidem, pp. 151.

²³ *Religiositat...*, op. cit., pp. 109.

²⁴ "La Ética de Ortega", op. cit., pp. 812.

²⁵ Ver también SINGER, P., "Los fines y los medios" en *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 1991, pp. 226 a 248.

²⁶ HELDEBRAND, D., *Ética*, Madrid, Encuentro, 1983.

²⁷ *Ética*, op. cit., pp. 152.

figura moral,"[...] a través de la búsqueda incesante, el tanteo de posibilidades, la alteración de los proyectos; a través de la inseguridad y la exposición al error moral."²⁸ En el plano real de nuestras vidas, no queda más remedio que trazar nuestro propio camino de perfección. Perfección que se va haciendo con las cosas, a partir de nuestra situación concreta, con la realidad entera, no en solitario, sino con los demás hombres, en sociedad, porque al hacer nuestra vida (bien o mal) nos hacemos copartícipes y corresponsables de las vidas de los demás. Por la misma regla, el resto de las personas que nos rodean son corresponsables de nuestra vida en la medida que "[...] formamos con ellos una unidad [y] estamos insertos en una solidaridad ética."²⁹

Sabemos que en el plano meramente formal, según Aranguren, toda la realidad es buena y que precisamente en ella se basa nuestra capacidad de preferir. A pesar de ello y dado que no es posible la apropiación de toda la realidad, es preciso siempre preferir y elegir entre las distintas posibilidades que están a nuestro alcance como bienes apropiables que son, en función de unos contenidos morales y con vistas a un objetivo final. Todo esto es cierto, sin embargo, no todo se puede elegir. Hay una única posibilidad frente a la que no tenemos libertad: la *felicidad*. Y no tenemos libertad en tanto que esta posibilidad la tenemos siempre apropiada, incorporada a nuestro *êthos*. La felicidad, en cuanto tal, está siempre puesta en nosotros. El hombre y su estructura es constitutivamente *felicitante*, es decir, el hombre está obligatoriamente ligado a la felicidad por inclinación natural. Nuestro proyecto fundamental, nuestra vocación, el quehacer de nuestra personalidad moral lo encaminamos hacia el logro de nuestra perfección y ésta no es otra que la felicidad: felicidad y perfección son las dos caras de una misma moneda.³⁰

¿En qué consiste la felicidad? ¿Cuál es nuestra perfección? Aranguren para definirlo recurre a una doble distinción, la felicidad intramundana y la felicidad ultramundana.³¹

1) *Intramundana* (felicitas): Se trata de nuestra perfección, es decir, de la perfección moral y de la creación del *êthos* personal, que, como ya se ha visto, se irá realizando a través de la propia vida y con las cosas. Nuestra perfección moral consistirá en la invención creativa para poder salir airosos de las distintas situaciones en las que nos encontramos, para buscar otras nuevas y así continuamente, porque nuestra perfección es una tarea continua y abierta que no se acaba hasta la hora de la muerte. Por ello la perfección moral del hombre es siempre una tarea problemática. La moralidad, nos dirá Aranguren, "[...] no es nunca un "estado", y mucho menos un estado inadmisibles, sino un proceso sometido, todo a lo largo de la vida, a tensiones, conflictos, desgarramientos y contradicciones."³² Los bienes materiales de la vida son finitos, limitados. Lo que la vida nos ofrece nos deja en el descontento, insatisfechos, incluso en el caso de que todo nos vaya saliendo más o menos bien. Por ello es preciso recurrir al segundo tipo de felicidad.³³

²⁸ Ibidem, pp. 159.

²⁹ Ibidem, pp. 129.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, pp. 171 a 175.

³² *La juventud europea y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral, 1961, pp. 159.

³³ "La Ética de Ortega", op. cit., pp. 825.

2) *Ultramundana* (beatitudo): La felicidad es tan problemática que, ésta, de una manera completa, plena y absoluta no es posible para el hombre, no es realizable intramundaneamente hablando, por lo que es necesario trascender las propias posibilidades humanas. En Aranguren, esta limitación intramundana (muerte como culminación del tiempo recibido para llevar a cabo el proyecto de nuestra vida), no es un punto y final, sino que se abre a la trascendencia, a la verdadera felicidad, a la felicidad ultramundana, la *beatitudo* o *contemplatio* de Dios.

Aranguren, por lo tanto, relaciona nuestra propia perfección con la consecución del Bien Supremo, Dios. Sólo Dios como bien universal y no como bien particular, es decir, como *infinitud llena* es capaz de conseguir la felicidad. Sin embargo, la visión y el disfrute/goce de Dios no se pueden alcanzar ni por medio de la filosofía ni tampoco en esta vida. Es preciso creer, tener fe, se trata de una gracia divina: “*Si se piensa que alguna vez o en alguna parte se establecerá la felicidad, esto equivale a plantear en lenguaje secularizado el problema del “reino de Dios” [...] Nosotros, los cristianos, [tenemos la esperanza] en una felicidad de trascendencia [ya que] creemos que la existencia tiene sentido. El nombre propio que damos a ese sentido es el de “Providencia”. [Ésta] revela un orden oculto y problemático en el mundo y des-velará un orden manifiesto e indefectible en el Paraíso. Pero el Paraíso no es exigible; [...] la felicidad perfecta, la bienaventuranza, la coincidencia final de la vida proyectada y la vida real (Ortega), [...] la perfección personal y su respuesta, la consecución del bien supremo, constituyen una gracia. La moral se abre una vez más a la religión. Los dos sentidos de la palabra “felicidad” se funden en uno solo.*”³⁴ Pero pese a que la fe es una gracia, el hombre no puede quedarse quieto, sino que debe buscar, quehacer su propia felicidad, como una actividad constante y problemática que no tiene más límites que la muerte. Aquí entra en juego el papel de la ética. La ética no puede conducir al hombre hasta la felicidad, hasta la contemplación de Dios, sin embargo, sí que puede dejarlo preparado, predispuesto para el acceso a un nuevo reino en el que la felicidad le será dada.³⁵ Sólo de esta manera puede cumplirse la coincidencia entre la vida proyectada y la vida final,³⁶ es decir, llegar a ser aquél que tenemos que ser, realizar nuestra misión o proyecto fundamental, en definitiva, lograr “*el perfil de [nuestra] existencia feliz.*”³⁷

Estrechamente unido a la perfección y a la felicidad, encontramos un nuevo concepto, el del deber. Los deberes son bienes-apropiables, pero que se viven por el hombre como apropiandos³⁸ y que, en definitiva, son los que mejor y con más posibilidades de éxito nos conducirán a la felicidad. A la felicidad se está ligado, mientras que a los deberes se está obligado (como estamos ligados de forma natural a la felicidad, también estamos obligados de forma natural a los deberes). El hombre está obligado (en tanto que realidad debitoria) a cumplir con los deberes: “*Al hombre se le pueden imponer deberes*

³⁴ *Ética*, op. cit., pp. 174 y 175.

³⁵ *Ibidem*, pp. 168 y 169.

³⁶ *Ibidem*, pp. 173.

³⁷ *Religiositat...*, op. cit., pp. 140 y 141.

³⁸ *Ética*, op. cit., pp. 154.

justamente porque él es ya una realidad debitoria."³⁹ Los deberes penden de la felicidad, es decir, además de estar subordinados al ser, también lo están a la felicidad.⁴⁰ Y este hecho es fundamental ya que: "*El deber no puede fundar la moral porque se halla subordinado [...] al ser; pero, por otra parte, se halla subordinado también [...] a la felicidad [...]. Para Kant la "ética de la felicidad" no es aceptable, en primer lugar, porque la felicidad, en cuanto estado que se desea y busca, le es al hombre completamente natural [...] por lo cual no puede constituir un deber, sino [...] precisamente lo contrario del deber, es decir, la "inclinación"; que pertenece al orden del ser [...]. El estrechamiento que con la reducción de la moral al puro deber sufre la ética es bien visible: lo que se hace por inclinación, por amor, quedaría fuera de ella, y no digamos lo que, como la aspiración a la felicidad, se hace por amor a sí mismo.*"⁴¹

A lo largo de este punto hemos visto la importancia que para la moral tienen los contenidos morales. Hemos visto también que el hombre a través de ellos y en función de su proyecto vocacional va construyendo su unitaria personalidad moral, persiguiendo la perfección y con ella la felicidad entendida como contemplación y disfrute de Dios. Hemos visto cuál era el papel de una ética abierta a la religión. También hemos dejado patente la importancia que tienen los deberes para alcanzar plenamente la felicidad, haciendo ver que el hombre, además de una realidad *felicitante*, es un realidad *debetoria*. Por último, quiero hacer ver que, como nos dice Aranguren, el contenido de la moral puede, en épocas de inseguridad y transición, tornarse cuestionable, lo cual nos abre el camino hacia la tercera dimensión de la moral, la *moral como actitud*. La actitud ética, la actitud en el hombre verdaderamente moral, es lo único que nada ni nadie puede arrebatarse.⁴²

3. MORAL COMO ACTITUD

Aranguren, en "Moral y Religión",⁴³ nos dice textualmente: "*[...] vamos ahora a intentar ver las relaciones entre la moral (natural) y la religión (positiva), entendidas ambas como comportamientos que proceden de sus correspondientes actitudes: la actitud ética y la actitud religiosa.*" Esta breve introducción nos deja ver claramente que el estudio de esta tercera dimensión de la moral la enfoca Aranguren desde el estudio de unos comportamientos propios, derivados de unas actitudes características. Se trata, por lo tanto, de un estudio más práctico que teórico, un estudio realizado más desde el ámbito de la moral que desde el de la ética. En el decurso de la investigación se analizarán las actitudes morales y religiosas de distintos autores, a partir de los cuales Aranguren demostrará la necesidad de que la ética se abra a la religión, por la insuficiencia de las

³⁹ *Ética*, op. cit., pp. 154.

⁴⁰ Aranguren de ninguna manera participa de la ética del deber kantiano, en tanto que en éste el orden del ser y el orden del deber (realidad/deber) están separados. Para Aranguren no pueden estarlo, sino que, al igual que la ética ha de estar subordinada a la metafísica, el deber lo ha de estar al ser. Aranguren nos dirá que la ley moral determina el concepto de bien, a la vez que lo hace posible, pero nunca al revés.

⁴¹ *Ética*, op. cit., pp. 154 y 155.

⁴² *Propuestas Morales*, op. cit., pp. 113.

⁴³ En *Ética*, op. cit., pp. 103 a 107.

posturas presentadas por dichos autores. Lo primero que nos sugiere Aranguren es la necesidad de delimitar claramente la actitud ética frente a otras actitudes, en particular frente a la religiosa, ya que son actitudes distintas “[...] que pueden, en verdad, destruirse la una a la otra, pero que pueden también dárse unidas cuando la religión -religiones morales- demandan un comportamiento honesto y la actitud ética, por su parte, reconoce la insuficiencia de una moral separada y “laica” [...] y se abre a la religión.”⁴⁴ Estas actitudes pueden darse por separado o, incluso, llegar a destruirse mutuamente. La propuesta de Aranguren es clara: ambas actitudes no deben separarse, debe haber un equilibrio entre ambas y, consecuentemente, una apertura de la ética a la religión, en particular, a la religión católica: “Estas dos actitudes, cuando se separan, se oponen [...] se dan situaciones desordenadas [...] en las cuales pugnan entre sí una y otra actitud. Pero toda existencia bien compuesta y templada tiene que ser, al par, religiosa y moral. El esfuerzo ético, rectamente cumplido, se abre necesariamente a la religiosidad, termina por desembocar en ella [...] Y, por su parte, la actitud religiosa eficaz fructifica en acción moral, en buenas obras.”⁴⁵

Pasemos a ver cómo las define Aranguren, entendiéndolas, en cierta forma, como dos movimientos de sentido contrario.⁴⁶ 1) La *actitud ética* la entiende como el esfuerzo activo del hombre por ser justo, por implantar la justicia. Se monta sobre un movimiento de demanda y exigencia sobre sí mismo, apoyado en un sentimiento de libertad y suficiencia. El movimiento moral es de acercamiento activo, de ascensión, de autoelevación del hombre hacia Dios. La actitud moral lo es siempre de exigencia y de autoexigencia, de sed de justicia social y moral, de búsqueda e inquietud, de inconformismo y crítica del código moral vigente y de propuesta de un orden moral mejor; 2) La *actitud religiosa* la entiende como la entrega creyente, confiada y amorosa a la gracia de Dios. Es un movimiento o sentimiento de entrega y rendimiento de sí mismo, apoyado en una realidad suprema, sintiéndose menesteroso de Dios, no autosuficiente. Por parte del hombre se da un acercamiento pasivo a Dios, a la par que Dios desciende hasta el alma del hombre para morar en ella y santificarla. Veamos, una vez clarificados los dos conceptos actitudinales, los casos que Aranguren nos presenta en la problemática relación entre la ética y la religión:⁴⁷ 1) la actitud religiosa separada de la actitud moral; 2) la actitud ética (eticista); y 3) la reducción al absurdo de la actitud ética separada de la religión y la necesaria apertura de la moral a la religión.

3.1. La actitud religiosa separada de la actitud moral

Aranguren se centra en la actitud de Lutero que es la principal actitud religiosa que se separa de la moral, encerrándose en sí misma y rechazando de pleno el valor de la moral frente a Dios.⁴⁸ Toda la teología luterana⁴⁹ y, en consecuencia, su concepción reli-

⁴⁴ Ibidem, pp. 104.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, pp. 104 y 105.

⁴⁸ Ibidem, pp. 105 a 107.

⁴⁹ La suya, nos dice Aranguren, es una teología despojada casi por completo de racionalidad, aunque no

giosa separada de la moral, surge de su propio talante religioso angustiado y desesperado, talante que estará en función de la situación histórica de crisis, es decir, de la ruptura, fallo y fracaso de la tradición religiosa: "*Talante y situación son, pues, los generadores de esta teología; y es tan estrecha la relación [...entre talante-situación/teología] que ésta apenas es sino la proyección inmediata, sin "distancia", de aquéllos.*"⁵⁰ Para el luteranismo la moral tiene plena validez, pero siempre separada de la religión, carente de cualquier valor trascendente. Su utilidad se circunscribe única y exclusivamente al mundo terrenal y su orden. Podemos afirmar rotundamente que la concepción auténticamente luterana, es la única que, situándose en una actitud cerradamente religiosa, rechaza la moral, en cuanto a su valor ante Dios. Con Lutero nace, por lo tanto, la separación entre la religión y la moral. Las obras del hombre, su actitud ético-moral sólo puede servir hacia los hombres, nunca hacia Dios, con lo cual se cierra a la posibilidad ética. Se niega absolutamente el valor religioso de la moral, y, con ello, Lutero hace que el sentido de la Ley no sea otra cosa que poner de relieve nuestro infinito estado de permanente pecaminosidad. La moral es muy importante, ahora bien, circunscrito única y exclusivamente al orden terreno. Lo que es absurdo es querer hacer valer la moral ante Dios. El cumplimiento de la Ley es fundamental, sin embargo, no como justicia ante Dios, lo cual es imposible, sino como justicia ante los hombres. El hombre no puede ni debe empezar a hacer su vida personal conforme a la moral. Intentarlo es, precisamente, su máximo pecado y error, su perdición y condena. Para Lutero sólo es válida la actitud religiosa (menesterosa, insuficiente, descendente) que nos justifica ante Dios. La otra actitud, la actitud ética (autoexigente, activa, autosuficiente, ascendente) no es válida, no tiene sentido. Lutero rompe por completo el valor del esfuerzo del perfeccionamiento ético. La moral, su uso civil, la pasión por la justicia es correcta, pero siempre para el mundo (intramundamente), aislada, separada, totalmente independiente y alejada de la religión, sin valor ante Dios. Para Aranguren esta separación religión-ética, circunscrita exclusivamente al ámbito de la actitud religiosa es insuficiente por rechazar de lleno el valor de las obras del hombre para con Dios, negando, por lo tanto, la dimensión ética. Veamos a continuación unas actitudes opuestas a la luterana, la de Calvino y con él y a partir de él, el deísmo y el ateísmo ético, cerradas exclusivamente en el aspecto ético, sin abrirse a lo religioso.

3.2. La actitud ética (eticista)

La actitud ético-eticista es aquella⁵¹ que no admite, de ninguna manera, otra instancia superior a ella, porque se basta a sí misma, es autosuficiente para proceder rectamente. Puede presentar dos formas: 1) la que admite la religión pero siempre subordinada

llega nunca a un extremo irracionalista, ya que, de lo contrario, "[...] le habría conducido inexorablemente a la disolución dogmática de la religión." *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, pp. 39.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 35 y 38. Además de su propio talante y de su situación histórica hay que contar con las influencias que recibió del occamismo, por medio de Gabriel Biel, cuyas ideas ético-religiosas hacen que Lutero tenga una concepción de Dios como de alguien irracional y dictador. El comportamiento del hombre para su salvación, importa poco, ya que depende absolutamente de Dios. Se da una marcada tendencia a resaltar la obediencia a Dios, muy por encima del sentimiento moral y su racionalidad.

⁵¹ *Ética*, op. cit., pp. 108 a 121.

nada a la moral, formando una parte de ella y como un imperativo o deber moral, respecto de Dios o de los dioses; y 2) la que rechaza la actitud religiosa en nombre de la moral.

En la primera forma, en la que Calvino es el máximo representante, se admite la religión, aunque claramente subordinada a la moral, constituyendo una parte de ella y como un deber moral respecto de Dios o de los dioses (eticismo religioso). Se trata del desconocimiento de la esencia de lo religioso y sus misterios, desconocimiento que no le permitirá ver la insuficiencia del hombre y su naturaleza incompleta, la necesidad en que se halla de ser salvado, porque él está sumido en la imposibilidad de salvarse por sí solo, aunque, evidentemente, precise y tenga que cooperar a esta su salvación recibida como gracia de la redención. Con Calvino se introduce la supremacía de la ética sobre la religión (teísmo o acentuación extrema de la actitud ética), una de las características de la época moderna. Si Lutero introducía la religión por encima de la moral, Calvino introducirá la primacía de la moral sobre la religión. El calvinismo se ha centrado en la actitud ética, activa, que se exige sin descanso a sí mismo, que es autosuficiente, y en cierto modo ascendente. Si bien es cierto que, aunque en un principio no se da una religión separada de la moral, a medida que el proceso avanza y que la contradicción luterana llega a su punto más elevado, la moral acabará por ocupar definitivamente el lugar de la religión, es decir, se producirá la secularización del calvinismo que desembocará en el eticismo y el ateísmo, respectivamente: *"Calvino pretende ser en sí mismo un requerimiento moral viviente, y su herejía está traspasada de eticidad, de moralismo [...] Los calvinistas, forzando el ingrediente ético, inician el proceso moderno de reducción de la religión a simple moralidad."*⁵²

Lutero y Calvino parten de situaciones espirituales diferentes, como diferentes fueron sus talentos y formas de concebir la realidad. En contraposición a Lutero, Calvino presenta: 1) una simple, pero férrea lógica, con clarísimas tendencias hacia un racionalismo de carácter utilitarista y; 2) la necesidad de satisfacer el sentimiento de seguridad terrena y de salvación espiritual. Lo uno y lo otro serán recibidos como imperativos divinos, que verán su mejor forma de realización y concreción en el activismo y la laboriosidad terrena. Al igual que en Lutero, en Calvino se produce una tensión entre la razón y la fe; pero esta tensión no es tan radical como la que se daba en aquél. A la falta de racionalismo luterano (aunque no caiga en un irracionalismo extremo), hay que enfrentar el racionalismo calvinista, racionalismo que le llevará a hacer del Protestantismo un verdadero sistema, un sistema de elegidos que tengan perfectamente garantizada, por sus frutos terrenales, por sus acciones laboriosas, la salvación eterna: *"La religiosidad calvinista no es, pues, "irracional" a guisa luterana, pero continúa siendo "patética"; más patética, tenebrosa y tétrica que ninguna otra. La extraña combinación de "lógica", "sobriedad", "fanatismo" y "terror", es específicamente calvinista. Y, no obstante [...] Calvino se esfuerza en hacernos ver que su "prudente" doctrina preserva de la desesperación. La explicación es obvia. Se siente "elegido" y habla a "elegidos", a gentes seguras de su salvación. Que se acongojen, pues, "los otros". Él y los suyos no tienen por qué."*⁵³

⁵² *Catolicismo día tras día*, Barcelona, Noguer, 1955, pp. 103.

⁵³ *Catolicismo y Protestantismo...*, op. cit., pp. 103.

Si en Lutero hay que hablar de *justificación*, en Calvino, según Aranguren, hay que hacerlo de *predestinación*. Por encima de todo y antes que nada (merecimiento, ausencia de tal merecimiento, buenas o malas obras, salvación o condenación), hay que hablar, sigue diciéndonos el profesor Aranguren, de *destinación* y de la *seguridad* que proporciona al hombre el hecho de saberse uno de los elegidos. Lutero estaba justificado por la propia fe, Calvino, además de la certeza de la justificación, añade la certeza de la predestinación. Si eres un elegido, hagas lo que hagas, pase lo que pase, estás salvado, porque la gracia, una vez que se ha recibido, ya no se puede perder. Por lo tanto, en el calvinismo, la justificación y la predestinación, es decir, la seguridad de sentirse un elegido y con elló salvado, son una misma cosa. Así pues, los calvinistas se mueven sobre una doble alternativa: 1) si no se es un elegido, una vida de terror; y 2) si se es un elegido, un “[...] *racionalismo espiritual mil veces más pernicioso que el peor de los racionalismos*.”⁵⁴ Las obras en el calvinismo, en contra del luteranismo, son muy importantes, ya que van unidas a la fe, sin embargo éstas son enteramente atribuidas a Dios, quien elige y actúa en el elegido. En la realidad teórica, Calvino niega, al igual que Lutero, el valor de las obras, sin embargo, la realidad práctica nos hace ver claramente que la justificación calvina no se lleva a cabo de manera rigurosa a través de la fe sola: “*Antes que fe-confianza debe hablarse aquí de fe-obediencia [...] sometimiento absoluto, incondicionado, a la voluntad de Dios*.”⁵⁵ El activismo es básico a la vivencia calvinista de la fe. La moral calvinista es una moral de las obras, de las acciones, entendidas éstas, no como valederas para justificarse ante Dios, pero sí como frutos inequívocos de que se está justificado y de que se es elegido por Dios. Los calvinistas entienden que la salvación llega mediante el correcto desempeño de la profesión, el cumplimiento del deber y, también, mediante los bienes acumulados, los frutos obtenidos y la prosperidad material alcanzada: el *ethos* moderno del trabajo, la actividad, la eficacia y el éxito se han desarrollado gracias al calvinismo. Así pues, la renovación moral es introducida por la heterodoxia protestante (particularmente el calvinismo) que sustituirá: 1) la contemplación por la acción; 2) la mendicidad por la laboriosidad; 3) la quietud por el dinamismo; 4) los trabajos por el trabajo; 5) la pobreza como virtud, por la riqueza como señal de predestinación; y 6) la confianza en la Providencia, por la conversión de cada cual, a través de la previsión, en su propia providencia.⁵⁶

Hemos visto la primera forma de la actitud eticista, personificada en Calvino, veamos ahora la segunda forma, la del rechazo de la religión: eticismo irreligioso y ateo.⁵⁷ En la segunda forma nos encontramos con dos posturas: 1) la moral autónoma frente a la religión y la autonomía de ésta respecto a la moral; y 2) el deísmo y el ateísmo éticos. La nota predominante de las cuatro posturas que definen la primera de las dos formas apuntadas (mutua autonomía moral-religión: Kierkegaard, Hartmann, Nohl, gran parte de la *Ética de los Valores*), así como la del resto de las analizadas hasta ahora (Lutero, Calvino), es que todas entienden que el hombre precisa justificarse ante Dios. Ahora

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 106.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 104 y 105.

⁵⁶ *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 113.

⁵⁷ *Catolicismo y Protestantismo...*, op. cit., pp. 114 a 121.

bien, en la segunda forma (deísmo-atéismo) y con la modernidad esta justificación ante Dios se va a poner en entredicho. En la ética inmanente, en la ética autónoma, cada hombre es su propio juez. El hombre deberá justificarse, sí, pero en el plano moral y ante él mismo, ante su conciencia y no ante Dios. Se observa, por lo tanto, un tránsito desde la justificación del hombre ante Dios a la justificación del hombre ante sí mismo. Sin embargo, de esta justificación del hombre ante sí mismo, se pasará a la justificación de Dios ante el hombre (Dios debe justificar su bondad), y de aquí a la negación de Dios. En Aranguren las dos posiciones expuestas hasta ahora (separación de la ética de la religión y separación de la religión de la ética), son insuficientes. ¿Cómo resuelve Aranguren esta insuficiencia? Para ello debemos introducirnos en el siguiente punto.

3.3. Apertura de la moral a la religión

La solución⁵⁸ que propone Aranguren para superar la insuficiencia de las posturas estudiadas es clara, el hombre, la moral y la ética, necesitan abrirse obligatoriamente a la religión: "*Creo que cada cual tiene derecho -cuando no deber- a acotar el área de su investigación. Yo lo he acotado no sólo hacia atrás, más también hacia adelante, hacia la abertura de la ética a la religión.*"⁵⁹ En el "Prólogo" de su *Ética* es todavía mucho más tajante y claro respecto a su pensamiento filosófico y a su postura de católico creyente, por ello y, aunque él mismo haya dicho en más de una ocasión que en ciertos aspectos de su *Ética*, así como de su obra *Catolicismo día tras día*, se siente hoy separado o alejado,⁶⁰ creo importante transcribir textualmente las siguientes líneas: "*Aunque, lo repito, éste es un libro de filosofía y nada más que de filosofía, a su manera continúa la línea de otros libros anteriores, porque no puedo evitar que sea del mismo autor. De un autor que, por católico, quiere rendir en todas sus obras un testimonio religioso eficaz, sin caer en apologéticas a troche y moche. De un autor que, pese a su modesta valía, se ha propuesto mostrar con hechos que se puede -y se debe- conocer el pensamiento moderno y apreciarlo en lo mucho que tiene de positivo; que se puede -y se debe- poseer una sensibilidad filosófica (y no filosófica) actual; que se puede -y se debe- pensar que la filosofía es una tarea constitutivamente inacabada; que se puede y se debe ser todo esto y, a la vez, ser católico [...] Todas mis obras son, y si Dios quiere seguirán siendo, acción católica.*"⁶¹

Las actitudes del hombre, religiosa y ética, no tienen por qué oponerse, sino que conviene (en Aranguren es un imperativo ético-religioso) que se complementen (la actitud religiosa no destruye, no elimina la dimensión ética). Además, en la vida humana hay una serie de situaciones experienciales que posibilitan esta apertura de la ética a la religión y que sólo se explican en ella. Se hace necesario abrir la ética, existencialmente hablando, a lo religioso: el eticismo sin religión y la religiosidad sin moral, son insuficientes. Partiendo del catolicismo (en la época en la que escribe *Ética*, Aranguren se autodefinía como católico, con el pasar de los años fue evolucionando, hasta preferir

⁵⁸ *Ética*, op. cit., pp. 122 a 127.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 10.

⁶⁰ *Conversaciones con Aranguren*, Madrid, Paulinas, 1976, pp. 267 a 274.

⁶¹ *Ética*, op. cit., pp. 10 y 11.

definirse como cristiano heterodox), Aranguren no acepta de ninguna manera la separación y el encierro de lo religioso. La religión, si se cumple plenamente, es esencialmente moral, o sea, afirmación de lo religioso y lo moral, sin que ninguna de las dos facetas pueda sofocar a la otra: no es suficiente la justificación por la fe, como tampoco lo es la justificación por las obras, por la moral. El catolicismo es la síntesis entre la tesis (justicia como primacía de la moral sobre la gracia divina, justo lo contrario que Lutero) y la antítesis (religión como gracia recibida pasivamente). El catolicismo es la religión de la gracia divina y de la justicia humana como soporte de la perfección moral.

La única postura que se levanta coherente es la católica, entendiendo que la religión y la moral deben ser distinguibles, pero, en ningún caso, separables; es decir, la actitud religiosa y la actitud ética son, por separado y desde esta perspectiva, antitéticas, sin embargo, su síntesis, el catolicismo, representa, en Aranguren, la solución al problema. La ética, nos dice Aranguren, y así lo hemos visto en el desarrollo de este apartado, ha llegado a cerrarse completamente sobre sí misma, ha llegado a negar el mismo contenido religioso. Pero esto cae por su propio peso. La actitud religiosa no destruye la dimensión ética, sino que existe una total complementación. Así pues, para Aranguren, la ética, en sus tres dimensiones, debe abrirse a la religión: 1) Como estructura porque a la constitución estructuralmente moral del hombre corresponde estructuralmente una religión. Cada hombre buscará la religión que más se acomode a su talante;⁶² 2) Las estructuras morales del hombre deben ser llenadas de contenidos morales que se deben abrir a la religión, sustentarse en Dios y justificarse metafísicamente;⁶³ y 3) La vida humana es conjunción equilibrada de actitud religiosa y actitud ética. Ambas por separado son insuficientes.⁶⁴

No quiero acabar este artículo sin formular e intentar contestar dos preguntas: 1) ¿para Aranguren, sin Dios, sin religión, puede haber moral, puede haber ética?; y 2) Aranguren nos dice que su obra *Ética* y, por lo tanto, su concepción ética, no toma como punto de partida la religión, sino que ésta es un punto de llegada.⁶⁵ ¿Es esto cierto?:

1) Para contestar la primera cuestión es preciso situarnos antes-durante y después de su obra *Ética*. Antes y durante su *Ética*, Aranguren pone como condición, casi como imperativo, la necesaria apertura de los contenidos morales y de toda la ética a la religión, en particular, la católica: Dios y la Revelación como sustento de la moral y la ética.⁶⁶ Esta postura radical se va suavizando y flexibilizando después de su *Ética*. Ahora, la religión, la religión católica, sigue siendo importante, sin embargo, ya no es condición necesaria que los contenidos morales y la ética se abran a ella.⁶⁷ Es recomendable e, indudablemente, una moral y una ética enriquecidas con contenidos abiertos a

⁶² Ibidem, pp. 103.

⁶³ Ibidem, pp. 186 a 190.

⁶⁴ Ibidem, pp. 122 a 127.

⁶⁵ Ibidem, pp. 10 y 255.

⁶⁶ Ibidem, pp. 129 y 130.

⁶⁷ Al menos no vuelve a enfocar el tema, en ninguna de sus siguientes obras, desde esta perspectiva y sí, por el contrario, manifiesta una postura más abierta a enriquecer los contenidos de la moral con fuentes distintas de las religiosas. Ver, entre otras, *El marxismo como moral*, Madrid, Alianza, 1968; *Lo que sabemos de moral*, Madrid, Gregorio del Toro, 1967; o *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973.

la religión son mucho más positivas que aquellas otras que permanecen cerradas a ella. En "Programa para una ética rigurosamente filosófica",⁶⁸ Aranguren exponía los elementos necesarios para la confección de una ética entendida como ciencia rigurosamente filosófica, es decir, puramente formal. Dos años antes criticaba las éticas formales kantianas y existencialistas, por considerarlas insuficientes, al no abrirse a la religión. Ahora nos dirá que la ética formal y la ética no formal pueden darse simultáneamente, una no cierra el camino a la otra. En cuanto a la moral sucede otro tanto igual y el ejemplo más claro es su obra *El marxismo como moral*, donde, de alguna manera, repiensa, en clave heterodoxa, el marxismo, al igual que antes lo había hecho con el catolicismo. Su conclusión es clara: el marxismo, le guste o no a Marx, es una nueva moral. Así pues, acabaremos concluyendo que para Aranguren sí que pueden existir la moral y la ética de espaldas a la religión, aunque él siempre las prefirió abiertas a ella.

2) Respecto a la segunda pregunta, personalmente creo que no es cierta la afirmación de que la religión sea un punto de llegada, porque, aunque, ciertamente, monta toda su ética a partir de las estructuras antropológicas y psicológicas del hombre, es decir, a partir del Principio antropológico o psicológico, no menos cierto es que toda su teoría está repleta de su talante y actitud religiosa, un talante y una actitud, no lo olvidemos, que cuando escribe *Ética*, estaba inmerso en el catolicismo. Basta para ello ver todas las obras anteriores a *Ética* que, aunque escritas como autocrítica y, sobre todo, de crítica al catolicismo oficial, es un etapa de testimonio católico, de acción católica. Podemos decir, con palabras suyas, que su situación contextual era católica. Creo, por lo tanto, que la religión católica en Aranguren es un punto de partida, simultáneo, sí, al antropológico, sin embargo, no lo es de llegada porque toda su ética está abierta a Dios, de principio a fin.

Llegados a este punto podemos concluir diciendo que para Aranguren su preocupación fundamental es la moral vivida por el hombre. Una moral que debe diferenciarse, pero no separarse, de la ética. El objeto de esta ética es el *êthos*, el carácter o personalidad moral. Este carácter lo va forjando el hombre al hilo de su situación, obrando en las cosas y con los hombres, con el objetivo de cumplir su proyecto vocacional que le conducirá a la felicidad (mundana-ultramundana). El hombre es estructuralmente moral porque necesariamente ha de hacer su vida (moral como estructura). Sin embargo, esta vida no se puede llevar a cabo al azar, sino que debe fundamentarse en unos contenidos morales abiertos a la religión (moral como contenido). En la realización de nuestro *êthos* es fundamental la actitud que adoptemos ante la vida y ante los otros. Para Aranguren esta actitud debe ser una equilibrada conjunción de religión y eticidad (moral como actitud, eminentemente crítica).

⁶⁸ Escrita en el año 1960, es decir, tan sólo dos años después de *Ética*. "Programa para una ética rigurosamente filosófica" en *Estudios jurídico-sociales en homenaje al profesor Luis Legaz Lacambra*, Santiago de Compostela, Publicaciones de la Universidad, 1960, pp. 551 a 555.

MAJNÚN, EL UNICORNIO

Lourdes Rensoli Laliga

a Mario Palou

RESUMEN: El tema del unicornio aparece reiteradamente en las más diversas culturas con una fuerte carga simbólica. En la *Historia de Layla y Majnún*, del persa Nizâmi, se recoge el ascenso hacia la contemplación mística a partir del amor a un ser humano. En el presente trabajo se analiza este proceso en el cual se pone de manifiesto la gnosis islámica y se compara la transformación de Majnún en "unicornio" con símbolos y figuras similares en otras culturas.

ABSTRACT: The subject of the unicorn shows repeatedly in different cultures with strong symbolical meaning. In the *Story of Layla and Majnun* of the Persian poet Nizâmi, is described the ascending process to the mystical contemplation starting from the love to a human being. In our article is analyzed this process, where the Islamic gnosis becomes evident. The Majnun's transformation in "unicorn" is compared with similar figures in other cultures.

Hace varias décadas, C.G. Jung mostró la polisemia del mito del unicornio.¹ Bajo la imagen del extraño ser de un solo cuerno representado en el *Orbis Terrarum* medieval, cuya forma más bella en Occidente es el conocido tapiz ornado con la divisa "**A mon seul desire**", se agrupan elementos que caracterizan un contacto con las fuerzas primordiales del cosmos que exceden todo conocimiento humano. La *vaca velox*, localizada en China según A. Kircher,² Enkidu en el *Poema de Gilgamesh*, Rishyaringa en el *Ramayana*, son seres salvajes, que apenas pueden verse de cerca hasta que, en los dos últimos casos, la misteriosa fuerza femenina logra atraerlos, domarlos y ganarlos para la sociedad. Sus recónditos poderes, al servicio de los hombres, "civilizados" por así decirlo, no merman sino alcanzan una plenitud controlada, aunque en el caso de Enkidu, terminen trayéndole la muerte. Resulta además significativo que en la forma euro-occidental del mito, sólo una virgen consiga someter al unicornio—evocación de la Virgen

¹ Cfr.: C.G. Jung: *Psicología y alquimia*. Buenos Aires, 1957, III, 6. A-B. En especial en B-f hay una interesante referencia al motivo del unicornio en Persia, en el libro cosmológico del zoroastrismo *Bundahs*.

² Cfr. A. Kircher: *China Illustrata*. Amsterdam, 1697, p. 258b, Cfr.: *Mundus Subterraneus*. Amsterdam, 1665, cap. VIII.

María—mientras que en el **Gilgamesh** y en **Ramayana** sean, por el contrario, las prostitutas sagradas—hieródulas y deva-dasi respectivamente—quienes logren tal cometido.

En la historia de los amores de Layla y Majnún, cuya fama ha trascendido con creces los marcos del mundo islámico, el mito del unicornio, también presente, reviste una forma peculiar cuyos rasgos más sobresalientes intentaremos analizar aquí. Para ello, partiremos de la versión realizada en el siglo XII D.C. (VII de la Hégira) por el persa Nizâmî, aunque los orígenes de la historia suelen datarse alrededor del S.VII D.C. (II D.H.).³ Es conocido que muy pronto, quizás desde el siglo IX D.C. (IV D.H.), dicha historia fue incluida en los textos sufíes, entre ellos por el contemporáneo de Nizâmî, Farid Uddin Attar, en el **Mantic Uttair**, debido a su fuerte connotación mística. Pues el amor trasciende los marcos de la vida ordinaria para convertirse en causa de la radical transformación de los amantes, de su “despertar” místico, en verdadera gnosis de tal modo que Dios se reconoce como el verdadero objeto del amor y por tanto, la alegría y el dolor que de éste provengan deben considerarse como efectos de la Gracia. Pues no resulta posible acercarse al Autor de las cosas sin que la criatura se niegue a sí misma, se aniquile como ser individual y permita así que aflore la chispa divina contenida en todo cuanto existe. Por ello, el dolor proveniente del amor contiene una fuerza transmutativa mayor que la dicha.

La figura del joven Quays, transformado por el amor en un **Majnún**, es decir, loco, con la locura sagrada que reconocieron por igual en místicos, poetas y amantes los egipcios, griegos, árabes, persas e hindúes, constituirá el centro de estas reflexiones, dirigidas a caracterizarlo como forma específica del mito del unicornio: Quays reúne las características de un joven ordinario aunque distinguido por su posición y cualidades. Nadie puede vislumbrar las potencialidades ocultas en él. Al romper los límites de la “normalidad”, al convertirse en un **Majnún**, asumirá las características del unicornio. Esta será nuestra tesis: el proceso característico, descrito por Jung, se invierte en su caso.

QUAYS Y LA VIRGEN

Las cualidades de Quays son excepcionales, pero, salvo su belleza, nadie las conoce durante su infancia. Su mismo nacimiento es un milagro, resultante de las continuas oraciones del padre a causa de la falta de descendencia. La venida del hijo trae consigo el cumplimiento de un destino que a todas luces la Providencia quería evitar, por ahorrar

³ Sobre la historia de la leyenda de Layla y Majnún pueden consultarse, entre otros trabajos: H.W. Ballej: “La literatura persa”. En: A.J. Arbers (ed.): *El legado de Persia*. Madrid, 1967, p. 334-335.

G. Morrison: “Persian Literature (Belles Lettres) from the Earliest Times to the Time of Jami”; J. Baldick: “Persian Sufi Poetry until the fifteenth Century”. En: G. Morrison (ed.): *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the present day*. Leiden-Köln, 1981.

A. Chabbi: *La littérature persane á l'époque ghasnevide*. Tunes, 1965.

Sobre el contenido místico del tema:

A. Schimmel: *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill, 1975.

Nasr Seyyed Hossain: *Sufismo vivo: ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*. Barcelona, 1985.

J. Baldick: *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*. London, 1989.

H. Corbin: *Spiritual Body and celestial Earth: from Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. London, 1990.

Ch. Bonaud: *Introducción al sufismo*. Barcelona, 1994.

dolor a los padres y a la criatura. La posibilidad de no nacer equivaldría al disfrute de otros bienes por parte de los padres. El milagro divino estaría unido a una suerte singular, trágica e inmensa, pues según la tradición islámica, Dios pues no concede fácilmente aquello que hará sufrir al hombre mucho más que su carencia. Cuando lo otorga, han de asumirse todas las consecuencias. Como en el caso del unicornio en las diversas formas descritas por Jung y otros estudiosos, el don es innato, sea cual sea el momento en que se revele.

La belleza del niño, excepcional, hace pensar en Yusef, arquetipo de la belleza masculina, cuyo nombre se menciona varias veces en el poema de Nizâmî. Como en el caso de Yusef, a la belleza del cuerpo se une la del alma: **“Cada gota de leche que bebía se transformaba en su cuerpo en una prenda de fidelidad, cada bocado que comía se volvía en su corazón un pedazo de ternura. Cada línea de añil que dibujaban en su rostro para protegerlo del mal de ojo obraba prodigios en su alma. Todo ésto, no obstante, permanecía en secreto, oculto a todos los ojos”**.⁴ Se anuncia una pubertad prematura en él, dada por la aparición del bozo a los siete años (p. 36), como en Yusef se anuncia desde temprano el don profético, “madurez” o, si se quiere, singularidad espiritual que equivale a la física en el caso de Quays.

En la escuela se despliegan por primera vez algunas de las cualidades ocultas: su inteligencia brilla por sobre la de otros y tiene el don de la elocuencia (p. 37). Entonces conoce a Layla, cuya belleza y virtudes le son comparables.

Layla tiene una peculiaridad diferente a la de Quays: no cambiará, salvo en el aflorar de la cualidad poética, que el amor despertará en ella. La historia de ambos es en realidad la de la transformación del joven en un **majnún**. Layla será siempre la misma: sus prendas no mermarán ni crecerán, como si hubiese nacido perfecta, imagen hierática de la mujer ideal, marcada por un destino singular, cuyo equivalente en Occidente —en el cual se evidencia por lo demás la influencia oriental— se halla en la **dona angelicatta** y en la **midons** de los trovadores medievales y renacentistas, en las caracterizaciones que de la condesa de Trípoli plasmará en sus canciones Jaufré Rudel, la que de Laura trazará Petrarca o en la que de Beatriz dejará Dante. Ella es la Belleza en sí misma. Hasta su muerte amará, callará, sufrirá, resguardará su virtud. En ella la obra del dolor será silenciosa, recóndita, como al modelo femenino de su época y cultura corresponde. Al joven le será dada la posibilidad de mostrar, de expresar, de consagrar ante la posteridad su vida y su amor mediante sus palabras, actos y modo de vida. Sólo él y unos pocos elegidos accederán al secreto de Layla. Sólo él plenamente.

Layla es virgen. Morirá virgen, sin que su único amor haya rozado siquiera su cuerpo. Sin que el marido impuesto por sus padres haya logrado más que su compañía. Resaltan los temas del amor que se experimenta antes de conocer la palabra que lo designa—como ocurre, por ejemplo, en **Las pastorales** del griego Longo—y del brebaje, real o simbólico, que, servido por un copero, en cuya mano obra el destino, enciende eterna e irremediabilmente la pasión de los amantes—como ocurre más tarde, por ejemplo, en **Tristán e Isolda** en Europa. Desde ese momento, los amantes quedan solos con su destino. Una barrera invisible los separará del mundo, incluso al uno del otro: la sole-

⁴ Nizâmî: *La historia de Layla y Majnún*. Palma de Mallorca, 1991, p. 36. Todas las referencias a la obra están tomadas de esta edición y en lo sucesivo se indicará sólo la página dentro del texto.

dad existencial del amante, aunque, como en este caso, ambos formen un mismo ser, se hace notoria.

Algo muy frágil se rompe en Quays cuando el medio circundante les hace comprender la naturaleza de lo que existe entre ambos. Dafnis y Cloe fueron más dichosos, entre otras razones porque su amor se desarrolló a solas, en los campos y bosques.

La violencia y falta de piedad del mundo se volcará sobre Quays y Layla para hacerlos pagar—a él sobre todo—la transgresión de las reglas de la vida ordinaria: por mostrar su amor de una forma desnuda, sin tapujos, se verá privado de la realización ordinaria de ese amor, en la forma de matrimonio y familia. Pero, como la Antígona de Sófocles, Quays, llamado desde entonces **Majnún**, el loco, quedará misteriosamente excluido de habitar entre los vivos, en este caso entre los hombres normales.

Desde el inicio, su amor está envuelto en un halo trágico, presagiado aun en los días de ventura (p. 38). La inocencia de los niños les impide protegerse, emplear los recursos de quien, escarmentado por los sufrimientos del amor, intenta escapar todo lo posible de sus redes. También Quays es virgen y lo será siempre. La energía sexual, misterio que pone al hombre en contacto directo con el cosmos, se transmutará en poder espiritual en él. En ella, permanecerá intacta, en silenciosa y larga espera de una unión que sólo llegará en la muerte. El poder de la virginidad obra en ambos de distinto modo, pero los ata con una fuerza sobrehumana. Sin la mutua virginidad hubiese existido el amor de Layla y Quays. Con ella, será el de Layla y Majnún.

LA LOCURA SAGRADA

Los antiguos diferenciaron tres tipos fundamentales de locura: la producida por exceso de alma animal, que convierte al afectado en incapaz; la que sobreviene a causa de espíritus malignos de algún tipo que poseen al enfermo; la tercera, colindante con la santidad, proviene del exceso místico. Si la primera sólo provoca postración o idiotez estéril y la segunda la agresión irrefrenada contra sí mismo y contra los demás, la tercera hace a los grandes poetas, inspirados y santos. Se trata de la inversión del orden real, del vivir el lado oculto de la realidad, el que los límites de la razón nunca permiten ver y en ocasiones tampoco vislumbrar siquiera.

La vivencia de la inversión del orden ha estado ligada en las diferentes culturas a prácticas religiosas de algún tipo: el orfismo en Grecia y sus implicaciones en las religiones de misterio—no se olvide la descripción de la **manía** o locura poética que Platón plasma en el **Fedro**—los misterios de la **bona dea** en Roma, los cultos extáticos de Ishtar y Astarté en Babilonia y Mitilene, las fiestas de locos en la Edad Media europea,⁵ en suma, la carta sin número del Tarot: el loco o tonto tocado por lo sobrenatural; la relación indisoluble entre lo lúdico y lo sagrado.

⁵ Sobre éstos temas véanse, entre otros trabajos:

J. Huizinga: *Homo ludens*. Buenos Aires, 1957.

H. Cox: *Las fiestas de locos*. Madrid, 1983.

M. Zambrano: *El hombre y lo divino*. México, 1966, cap. I.

M. Zambrano: *El sueño creador. Obras reunidas*, 1ª entrega. Madrid, 1977.

M. Eliade: *Mitos, sueños y misterios*. Madrid, 1991.

M. Eliade: *Iniciaciones místicas*. Madrid, 1986.

El amor y la poesía se hermanan en el delirio. Como en los conocidos versos de Safo, glosados por Platón, en el amante aparecen signos similares a los del enfermo. El exceso del amor hace al amante incapaz de autodominio, la razón deja de regir sus actos. La belleza del amor se erige en su única norma. Se trasciende a sí mismo, se convierte a la vez en un Dios y en un mártir. Esto sucede, de distinta forma, a Quays y a Layla. El vive su delirio de modo evidente. Ella en silencio, pues a la mujer no suele serle permitido expresar el exceso de la pasión de modo perceptible. El dará a conocer su amor a los cuatro vientos. Sus versos de amor por Layla lo harán famoso y admirado aun por quienes desprecian su total servidumbre ante el amor. Ella tendrá que callar y acatar la voluntad de sus padres y el marido impuesto, aunque su matrimonio jamás se consume. Cada uno vive a su modo la absoluta indefensión y soledad de quien ama. Y por eso, ambos pagarán las consecuencias: Layla vivirá siempre como una prisionera. Majnún romperá sus nexos con la sociedad humana y se retirará al desierto.

Quien vive preso de una pasión que lo consume sin tregua ni merma despierta sentimientos contradictorios: se le admira y se le teme, inspira el rechazo y a la vez una rara fascinación. Pues los grandes estremecimientos del alma no suelen ser fácilmente aceptados ni comprendidos por cuantos estiman al que padece. Se tolera una crisis pasajera, pero todos esperan un consuelo y un olvido más o menos rápidos. Si se prolongan más allá de un límite, traen consigo el paulatino abandono de parientes y amigos, que terminarán por reprocharle su persistencia en el amor y el sufrimiento como un crimen. Pocos elegidos pueden soportar un amor así. Y menos pueden soportarlo quienes lo frecuentan o estiman. El amante quedará definitivamente solo con su amor y sólo le quedarán las distantes simpatías de quienes conocen, como una leyenda, la historia de ese amor, quienes pueden disolverlo en el mito.

Majnún, el loco de amor, es rechazado por el padre de Layla como yerno. No hay ninguna razón lógica para ello. Cuenta con todas las prendas necesarias para ser aceptado: es rico y de una familia distinguida y piadosa. El rechazo proviene, en el plano humano, del exceso de su amor, la índole extraña y sospechosa de su sentimiento, que absorbe todo su ser. Se tolera el exceso por celos, por orgullo, por lujuria inclusive. Al amor se le teme. De tal modo, el padre de Layla pone como condición que ese amor se reduzca a los límites comúnmente aceptables: **“Está loco y no queremos a un loco por yerno. Por lo tanto, más vale que ruegues primero por su curación. Después puedes volver a hablar de matrimonio”** (p.44). Pues tal amante, afectado por la locura del amor, delirio o manía, trasciende la condición ordinaria y se vuelve un místico, cuyo lugar nunca está entre el resto de los hombres. Pero hay una segunda razón, aun más misteriosa, para que el absurdo, forma exterior del destino, se precipite sobre él y sobre Layla: es un **elegido** para recorrer el camino de los grandes místicos hasta las últimas consecuencias, en su caso, a partir del amor por un ser mortal a través del cual poco a poco se le revelará lo divino.⁶

Platón describió con todo detalle este proceso en el **Fedro**. La palinodia socrática deviene un verdadero himno sacrificial a los dioses. Y no hay que olvidar que, desde los orígenes de la filosofía en el mundo islámico, el platonismo constituyó una de sus bases fundamentales, que impregnó también la poesía y la teología, independientemente de la coincidencia en última instancia de todas las actitudes místicas. Pero el platonismo, que

⁶ Una descripción detallada de este ascenso místico en el gnosticismo islámico puede verse en: Mutahhari, Tabatabai y Khumayni: *Light within me*. Teherán, s/f.

no se concibió como una doctrina para ermitaños, devino históricamente el fundamento de las más diversas actitudes ascéticas, tanto en el ámbito cristiano como en el judío y el islámico. Así ocurre en la obra de Nizâmî. Y Majnún vivirá desde entonces en los desiertos, porque no puede vivir con su amada.

La ascesis de la total entrega al amor conforma una vida de ermitaño, donde se renuncia a todo lo propio y el amante se transforma en el amado. Este "salir de sí mismo", este desprendimiento de todo lo adventicio, del complicado tejido de intereses, ambiciones, egoísmos y tibias satisfacciones que suele componer la vida humana, hace que afloren poco a poco las potencialidades más raras y preciosas del ser humano, las que lo conforman como microcosmos en definitiva. El primer don que se despierta en Majnún es el de la poesía. Layla también será tocada por el mágico carisma, como se observa en el intercambio de poemas de amor entre ambos (p.54-55): "su canción, hija del dolor y del anhelo, tenía el poder de acabar con la infelicidad del mundo".

El poeta tiene para muchos pueblos un don sagrado. No hay que olvidar que los grandes poetas persas suelen ser considerados por el pueblo como santos. Se acude aun hoy a sus tumbas, se les pide milagros, como sucede con Attar, Hafez, Omar Khayam o Sa'adi. En otras regiones del Oriente sucede otro tanto. Pues el don de la palabra equipara al poeta con los profetas, portadores de la palabra de Dios. Y el precio es no poder ya vivir la vida del resto, quedar marcado para siempre por una estrella tan brillante como torturante.

Este amor rompe toda barrera: la de la cordura, la de la extranjería (no se olvide que Layla pertenece a una tribu diferente y así lo reprochan a Majnún, Cfr. p. 44), la de la total separación física. Pero una de ellas resulta aquí particularmente interesante: la del interés en poner término al padecer, de un modo u otro.

Esta se manifiesta a su vez en dos sentidos: la peregrinación a la Meca (poner término al padecer pidiendo a Dios la curación de la enfermedad del amor) y la batalla que las tropas de Nawfal librarán para obtener a Layla por la fuerza. A muchos parecerá que el amante se empeña en torturarse, presa de un trastorno que va más allá del amor y alcanza una morbosa autopunición. No es así: Majnún, el elegido, intuye primero y sabe después con certeza que el amor—aunque a costa de un sufrimiento casi insoportable—eleva al amante sobre la servidumbre humana ordinaria. Y si el padecer parece constituir la **conditio sine qua non** de la existencia, es mejor experimentarlo en un sentido sublime y no miserable. La vida es una energía de alcance incalculable por lo general. Sólo las grandes pasiones permiten siquiera vislumbrarlo. De ellas, sólo el amor acerca a lo divino; pues la obra de Dios es una obra de amor. Esto permite comprender ambas actitudes. En el caso de la primera, la peregrinación al lugar más sagrado del Islam supone casi el encontrarse con Dios cara a cara, aunque un velo invisible impida que tal hecho se culmine, pues nadie podrá contemplar a Dios sin morir.

Para Majnún el velo es más frágil que para el resto de los hombres, por lo cual también su vida concluirá antes del plazo común. Si el amor produjo en él un primer "despertar" a lo trascendente, acudir a la Mecca deviene un segundo grado. El encuentro con lo sagrado, el poder percibir su fuerza en un grado más alto que el resto de los hombres, posibilita al amante entender que su tortuoso camino lo acerca sin embargo a la fuente de la vida, Dios mismo. Por eso, mientras que su padre, llevado por un afecto intenso pero ordinario hacia el hijo, suplica que se le "cure", pues intuye que la condición de elegido trae aparejada la destrucción, el joven ruega que ese amor, en lugar de morir, crezca cada vez más. Pues mejor resulta consumir la vida como una llama en el dolor que la esterilidad del propio ser: el amor despierta las fuerzas del alma y propicia la evolución,

la transmutación ascensional que la alquimia buscaba por sus propios medios, tanto en el ámbito euro-cristiano como en el judeo-islámico y extremo-oriental.

No debe olvidarse que Jung caracterizó también los nexos entre el mito del unicornio, sus símbolos y la alquimia.⁷ Majnún experimentará también algo similar a la muerte alquímica y al encuentro con lo que el **opus** alquímico llamaba “el guardián del umbral”. Este es el significado que atribuimos a la actitud de Majnún en la batalla sostenida por su amigo Nawfal contra el padre de Layla.

Nawfal, que desea la felicidad del joven enamorado, lo somete sin saberlo a la más dura de las pruebas. Primero, lo hace abandonar temporalmente su camino de ascesis, al reavivar en él la ya perdida esperanza de realizar materialmente su amor, de obtener a Layla. Vuelve a ser Quays, al retornar a los hábitos de vida propios del hombre común. Es un nuevo sacrificio al amor, pero la más artera de las trampas. De inicio, porque el amigo demora en cumplir su promesa y los placeres corrientes parecen querer atarlo. Vence esta primera dificultad al reclamar el cumplimiento de la promesa. Y la guerra culmina la prueba a la que la Providencia parece someter al joven: poner sus fuerzas y su corazón al servicio de propósitos egoístas, sin detenerse en el sacrificio de vidas. Olvidar todo ideal de pureza y sublimidad, todo escrúpulo a cambio de la mujer amada. Matar y atacar a los parientes de Layla sin reparar en el dolor que puede causarle a ella misma al obtenerla con las manos manchadas por la sangre del padre. En suma, pensar sólo en el fruto de la acción.

Aquí puede establecerse una comparación con el héroe humano de otra gran obra oriental, en este caso libro canónico del hinduismo: la **Baghavad-Gita**. La misma razón que obliga a Krishna a impulsar al combate a Arjuna, el príncipe de los kurus, obliga a Majnún a renunciar al combate. Pues Arjuna se resiste a cumplir con su deber de **kshatrya** en una guerra justa a causa de las consecuencias de la acción. Krishna le señala que ésto implicaría quedar ligado para siempre a la acción, según la ley del **karma**. Majnún por su parte comprende, por la autoconciencia que su amor ya le ha hecho alcanzar, que ligarse a las consecuencias de la acción convertirá su amor, algo precioso y singular, en la vulgar conquista de una mujer por la fuerza. Layla y el amor de ambos merecen lo más elevado: proseguir el desarrollo ascensional. Ello lo aísla más aún del resto de los hombres: le acarrea mayor odio por parte del padre de Layla, la incomprensión y el desprecio de los guerreros, que le retiran su apoyo y lo creen realmente loco, trastornado por pasiones impuras. Arjuna combate porque renuncia al fruto de la acción, la misma razón por la cual Majnún se niega a combatir.

LA TRANSMUTACIÓN

No queda al joven otro remedio que regresar al desierto: “era como si su nombre hubiese sido borrado del libro de la vida” (p. 68). Perdida la esperanza terrenal, la fuerza transmutativa del amor resurge. Es en este momento cuando se inicia la peculiar rela-

⁷ Cfr.: C. G. Jung: op. cit., III, 6 B-a.

⁸ Cfr. E. Drewermann: *Das Eigenliche ist unsichtbar* (hay edición en español: *Lo esencial es invisible*. Barcelona, 1994).

ción de Majnún con los animales, propia del unicornio o del hombre que, en estado salvaje, se equipara a éste, lo que se ha llamado la “sabiduría del desierto”.⁸

Uno de los dones frecuentemente otorgados a los místicos es el de la palabra perdida, la que la alquimia medieval europea llamó **Verbum dimissum**. Suele interpretarse como la recuperación del lenguaje prístino, con el que Adam puso nombre a las criaturas y se comunicó con ellas hasta su expulsión del Paraíso, según se cuenta en **La Biblia (Génesis, 2, 19-20)**. En **El Corán**, los términos son los siguientes: “**Instruyó a Adán en todos los nombres de los seres**” (**La Vaca, 29**), y en las aleyas siguientes se refiere que sólo a Adán le fue comunicada esta sabiduría, por lo cual los mismos ángeles debieron postrarse ante él. Si el hombre común ha perdido este singular don de Dios, quienes están más cerca de él pueden recuperarlo. Si el imponer la propia voluntad, por sobre el mandato divino, hizo pecar a los primeros padres, quien practica hasta las últimas consecuencias el negarse a sí mismo para que la chispa divina en él presente refulja en toda su intensidad, revive en sí mismo la inocencia y la comunión con el resto de los seres de la que Adán disfrutó. Pues no hay que olvidar el carácter sagrado del nombre en el alfabeto hebreo, que heredó en buena medida el árabe—y lo transmitió a las lenguas en las que influyó—y que no sólo atribuye un significado esencial a la criatura nombrada con un cierto término, sino que encierra en él toda su fuerza. Majnún disfrutará de ese don. Los hombres comunes no serán más sus compañeros, sino los animales. En la dimensión intercultural, es clara la analogía con el mito de Orfeo y el poder de su canto, capaz de amansar a las fieras y hasta al propio Hades, pero no hay que olvidar que estamos frente a una interpretación del mismo tema proveniente de una religión monoteísta, donde la ascesis no se detiene en lo sagrado ni en lo divino como niveles sino que asciende a Dios. Más válida resultaría entonces la comparación entre los versos de Majnún y los de David, capaces también de conjurar todo mal.

Pero más allá de cualquier comparación, es evidente que Majnún posee dicha palabra perdida. Primero, comenzará a salvár la vida de los animales atrapados por cazadores y destinados al sacrificio, como ocurre con las dos gacelas, animal simbólico por lo demás en la poesía islámica (p. 68-69), un ciervo (p.70) y hasta un derviche al cual una vieja lleva atado para conseguir limosnas (p.72-73). Otro paralelo interesante puede trazarse aquí: apenas un siglo después de Nizâmî, un místico cristiano repetirá muchas de las acciones de Majnún, el loco de amor. Es Francisco de Asís, en quien se encuentran todas las características del sufí, del **loco por Dios** descrito por Attar, Ibn Arabí y tantos otros. En el florilegio compendiado en la Edad Media, cuyo título es **Floreccillas**,⁹ se narran anécdotas sobre él similares a las de Majnún y otros sufíes: predica a los pájaros, salva de la muerte a corderos, tórtolas y peces y los devuelve a la libertad, domestica al lobo y lo convierte en un animal manso y amistoso, vivirá sólo de limosnas, para no dar lugar a la soberbia, llegará incluso a obligar a fray Maseo a girar como los derviches, al igual que Majnún. Y muchos lo tendrán, así como a sus discípulos, por loco.

Majnún repite todas las características fundamentales de los elegidos: el don de lágrimas, la renuncia al sueño, el soportar todas las fatigas, muchas veces sin darse cuenta, purga hasta la intención egoísta aunque comprensible que lo condujo a aceptar la ayuda

⁹ Cfr.: *Floreccillas de San Francisco de Asís*. En: *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época*. Madrid, 1956, p.132-135, 322 ss., 334-339.

de Nawfal para obtenerla, a costa de la guerra y la muerte. Sobre ésto dirá Farid Uddin Attar: **“No pronuncies la palabra yo, tú, que a causa del yo has caído en cien desgracias, si no quieres ser tentado por el diablo”**.¹⁰ El símil de Ismael ante Abraham que emplea Majnún (p.74), equivalente al bíblico de Isaac ante el propio Abraham, implica la total renuncia al ego, la visión de Dios en Layla.

¿Idolatría? Así podrían pensar superficialmente algunos, por cuanto Majnún parece llevar a cabo una suerte de culto religioso a un ser mortal. Aquí es posible apoyarse en una de las anécdotas referidas por Attar en **Mantic Uttair**: la del Schaikh San'an, el santo que, a causa de una mujer, convertida en ídolo y por consiguiente, en sustituto de Dios, se degradó hasta extremos inconcebibles. ¿Repite Majnún la historia de San'an con la joven cristiana?

La respuesta es ambigua: sí y no. Pues la propia historia del Schaikh lo es. No hay que olvidar sus términos: la amada **“poseía facultades contemplativas en el camino de Dios”**¹¹ como resulta evidente en Layla. Por ella el hombre tenido como santo reniega del Islam, en sentido estricto del término¹² y abraza el Cristianismo, lo cual se asume como forma de degradación. Su amiga se convierte en el centro de una nueva religión. Para la aflicción de los amigos por el Maestro descarriado, hay dos respuestas iluminadoras: la del fiel discípulo, ausente cuando ocurrieron los tristes acontecimientos, y la que dará personalmente el Profeta, que completa la primera.

El discípulo hace ver a los restantes lo erróneo de su actitud ante el error del Maestro: la verdadera caridad consiste en negarse a sí mismo hasta el punto de seguirlo en el error, por amor de Dios, y no en abandonarlo, muestra de orgullo. Pero además, en emplear el más poderoso de los medios para que Dios ilumine al confundido: la oración. Tras la cuarentena de ayuno y súplica, el Profeta se aparece al fiel discípulo sumido en éxtasis, y le revela el secreto: entre Dios y el schaikh se interponía una sombra, ahora vencida por la oración y el arrepentimiento.

La solución indica que el camino de la perfección exige el negarse a sí mismo hasta las últimas consecuencias, hasta la fe y la salvación. Sólo entonces, en medio de la absoluta humillación, se produce el Milagro. Pues el schaikh pudo haber elegido no viajar a Grecia y conocer a la joven, y proseguir por lo tanto en su estado de Gracia. Pero, ¿no sería ese estado, es decir, su propia santidad, también una ilusión, un ídolo que era necesario destruir? En este sentido, la joven parece representar el papel de “guardián del umbral”, el cual puede abrir las puertas de la verdad, pero también cerrarlas definitivamente. Y el schaikh se salva por la intervención de la Gracia, única que puede salvar de la “noche oscura” en la que se ha precipitado.

¹⁰ Farid Uddin Attar: *El lenguaje de los pájaros*. Barcelona, 1986, p. 191.

¹¹ Attar: *op. cit.*, p. 73.

¹² Debe tenerse en cuenta que el Islam como fe posee dos significados fundamentales: en sentido estricto, el de una religión específica y diferente de las restantes, incluso de las del Libro. En sentido amplio, supone la culminación de la Revelación monoteísta realizada en varias etapas de la historia de la humanidad y por consiguiente las incluye como formas de reconocimiento de Dios y obediencia y adoración al mismo, no así en las características peculiares de cada una.

Sobre ésto pueden consultarse, entre muchos otros trabajos:

Fazlur Rahman: “Islam, an overview”. In: M. Eliade (ed.): *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 7. New York, 1987, p. 303-322.

F.E.Peters: *Judaism, christianity and Islam*, 3 vol. Princeton, New Jersey, 1990. Vol. 1, cap. 4, 8, p.191-192.

Layla, por el contrario, es un puente entre el amante y Dios, pues al joven se le revela en ella poco a poco la imagen de Dios, estampada en toda criatura, pero con más fuerza en el amor, que es la naturaleza misma de Dios, y aunque sea en su modalidad humana conduce a El de modo más directo. Un papel similar al de la amada de San'an nunca lo desempeña Layla, pues jamás pedirá a Majnún nada que lo disminuya. Ella, que es la absoluta pureza, sólo puede ser un escollo como imagen.

Pues el objeto del amor, como toda idea que sirva de premisa en el ascenso místico, incluso la de Dios, sirven sólo de indicadores del camino, de fuerzas impulsoras, de sostén al ser humano, necesitado de ellos a causa de su naturaleza carnal, finita. Detenerse en alguno supone detenerse para siempre, estancarse, quedar apresado por la idea, semejante a un ídolo, pues Dios no es una idea ni responde a idea alguna. Tener a Layla físicamente exige, dadas las circunstancias, aferrarse a un propósito egoísta. Tenerla como parte del propio ser, es poseer lo más precioso de ella, la esencia común a ambos: la imagen de sí mismo que Dios estampó en el hombre. Y por ello hay que renunciar a ella, que no exige nada, pero que involuntariamente sirve al "guardián del umbral" del ego para someter al amante a la más dura de las pruebas: saber que jamás será suya, verla desposada con otro, escuchar que se ha entregado a ese otro, aunque después venga el consuelo del infame calumniador, arrepentido de su propia maldad ante la conmovedora desolación del amante.

Ibn Salâm es el hombre ordinario, aunque no le faltan virtudes. Estas son, sin embargo, las que el mundo aprecia. Ellas le propician la aquiescencia del padre a su matrimonio con Layla, la admiración del mundo entero por haber logrado tan alta prenda. Pero, como todos los honores del mundo, es falso su bien, falsa su felicidad: Layla no le ama y nunca será suya. Podrá encerrarla, custodiarla, mirarla de lejos, pero nunca poseerla.

Como un aprendiz de brujo, Ibn Salâm queda preso en su propia trampa: aspiró a algo que no comprendía esencialmente, aunque su belleza lo deslumbrara. Entonces se empeñó en obtenerlo sin reparar en las consecuencias (p.77), y empleó las virtudes que el mundo elogia: riqueza, agrado, mesura, respeto al ritualismo y a las reglas. Un hombre así nunca podrá ser amado hasta la locura. Todo lo más, hará un negocio con el amor en el cual el objeto de ese amor será tratado como una mercancía, comprado y vendido. Nada más le será dado. Pues el amor no se conforma ni más ni menos que con todo. Y hasta una migaja puede ser todo. Pero Ibn Salâm no aprovechará esta oportunidad que el destino parece ofrecerle para emprender él también el camino de la perfección, a través del amor. Está ciego para tal mensaje, es incapaz de verlo, como fue incapaz de ver que sería inútil obtener a Layla del modo empleado. Nunca comprenderá a Layla, porque sólo atiende a su apariencia física y llega a confundirla con una mujer vulgar, que desea ser poseída por la fuerza (p.77). Y habrá de sufrir las consecuencias: la muerte, provocada por el deseo insatisfecho, humano y comprensible, capaz de despertar la piedad, pero ligado al egoísmo.

Cada muerte tendrá entonces un significado diferente, donde el secreto de Majnún como forma del unicornio se acabará de comprender.

Primero sobreviene la muerte del padre de Majnún, quien sabrá la parte que le ha correspondido en ella. La transformación experimentada es irreversible y aunque hace esfuerzos por vivir de nuevo como los demás para alegrar al padre, ya no lo consigue. Ambos lo comprenden y ello provoca la muerte del anciano. Majnún lo ha abandonado todo por Layla, ha quedado solo con el amor de ella y ni a ella la tiene materialmente.

Viene a la mente una situación similar: la de Radha, en el **Gita-Govinda** de

Jayadeva, que abandona su casa, su familia, su honor por el amor de Krishna y sus sufrimientos son también intensos al sentirse abandonada por Krishna, que busca a otras **gopi**. Pero, pese a que el dolor la conduce a las puertas de la muerte, no dejará de amarlo bajo ningún concepto y será al cabo salvada por el propio amor de Krishna, quien también guarda una curiosa similitud en ciertos aspectos con el unicornio, lo cual requeriría un análisis especial. Radha se une física y espiritualmente con Krishna en la floresta; los rodearán las vacas, animales sagrados. Majnún se convertirá en una sola alma con su amada en el desierto, donde sólo acuden animales salvajes. Entonces tiene lugar el conocido episodio donde el joven rompe el papel donde están escritos los nombres de ambos y arroja al camino la mitad donde aparece el de Layla. Pues él se ha fundido definitivamente con ella.

Entonces ya el canto brota como una fuente, sin preocuparse porque llegue a destino alguno. ¿Qué sentido tendría, si ambos son uno solo? Es aquí donde queda caracterizado como unicornio: **“Se había vuelto un salvaje para los de su propio género, pero ni siquiera un salvaje está enteramente solo en este mundo; incluso un Majnún tiene compañeros. Los suyos eran los animales”** (p. 87). El hombre común somete a los animales por la fuerza, la paciencia o el temor; nunca sin algún esfuerzo, como sí logra Majnún sin proponérselo. Todos acuden a su lado poco a poco para protegerlo y acompañarlo, sin agredirse mutuamente, por obra del amor, convertido en su esencia.

Tres razones fundamentales lo explican: la evidente presencia de Dios en Majnún es la primera. Reconocen en él por instinto la imagen del Creador que en ellos aparece sólo como huella. La comunión del amante con el resto del cosmos es la segunda, consecuencia de la anterior. La restitución de la condición adámica es la tercera, naturalmente implicada en la gnosis que sirve como hilo conductor de la trama mística y amorosa. Majnún ha depurado su naturaleza no sólo de todo pecado sino de toda concupiscencia, de toda pasión egoísta, de todo apego al fruto de cualquier acción. Ya no conoce el pecado y por ello ha recuperado la originaria inocencia humana, idea presente en el mito griego sobre una ancestral “Edad de Oro”, y que en las religiones del Libro adopta otra forma: los animales reconocen en el hombre al rey natural de la Creación sin temerle en lo más mínimo, debido al nexo entre la Creación y al Creador de un modo simple y directo, no perturbado por el mal.¹³ En **La Biblia**, las profecías sobre el futuro Mesías aseguran que los animales mansos y feroces estarán juntas y serán guardados por un niño (**Isaías, 11, 6-9**). En **El Corán**, la familiaridad de Adán con los animales en el pasaje ya citado de **La Vaca, 29**, su desconocimiento del temor y de la vergüenza suponen lo mismo.

Majnún ha adquirido poderes sobre la naturaleza, los cuales no le preocupan: continúa sumido en la contemplación interior de Layla. Se desprenden de él fuerzas inconscientes, que atraen a los animales salvajes que le brindan protección y compañía.

Al recibir la carta de Layla, Majnún se arranca del cuerpo los harapos que lo cubren. Su desnudez es la de Adán, como en la Sura **Ta Ha, 119** se cuenta. Comienza a girar hasta caer desvanecido, a la manera de los derviches giróvagos, que alcanzan el éxtasis por tal medio.¹⁴

¹³ Cfr.: F.E. Peters: *op. cit.*, Vol.3, Ch. 4, 22-26, p. 237-247.

¹⁴ Cfr.: I. Friedlander: *The whirling Dervishes*. New York, 1975.

W.O.E.: *The sacred dance*. Cambridge, 1923.

J.K. Birde: *The Bektashi order of Dervishes*. New York, 1982.

N.R. Keddie: *Scholars, Saints and Sufis*. Berkeley, 1972.

El siguiente encuentro entre los amantes tiene un carácter místico: han dejado de ser dos jóvenes enamorados para convertirse en una sola alma, y contemplarse mutuamente constituye una gratuidad, un don del Cielo y no un fruto del apremio causado por el deseo. No se acicala ni se prepara de ningún modo. Su desnudez no le preocupa porque ya el pecado ha dejado de existir como posibilidad para él. Layla, también casta, lo constata: **“Ni siquiera Majnún, el perfecto enamorado, pide más”** (p. 109). El abrazo que no se produce entre ambos lo sustituye la poesía. Después, Majnún huye. Como el unicornio, se postra ante la virgen, pero sabe que su sitio está en las selvas, bosques y desiertos. El joven Salâm intenta compartir la vida de Majnún, pero no lo consigue. El ascetismo se le hace insoportable, y debe regresar a Bagdad y contentarse con propagar los versos aprendidos. Salâm llora por un amor perdido, no por los embates casi insoportables del Amor. Esto diferencia radicalmente a los dos jóvenes, y Majnún se lo hace saber: por sobre el deseo defraudado, que ha logrado vencer, él es **“el Rey del Amor en Majestad”** (p. 112).

Entonces se consumarán todas las muertes. El amor es la mayor de las bendiciones pero la fuerza de su esencia, sin las coberturas ordinarias que lo atemperan y reducen a límites controlables por el hombre común—que lo hacen dejar de ser amor en suma—, aniquila en poco tiempo. La muerte de Ibn Salâm viene como consecuencia de su torpeza y concupiscencia, que lo llevaron a forzar un matrimonio sin amor del que no obtuvo más que dolor. Layla se consume extenuada por la larga lucha entre la preservación de su amor y las leyes del decoro. Ella también ha renunciado a todo, ha luchado en el silencio como Majnún en versos ya famosos para siempre. Ya no piensa en unirse a él, cosa realizable en su viudez. Pasaron los años de la primera juventud, en los que pudo haber sido la mujer de Quays. Agotada por el peso de su amor y las cadenas del mundo, Layla muere. Sabe que en otra vida celebrarán sus desposorios, como la tradición islámica asegura. Por eso pide ser enterrada con sus vestidos de novia.

Desde entonces Majnún querrá morir, necesitará morir. Lograrlo será fácil: aunque pueden existir separados en la tierra, no pueden hacerlo en diferentes dimensiones. Los animales, que lo entienden y respetan, serán sus guardianes hasta que sólo queden sus huesos sobre la tumba de Layla. La virgen se ha llevado al unicornio a la común morada.

La locura de amor es domada por el amor de la virgen inalcanzable. El unicornio se arrodilla ante ella, se deja apresar, como la tradición indica. Por obra del amor,

Majnún se transformó en unicornio y venció así su parte salvaje. A través del canto, sus poderes taumatúrgicos trascienden la muerte e irradian al resto del mundo.

L'EXPERIÈNCIA ESTÈTICA COM A OBJECTE. CONSIDERACIONS ENTORN AL LLOC I ELS OBJECTIUS DE L'ESTÈTICA

Mateu Cabot

RESUM: Volem considerar algunes idees relacionades amb el concepte de "experiència estètica", en concret les idees de (1) que el camp de l'experiència estètica és un camp distint i amb caràcters propis de l'experiència humana, (2) que l'experiència estètica té arrels o determinacions antropològiques basades quasi totes elles en el caràcter simbòlic de la representació, i (3) que els objectes propis de l'experiència estètica manifesten una diversitat històrica i social que no es pot prendre com merament circumstancial sinó que el determinen essencialment.

1

Des de principis del segle XIX les reflexions de la filosofia vers l'art i el fet estètic en general han oscil·lat entre dos perills: la mudesa davant el fenomen artístic (sigui per l'admissió de la impossibilitat de parlar racionalment d'ell, sigui per la reducció del tracte a l'objectivació positivista) i la projecció de les pròpies categories o cànons al que és un àmbit en principi extern i heterogeni. En el primer cas no es diu res (o es diu ben poca cosa amb pretensions d'universalitat), en el segon cas no es diu res (o ben poca cosa) de l'art, sinó que més aviat es parla de la pròpia filosofia: de les seves pretensions, possibilitats i límits, dels seus problemes i de com concep que es pot o es podria concebre el fenomen estètic.¹

En aquesta situació la mirada investigadora de la filosofia s'ha hagut de dirigir fora d'ella, perquè no sigui una altra vegada una mena de narcisisme intel·lectual sense sortida, vers un objecte de l'experiència del i en el món. Sens dubte no es tracta de considerar el seu objecte específic, sigui quin sigui, com a un objecte entre altres objectes (aquesta és la tasca de les ciències empíriques) sinó com a un objecte del món viscut i experienciat. I també sens dubte es tracta d'una experiència i no d'una relació ni teòrica ni tècnica amb l'objecte, més bé una més apropada a una relació d'aprenentatge i d'explicació amb els (seus) objectes.

¹ Per a una anàlisi de la situació de l'estètica i una visió de les línies de sortida cf. Rüdiger Bubner: "Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik", *Neue Hefte für Philosophie*, 5 (1973), pp. 38-73.

El que designa el concepte d'experiència estètica s'ha convertit així en el punt comú de bon grapat de les reflexions estètiques contemporànies que són conscients del perill i intenten trobar el difícil pas entre Escila i Caribdis que esmentàvem al principi. Des d'ell es tornen a formular les qüestions sempre plantejades, però sempre necessàriament renovades, de l'objecte estètic, de l'obra d'art, de la mort de l'art, de la raó en l'art, etc. En aquesta situació ens trobem un variat ventall de definicions del que és i del que pretén l'estètica. Així, per exemple, John Hospers la va definir com «*la rama de la filosofia que s'ocupa d'analitzar els conceptes i de resoldre els problemes que es plantegen quan observem objectes estètics. Objectes estètics són tots els objectes de l'experiència estètica*».² Per tant, sols després d'haver caracteritzat suficientment l'experiència estètica ens trobem en condicions de delimitar la classe dels objectes estètics i de definir la estètica.

Des d'un altre costat Anne-Marie Gethmann-Siefert ens diu que la tasca de l'estètica filosòfica és «*comprendre l'art com a element de la cultura humana i mostrar explícitament aquesta comprensibilitat del art, per així dir-ho, fonamentar-la en el seu compliment*».³ És a dir: en la estètica filosòfica recau la tasca, amb el tracte amb l'art, «no de parlar sobre l'art, sinó de desenvolupar una determinació completa d'ell».⁴ Això és: fer accessible a la comprensió el fenomen de l'art amb ajut de categories adients i conceptes ajustats i precisos.

La varietat, exemplificada en aquests dos casos, comporta una elevada dosi de indefinició, determinar més la qual implica ja una decisió teòrica vers un tipus o tendència dins l'estètica. Per a no entrar en la discussió Umberto Eco ha pressuposat, en la introducció de *Art i bellesa en l'estètica medieval*, totes les característiques que hem esmentat i encara algunes altres més. Per delimitar el seu estudi i amb la intenció de no complicar-se de partida, admet una definició àmplia que eviti inconvenients [*«A fin de cuentas, en vez de partir de una definición contemporánea de estética e ir a verificar si en una época pasada tal definición era satisfecha, mejor partir de una definición lo más sincrética y tolerante posible, y luego ver qué se encuentra»*], i la defineix de la següent forma: «*Entenderemos, pues, por teoría estética cualquier discurso que, con algún intento sistemático y poniendo en juego conceptos filosóficos, se ocupe de fenómenos que atañen a la belleza, al arte y a las condiciones de producción y apreciación de la obra artística; a las relaciones entre el arte y otras actividades, y entre el arte y la moral; a la función del artista; a las nociones de agradable, de ornamental, de estilo; a los juicios de gusto así como a la crítica sobre estos juicios y a las teorías y las prácticas de interpretación de textos, verbales o no, es decir, a la cuestión hermenéutica*»⁵. Els conceptes filosòfics, que són l'eina del discurs estètic, s'apliquen a una sèrie limitada d'objectes de la qual Eco en dona una relació o índex i que són el conjunt d'objectes que defineixen l'estètica. Si els conceptes s'apliquen a aquest conjunt estem davant una qüestió de l'estètica, sinó estem en un altre camp.

² J.HOSPERS: "Estética: fundamentos", en: M.C.BEARDSLEY/J.HOSPERS: *Estética. Historia y fundamentos*, Cátedra, Madrid 1988 (8ª edició), pag. 97.

³ A.M.GETHMANN-SIEFERT: *Einführung in die Ästhetik*, Wilhelm Fink Verlag, München 1995, pag. 18.

⁴ *Ibidem.*, pag. 7.

⁵ U.ECO: *Arte y belleza en la estética medieval*, Lumen, Barcelona 1997, pag. 8.

Com que no es tracta, en aquesta definició ostensiva, d'objectes que puguin definir-se com els objectes físics, sinó que es tracta d'objectes de l'experiència humana la nostra intenció és plantejar diferents qüestions o temes que atenyen a la relació entre l'experiència humana i l'anomenada experiència estètica. Així pretenem tornar a considerar alguns dels temes que, en una definició ampla, pot ser sempre han estat àmbit de l'estètica, des de la perspectiva del concepte de "experiència estètica" com a concepte central. És un objectiu ben minso ja que es dirigeix a punts concrets que ja han aparegut en l'estètica però per això mateix potser menys afectat per les terribles diferències entre paradigmes contraposats a l'hora d'entendre l'art.

2

Per delimitar de forma introductòria el camp de problemes sobre el que tracta la estètica filosòfica i també per reconèixer amb quin tipus de problemes teòrics tracta aquesta disciplina realitzem una sèrie de distincions, o incursions en temes, que recollirem més tard.

Si l'estètica, com a disciplina teòrica, tingués com a objecte tractar del "bell" o de la "bellesa", tal com apareix en la majoria de definicions al llarg de la història, hem de tenir en compte que "bellesa" ja no pot ser considerada una categoria universal ni unívoca en el seu significat. En el moment present, com a recull de tota una història filosòfica, cultural, el terme "bellesa" designa més be un camp vast i variat de l'experiència humana, camp que, en un temps històric concret, el de la Il·lustració, es va reunir o articular, com a projecte cultural, en torn d'aquesta categoria de "bellesa". El que pareix designar la categoria de bellesa, descomptats els aspectes històricament determinats, és un àmbit que utilitzant els materials sensibles s'enfila cap l'àmbit dels ideals, de les imatges de plenitud que ens podem formar els humans sobre nosaltres mateixos i sobre el 'món'. Amb això podrem veure com les categories canvien dins la història i que sempre cal situar-les històricament per entendre el seu significat. Pot ser en la Grècia clàssica "bellesa" tingués un determinat contingut, possiblement lligat a altres idees com ordre, harmonia, lluminositat, etc., però és clar que no en tot moment la mateixa categoria de "bellesa" va associada als mateixos continguts concrets o canons. De fet podríem dir que en algun moment històric la bellesa no és bella, és a dir, que l'objectiu de la manifestació artística (en altra època la bellesa, sens dubte) no és la producció de objectes bells, sinó la reproducció de realitats que poden no ser belles, fins i tot directament lletges, però que són autèntiques, plenes, expressives, etc.

Abans hem dit que «si l'estètica, com a disciplina teòrica, tingués com a objecte tractar del "bell" o de la "bellesa" hem de tenir en compte que aquesta ja no pot ser considerada una categoria universal ni unívoca en el seu significat». Per això mateix és necessari matisar la suposada confluència de les reflexions estètiques en torn de "bellesa" tenint en compte:

- (a) el que la "estètica" sigui l'estudi del bell o de la bellesa és ambigu per:
 - (a1) s'ha de delimitar el com i l'objectiu d'aquest estudi per evitar la confusió amb altres activitats humanes que també tenen en la "bellesa" el seu objecte,
 - (a2) s'ha de determinar què significa "bellesa" ja que no sempre ni en tot lloc té el mateix significat concret, com podem comprovar immediatament a través de les plasmacions temporal de les obres d'art.

(a3) s'han de determinar en quines èpoques o moment es pot afirmar que hi ha un estudi (precisat a1) de la bellesa (precisat a2) per definir un camp de l'activitat teòrica humana i en quins moments no és suficient la categoria de 'bellesa' per determinar aquestes activitats.

(b) si l'ambigüitat o els canvis del primer enunciat no són suficients per abandonar-lo, és a dir, si seguim mantenint que "bellesa" és la categoria que fa de nexa entre els distints plantejaments de l'estètica, caldria tenir en compte:

(b1) les relacions o el pla significatiu en què es situa el significat de 'bellesa' que podem extreure de (a2), ja que d'unes concrecions en resulta un significat metafísic de 'bellesa' (i, per tant, tota la resta s'ha de moure en aquesta dimensió), mentre que d'altres en resulta un significat concret sigui de caire psicològic, formal o, simplement, objectual.

(b2) les relacions que el significat clàssic (o el comú dels sentits clàssics) del terme estableix en la modernitat amb significats que en un altre moment històric no en formaven part, arribant-se a la possibilitat d'afirmacions tals com "la bellesa no és bella".

Aquestes són algunes de les consideracions que es tindran en compte a l'hora de redefinir les categories estètiques des de la perspectiva del seu formar part d'una experiència humana que qualifiquem d'estètica.

3

També hi entra comunament en la definició de "estètica", el ser una o *la* determinació conceptual de l'art. En aquest cas cal fer referència a que aquesta categoria, "art" o "obra d'art", té una història i té una història de la seva classificació, del que s'entén per ella i del que entra en el seu camp. Les qüestions plantejades fins i tot en la vida quotidiana respecte a certs tipus d'objectes, de si "realment és una obra d'art", de si "no es tracta d'un objecte qualsevol dut al museu" o de si "això abans era una obra d'art, ara ja no", o de diferenciar entre una pintura i una tela bruta de pintura, o entre una escultura i un munt de ferro, de guix, de pedra, etc., o entre una obra musical o un seguit de renous, o entre una obra literària o un enfiloi de paraules, atenyen al que s'entén per *obra d'art* i, en definitiva, al concepte de *art*. "Art" és un concepte que s'encunya a la Grècia antiga i que, a través de transformacions, discussions i redefinicions, arriba als nostres dies amb una forma distinta, transformada. Si el concepte té una història, aquesta va junt a — o d'ella se'n deriva — una història de la seva classificació: dels àmbits diferents que cauen sota el mateix concepte, de quin és l'àmbit primari, de que és el que queda fora, etc.

Però, fins i tot, potser l'art no esgota el camp de les experiències estètiques. Ja els sofistes distingiren entre els éssers que formen part de la naturalesa i els creats per l'home. Que l'obra d'art sols pot ser un ésser creat per l'home (una obra, és a dir, un producte del obrar, del fer) pareix el més evident, però en tota la història podem trobar rastres d'algunes consideracions estètiques d'allò no produït, sinó que és "per naturalesa" (*φύσει* com deien els grecs), la qual cosa ens duria a una consideració estètica de la naturalesa. Aquest aspecte serà en alguns moments històrics dut a primer terme i apareixeran categories estètiques rellevants per a la seva consideració.

Per tant, el mateix que hem fet amb la noció de "bellesa" ho podem fer amb la de "art", no tan sols, en aquest cas, per clarificar l'objecte de l'estètica, sinó també per evi-

tar-nos, des del principi, alguns dels malentesos més àmpliament difosos que tenen a veure amb el que es coneix com 'art'.

El primer problema amb la categoria de "art" és confondre-la amb 'experiència estètica', com si fossin sinònims. D'acord que l'art és la part més nombrosa dels objectes adients per la experiència estètica i que l'art és una esfera «institucionalment privilegiada com a àmbit de l'experiència estètica»;⁶ però si d'un tractament filosòfic (teòric) del tema es tracta no es pot oblidar que hi ha altres 'objectes' que entren en la experiència estètica que no son 'art', a menys que no variem el que entenem per obra d'art, cosa, per altre part, que és la que s'està fent contínuament i que forma part del desenvolupament de les manifestacions artístiques.

Un altre motiu per no confondre art i experiència artística estaria en el caràcter universal de la segona i no del primer. És a dir: ¿podem considerar 'art', tal com nosaltres l'entendem, totes les manifestacions estètiques que podem conèixer? L'assumpte es pot posar i s'ha posat en discussió en molts de llocs,⁷ però com a molt expressius es poden considerar els comentaris de Margaret Mead⁸ sobre el significat de la dansa entre els habitants de Samoa. De com la consideració d'una activitat com a artística depèn de les coordenades culturals des de les que es considera i no tant de la tinença o no d'un determinats continguts que al marge de qualsevol lloc i temps defineixen l'activitat o l'objecte com a art.

De qualsevol manera tot ens impulsa a establir les fites en l'evolució del que ha caigut sota la categoria de "art". Tatarkiewicz dedicà els tres primers capítols del seu llibre *Historia de seis ideas* a la idea de art, i més en concret els dos primers a la història del concepte i a la història de la classificació de les diferents arts. Per ell la història del concepte ha durat en Europa vint-i-cinc segles que es divideixen en dos grans períodes: el primer va des del segle V a.d.C fins al segle XVI. En aquest període per 'art' s'entén *producció sotmesa a regles*. Entre els anys 1500 i 1750 es situa el període de transició en el que el concepte antic havia perdut ja el seu lloc de privilegi però encara que estava naixent el nou. És a partir de 1750 que es pot parlar d'un segon període, en el que per art s'entén *producció de bellesa*. Aquest nou concepte fou indiscutit durant uns cent cinquanta anys. Aleshores (en el canvi de segle) es començà de nou a discutir el concepte, en part per analitzar-lo més profundament i resoldre els problemes conceptuals no resolts, en part perquè la classificació, que l'any 1746 havia realitzat Batteaux⁹ de les set arts que s'agrupaven sota el concepte, ja havia esdevingut problemàtica per les noves produccions que havien sorgit en l'època.

Com diu Tartakiewicz «l'art té moltes definicions» i ell, amb el seu tractament analític, no es decanta per cap sinó que fa inventari de les posicions hagudes fins el moment agrupant-les per tipus. La seva relació i, sobre tot, la diversitat de significats que s'han donat a la categoria ens pot ajudar a entendre la diversitat històrica i social dels objectes

⁶ J.JIMÉNEZ, *Imágenes del hombre*, Tecnos, Madrid 1992 (2ª edició), pag. 61.

⁷ E.OCAMPO: *Apolo y la máscara. La estética occidental frente a las prácticas artísticas de otras culturas*, Icaria, Barcelona 1985.

⁸ M.MEAD: *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (1928), Laia, Barcelona 1975 (2ª edició), pp. 121ss.

⁹ Ch.BATTEAUX: *Les beaux-arts réduits à un même principe* (Paris, 1746), nova edició: Slatkine, Ginebra 1969.

agrupats sota el concepte d'art: s'ha entès com a produir bellesa (en els casos de Plató i de Leon Alberti, per exemple), com allò que representa, o reproduïx, la realitat, art com crear formes (Aristòtil), també s'ha entès com 'expressar' (Patrizi, Croce i Kandinsky entre molts d'altres), com el produir l'experiència estètica, com produir un xoc en la consciència percipient comuna (posada en pràctica per quasi tots els avantguardismes), fins i tot s'ha renunciat a la definició (el cas Wittgenstein i la seva idea de l'aire de família) per analitzar el seu ús i les reaccions que anomenem estètiques.¹⁰

Aquesta diversitat condueix a Tatarkiewicz, i a tot un corrent dels estudis estètics, a la renúncia a una definició del que sia 'art' i a quedar-se amb uns quants caràcters solitaris. No necessàriament ens hem de quedar amb aquesta conclusió ja que, entre d'altres raons, aquests caràcters ja són presents en l'inici de la reflexió grega sobre el què és 'art', és a dir, persisteixen malgrat tots els canvis socials i culturals. Però és clar que no podem recolzar totalment les determinacions de l'estètica sobre la categoria "art" sense cap més referència i sense posar en qüestió prèviament no tan sols el mateix concepte, sinó també alguns d'altres amb ell estretament relacionats, com el de "obra".

4

Els problemes per centrar la *estètica filosòfica*, que de això es tracta, en conceptes tals com *bellesa* o *art*, ens pot dur a considerar si el punt de partida més adient no seria en lloc d'aquells conceptes el d'*experiència estètica*. Aquest era ja el concepte del qual partírem, però també d'ell s'ha de dir que és un concepte situat històricament, és a dir: encunyat en un moment històric determinat per donar compte, en unes determinades circumstàncies d'uns determinats fenòmens i d'unes determinades solucions. Però la diferència, entre d'altres, és que aquest concepte cal situar-lo en el segle XVIII; és a dir, en el principi de la nostra modernitat, la que estem vivint ara o la que està morint ara, però la que també ens dona les categories filosòfiques per entendre la nostra experiència humana més general. Per tant, malgrat sols fos per això, el concepte de *experiència estètica* té l'avantatge de partida de respondre a alguns problemes que són els de la nostra època.

Intentem situar el marc de les fluctuacions conceptuals fins arribar a aquell en el que hem d'inserir ara qualsevol determinació del significat de 'experiència estètica'.

El terme estètica, en el sentit actual, neix en el segle XVIII en la Il·lustració alemanya i com el nom d'una regió de la metafísica especial que, segons les conseqüències que treien de Leibniz els filòsofs d'aquell moment, s'havia d'ocupar del coneixement que té com a medi fonamental les sensacions. Per això en el principi té el caràcter d'un coneixement secundari, de segon ordre, darrera del coneixement intel·lectual. El que es pretén és clarificar el coneixement no pur dels sentits, aquell que té a veure amb l'art, amb la qual cosa ja suposen que la relació amb la bellesa ha de ser una relació de coneixement, encara que no de primer nivell. Per tant des del principi el terme 'estètica' està lligat amb la filosofia, és una part d'ella, en el moment en que encara mira quasi exclusivament d'esbrinar el sentit i significat de 'bellesa' en l'ordre del sistema metafísic.

¹⁰ L. WITTGENSTEIN: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona 1992.

Aquest inici podria establir el lloc de la disciplina 'estètica (filosòfica)', almenys en un principi ja que en el transcórrer del temps la seva pròpia investigació ha conduït a la tematització del seu objectiu (quelcom que aquí intentem ara reconstruir) i, per tant, a sortir dels seus límits inicials, límits que ara ens semblen força estrets.

Aquestes consideracions inicials ens expliquen perquè es poden seguir dues línies en les que s'han obert les perspectives de l'estètica cap a nous fenòmens i com aquesta obertura ha comportat el naixement de disciplines específiques.

(a) una línia seria la formació de noves disciplines. La intenció de comprendre el passat, d'explicar les produccions artístiques de temps anteriors, i no tan sols de fer-ne un catàleg, condueix a Winckelmann a compondre una *Història de l'art en l'antiguitat*,¹¹ una de les primeres obres, sinó la fundacional, de la història de l'art. L'enfonsament del classicisme i del normativisme estricte del racionalisme condueix a la inexistència d'una norma estricta i única d'avaluació de l'obra, causa, junt al sorgiment del "públic" (per mor de les conseqüències en l'art dels canvis en l'economia burgesa), que condueix a la necessitat de creadors de criteris d'avaluació de l'art, tasca que ja Denis Diderot¹² durà a terme i que serà el germen de la crítica d'art que arriba fins els nostres dies. A més l'absència d'una normativa acadèmica única, la pròpia lluita de la pràctica artística contra les gàbies normatives que sempre es senten en el treball de creació, provoca la pròpia reflexió i justificació teòrica del artista concret, reflexió o justificació que en alguns casos pren la forma d'una autèntica teoria de l'art.

(b) una línia diferent seria la que marca el lloc que ocupa l'estètica dintre del conjunt de la filosofia i les relacions que manté amb les altres parts. Durant un bon tret de la història de la filosofia, la reflexió sobre la bellesa i el que ara anomenem art era un bocí ben determinat d'una metafísica, és a dir, d'una interpretació de l'univers sencer per tal de comprendre la seva realitat essencial i la seva última finalitat. En aquest tram s'ha d'entendre l'estètica com a una 'metafísica especial', per dir-ho així, o un caire de la metafísica vista en una determinada i particular perspectiva. En altra moment el que és el centre és la possibilitat de conèixer l'univers, la seva comprensió com abans, però des d'una intenció causal i, en definitiva, operativa. Aleshores el problema no és tant ja metafísic com epistemològic, tant sigui la investigació sobre el mètode ideal de coneixement, sobre els límits —o la il·limitació— del coneixement humà, com que sigui, finalment i més en concret, el com entendre i explicar una parcel·la concreta de la praxi humana que, en principi, pareix diferent o s'escapa al mètode dels altres àmbits. No és que en una època la estètica s'hagi d'entendre com a metafísica i en una altra com a epistemologia, sinó que els problemes de la filosofia i de l'estètica en un moment tendeixen cap a una àrea i en un altre moment tendeixen cap a un altre. És d'aquesta forma que podem entendre com en l'època del idealisme i del romanticisme alemany la estètica ocupa un lloc central en la filosofia, de tal manera que pràcticament tots els filòsofs de l'època s'ocupen de qüestions estètiques i, fins i tot, es consideri que l'art és el medi per excel·lència d'accés a la veritat (segons una formulació de Schelling).¹³

¹¹ J.J. WINCKELMANN: *Historia del arte en la antigüedad* (1764), traducció: Aguilar, Madrid 1989.

¹² D. DIDEROT: *Salones* (1759), recollits i traduïts en *Escritos sobre arte*, Siruela, Madrid 1994.

¹³ F.W.J. SCHELLING: "Sistema del idealismo transcendental" (1800), en: *Antología*, Península, Barcelona 1987, pags. 41-161.

Per tant, i d'aquestes dues línies de consideracions, podem concloure que l'estètica no ha tingut un lloc clarament ferm dintre del sistema de pensament —la qual cosa provoca la seva equivocitat i ambigüïtat— i ha mantingut una oscil·lació permeable a l'època, tant en el sentit històric i social com en el de la història de les idees. I tal vegada sigui aquesta permeabilitat la que en un moment passat (el segle XVIII-XIX del Romanticisme) esdevingué el centre de la filosofia de la mà del idealisme alemany, o que en el moment present una bona part dels assaigs de comprensió de l'època, de la modernitat i la suposada postmodernitat, hi entrin per la via de l'anàlisi de fenòmens culturals des d'una perspectiva entre la sociologia i l'estètica.

Malgrat aquestes fluctuacions de les fronteres cal mantenir algunes fites clares de les diferents disciplines, si més no des de Kant, diferenciant el fet de l'art, la reflexió sobre el fet de l'art i la reflexió sobre les condicions i conseqüències del fet de l'apreciació de fenòmens com l'art. D'aquesta forma tindrem les manifestacions artístiques i culturals per un costat, la teoria de l'art, la crítica i la història de l'art per un altre, i l'estètica i la metaestètica per un altre.¹⁴

5

D'acord i tenint en compte les consideracions anteriors hauríem de recordar una altra distinció. Pel que fa a la relació entre l'humà i el món, o la realitat, entenent-la de la forma més o menys ample que es vulgui, s'han distingit diferents tipus, o tractes, o funcions, o estils de vida. Així es distingeix el tracte *teòric* entre home i realitat (quan la relació que es pretén és una de coneixement, sense cap conseqüència de modificació de la realitat coneguda), de la relació o del tracte *pràctic* (i aquí ja ens trobem amb una diferència de significat segons ens atenguem als seus inicis, en els que pràctic es referia a social, al tracte entre els homes, o en l'actualitat, en la que pràctic es refereix al maneig, manipulació o producció d'objectes), etc.

Aristòtil distingí¹⁵ entre teoria, acció i creativitat. Les dues primeres correspondrien a les dues que hem esmentat ara mateix (tracte teòric i tracte pràctic). Aquesta distinció tripartita es mantingué fins la modernitat, en que la distinció és fa dicotòmica. La distinció entre teoria i pràctica es refereix a la distinció entre coneixement passiu i manipulació activa, o entre ciència i tècnica. La tercera funció, o estil de vida, o tracte humà amb la realitat, que esmentava Aristòtil, la creativitat, té a veure amb àmbits de l'experiència humana lligats al simbolisme i a la producció de símbols, no de coses. La distinció entre coses i símbols, o món i parlar del món, és una distinció del principi de la filosofia i aparegué en els primers moments del pensament grec com la distinció entre cosa ($\rho\eta\mu\alpha$) i nom ($o\nu o\mu\alpha$). Aquí ens trobem ja en una altra relació: el tracte simbòlic amb

¹⁴ R. de la CALLE: *Estètica & crítica*, Edivart, València 1983, pag. 24. En la fonamentació del lloc de la crítica d'art estableix explícitament un diagrama dels nivells del fenomen artístic: Nivell 1: pla de l'existència quotidiana; Nivell 2: fet estètic natural i fet artístic; Nivell 3: estètica natural, ontocstètica, teoria general del fet artístic; Nivell 4: metaestètic. Els dos darrers nivells són els que conformarien la estètica en sentit estricte i serien diferents d'altres nivells, per sobre del 2, connectats al fet artístic.

¹⁵ Ja se sap que Aristòtil no va fer la divisió sempre de la mateixa manera, però per sobre petites diferències aquesta divisió en tres parts és la que queda. Cf. *Tòpics*, llibres A i Z, també *Metafísica* K.

la realitat, el crear significats —tal és el contingut dels símbols— que es troben en el món al costat de les coses que ja hi són.

A aquesta darrera dimensió de tracte humà amb la realitat pertany l'art, també altres àmbits de l'experiència humana (la religió, per exemple), però en lloc d'entrar en subdivisions, ja que aquesta és sols una aproximació, hem de remarcar que el realment important ara és veure que s'han distingit diferents tractes o àmbits i que cada un d'ells funciona amb una legalitat pròpia.

La tricotomia de les funcions de vida establerta per Aristòtil —i de llarga influència en la filosofia— entre teoria, acció i creativitat ateny a tres àmbits distints de la experiència humana. Vint-i-dos segles després Kant escriví tres crítiques —no entrarem aquí si aquesta era una decisió definitiva i/o coherent— i divideix en tres parts el camp de la filosofia (lògica, ètica, estètica). Aquesta distinció ha sobreviscut a innombrables revisions i matisacions. Parlem de ciència, moralitat i art, de lògica, ètica i estètica, o, com ho fan els psicòlegs: de enteniment, voluntat i sentiment. Aquesta persistència de la divisió manté tres dimensions diferents de l'experiència humana, de l'activitat de l'home. Tres tipus de relació amb el món arrelades en el mateix substrat (la "naturalesa humana" diria un filòsof del segle XVIII), però amb característiques essencials diferents: distints objectius, distints medis per aconseguir-lo. Els sabers que se'n deriven de l'activitat en cadà un dels tres camps també són, per tant, diferents i no es poden, pareix en principi, reduir a la mateixa legalitat, a les mateixes lleis de forma.

Si l'experiència humana és l'objecte de la reflexió filosòfica, aleshores és essencial la distinció entre diferents camps de l'experiència humana, un dels quals, com acabem de veure, històricament ben delimitat, és el que correspon a l'experiència estètica. D'aquí que una de les tasques actuals de l'estètica sigui esbrinar, cada cop de forma més precisa per tal que sigui cada cop més eficient, què s'entén per experiència i amb quins criteris es diferencia entre diferents 'experiències'.

En principi el que defineix és un àmbit, certament fluït, de l'experiència humana que, malgrat no poder-se definir amb categories ontològiques, manté certs trets característics generals (o universals): el ser un subjecte el principal emissor dintre d'una comunitat que fa de portador, que apunta cap a una "idea" que s'expressa sensiblement en un llenguatge (que, diferent i diferenciat en dialectes —un per cada escola, corrent o isme, manté una estructura semblant que és el que es coneix com a llenguatge artístic), i que pot ser podria qualificar-se com a "projecte" o "utopia", en qualsevol dels dos casos projecte humà i utopia humana.

Per determinar-la ajuda una altra distinció entre camps de l'experiència humana, precisament aquella que, des del grecs, es realitza en torn a les *formes de coneixement*. En el principi se'n consideraren dues: el mental —el coneixement amb la ment, pensem amb el que significa això en Plató— i el sensual —el coneixement pels sentits—; és el que els grecs anomenaren *noèsis* i *aísthesis*.

No és comunicable directament aquesta distinció a l'anteriorment realitzada en la tricotomia dels àmbits de experiència humana. Pensem que Aristòtil afirmava que tot coneixement comença en els sentits, en la informació que ens porten els sentits, encara que, afegia, no acaba en els sentits, sinó que segueix un procés abstractiu que tendeix cap a la *noèsis*. En tot cas la distinció —mantinguda en la modernitat en les dualitats que condueixen finalment a la de ment-cos— ens condueix al diferent pes que té la sensualitat, o la intervenció dels sentits corporals, en la dimensió d'experiència de la que tractem. És a dir: diferent pes, no eliminació d'un o d'altre component.

Una altra distinció que ajuda a clarificar el camp de l'experiència humana és la ja esmentada entre *coses* i *símbols* (entre el món i el llenguatge que fem per parlar del món) i, tot seguit, els àmbits en els que es parla del món i els que es parla del que es parla sobre el món, és a dir, és tracta de símbols o, si es vol, es produeixen símbols secundaris.

Reunint les distincions fetes tindríem com a resultat que forma part de l'experiència humana aquell camp en el que no és pretén immediatament el coneixement de quelcom, ni l'acord sobre l'acció a realitzar, ni les disposicions de medis per aconseguir tal finalitat, sinó el crear, però no quelcom útil, sinó quelcom amb un significat transmès fonamentalment pels sentits. Modernament li diríem "produir plaer", però aquesta frase sols tendria sentit a partir d'un cert moment històric, i s'hauria de complementar amb matisacions del significat de 'plaer'.

Per fonamentar un poc més la presència d'un camp d'experiència estètica vora els altres de l'experiència humana podríem també veure perquè antigament es parlava més de "bellesa", i ara, en el seu lloc, es parla de "experiència estètica". Tatarkiewicz pensa que es dona un gir, en els darrers cent anys, cap a consideracions psicològiques pel que fa a l'estètica. Així diu: «*Durant els darrers cent anys, la majoria de les publicacions que tractaren la idea de la bellesa i de l'art han tingut un caràcter psicològic, i el seu tema d'estudi ha estat la resposta humana a la bellesa i a l'art: allò que s'anomena com la experiència estètica o sensació, les seves propietats, elements i desenvolupament han estat investigats; també s'ha investigat la naturalesa de l'actitud mental que requereix. Ha estat considerat com el principal problema de la estètica*».¹⁶

És a dir, que el que hi ha és un canvi d'orientació i que, a conseqüència d'ella, un canvi en el punt focal de l'estètica (quelcom així com: abans objectiva, ara subjectiva). Així es pot entendre la seva afirmació posterior: «*La experiència 'estètica' demostrà ser un nom tardà per aquells fenòmens que havien estat discutits al menys durant dos mil anys.. La experiència que des del segle XVIII ha estat anomenada com estètica, havia estat senzillament definida en segles anteriors com a la percepció de la bellesa*».¹⁷

Encara admetent sense discutir l'explicació que dona Tatarkiewicz, el fet és que el canvi es dona en el segle XVIII. És en aquest segle que Baumgarten conservà i interpretà de nou l'antiga distinció entre coneixement intel·lectual i coneixement sensible,¹⁸ i així a la *cognitio sensitiva* la va identificar amb el coneixement de la bellesa i anomenà a l'estudi del coneixement de la bellesa amb el nom de *cognitio aesthetica* o estètica per resumir. I el canvi es dona en el moment que serà del naixement de l'estètica moderna o estètica pròpiament dita. A partir d'ara hi ha un doble moviment: (a) el gir subjectivista de la filosofia i del coneixement, que condueix a una fonamentació sobre els rendiments de les facultats humanes i la seva capacitat de jutjar, el gust per exemple; i (b) l'ampliació de les categories que intervenen: ja no es tan sols bellesa, sinó també sublim, pintoresc, tràgic, còmic, etc.

Per tant en podem treure algunes conseqüències d'aquest doble moviment. (1) el lloc central que ocuparà el 'subjecte' en tot procés de coneixement, sigui del tipus que sigui,

¹⁶ W. TATARKIEWICZ: *Historia de seis ideas*, Tecnós, Madrid 1992 (3ª edició), pag. 347.

¹⁷ *Ibidem.*, pag. 350.

¹⁸ Vid. A. BAUMGARTEN: *Aesthetica (1750-1758)*, Olms, Hildesheim 1970, i *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía (1735)*, trad. Castellana en Aguilar, Madrid 1972.

la qual cosa derivarà, des del començament, en la necessitat d'aclarir les possibilitats i els medis de l'experiència humana, aclarir els diferents camps en que aquesta es produeix. (2) A partir de la tematització de la categoria de bellesa s'haurà de distingir clarament el que abans, i en molts de casos no és avui de comuna opinió, no es separava: que experiència de la bellesa, experiència de l'art i experiència estètica no s'identifiquen, no són el mateix. En tot cas el darrer és un concepte més ample que englobaria, com a casos particulars, els dos primers.

6

En totes les formes humanes de vida coneguda hi podem trobar formes de comportament que responen al que hem anomenat 'coneixement', és a dir, que el que es pretén és extreure de la realitat les regularitats del seu esdevenir. Però no en totes elles hi trobem ciència. Aquesta és una forma d'organització del coneixement que sorgeix en un segle determinat de la història europea. En totes les formes humanes de vida coneguda hi podem trobar codis establerts de regulació de la vida social i de la vida individual dintre del grup. És aquest un saber pràctic, de moralitat, però no tots aquests codis es basen en les idees de formalitat, igualtat i individualitat, conquestes derivades del segle XVIII europeu.

Igualment podem fer en l'àmbit de l'experiència estètica. En tots les formes de vida coneguda trobem, amb més o menys amplitud, rastres d'experiències simbòliques, no lligades directament al coneixement o a la manipulació de la realitat, que tenen per funció la d'expressar ficcions, utopies, sentiments, estats emocionals, etc. És el que podríem anomenar el caràcter *universal* de la experiència estètica. Però que sigui un caràcter universal en el temps i en l'espai no vol dir ni que hi hagi una *identitat* entre totes les manifestacions ni que hi hagi un *progrés* des de les manifestacions més primitives fins a les més 'evolucionades'. Aquesta és una de les primeres errades (assimilar universalitat a identitat i valoració moral) de l'estètica possiblement degut a les pretensions de fonamentació en conceptes metafísics forts com va ser, en una època, el de bellesa. Pensem que una idea així uniria en el mateix pla produccions distintes des de les pintures rupestres fins a les darreres produccions de l'expressionisme abstracte, per exemple, com si fossin esglaons de la mateixa cadena que conduïssin inevitablement del primer al darrer. Només amb això ja queda dit que hi ha arguments no tan sols de l'estètica, sinó també, com a mínim, de la filosofia de la història per posar en dubte una concepció semblant.

Però el fet és que hi ha certes produccions humanes, les que anomenem produccions estètiques, que es donen en tot temps i que romanen en el temps, que després de segles de creades, en els que han canviat els costums i les formes socials de vida, aquella producció segueix expressant quelcom significatiu. És a dir: que malgrat els canvis no sols de context social i/o cultural, sinó també de conceptes i categories que ens permeten explicar-ho, hi ha, existeixen, fets de l'acció de l'home que es donen per tot arreu i que, passat el seu temps tenen encara un valor o un significat pels homes que les poden experimentar.

Aleshores la pregunta pot ser: ¿perquè aquest caràcter universal de la producció estètica? ¿perquè aquesta persistència d'algunes produccions fora del seu espai i del seu temps? En literatura en tenim molts d'exemples: ¿perquè la *Antígona* de Sòfocles (de fa 2500 anys) o el *Macbeth* de Shakespeare (d'un món ja desaparegut) segueixen tenint sig-

nificat en l'actualitat, segueix causant gaudi o altra emoció? O també: ¿perquè certes pedres, de fa milers d'anys i encara que no sabem perquè es feren i què significaven pels qui les feren, ens segueixen provocant admiració, o temor, o simplement goig? Donada la diversitat de llocs i d'èpoques de procedència el que ens impulsa a pensar és que hi ha quelcom en la forma de vida humana, o en la constitució antropològica, que és l'arrel, i l'arrel comuna, de totes aquestes manifestacions que anomenem estètiques o artístiques.

Per avançar en aquestes arrels antropològiques de l'experiència estètica tornem breument a les vicissituds històriques del concepte de bellesa:

El concepte de bellesa, en el segle XVIII, el temps de la Il·lustració, està lligat a un projecte que és moral, polític i filosòfic, almenys; és a dir: és un projecte individual i social, per a la vida del subjecte i de la col·lectivitat en que viu. Aquest projecte de transformació de la vida humana està fonamentat en la idea de la existència de una 'naturallesa humana' uniforme, siguin quin siguin els règims polítics, les condicions socials i les tradicions històriques en les que visqui el subjecte particular. Per sobre d'elles és un home (o una dona), i com a tal té unes facultats i, de rebot, uns drets inalienables. Aquesta uniformitat dona com a reflex la teorització de la uniformitat davant la llei, la raó universal, les llibertats, l'existència de drets universals de l'home, etc. Aquest és el programa il·lustrat i el seu reflex. Una de les categories reflectides serà la de "bellesa", que tindrà aleshores unes determinades característiques, serà coneguda d'una determinada forma i tindrà una concreta preceptiva, o conjunt de canons.

Preguntes com ¿què és la bellesa? o ¿quines coses són belles?, que tenen sentit i com a tal les trobem en els diàlegs de Plató per exemple, en el marc d'aquest període històric pareixen no tenir sentit i es converteixen en preguntes tal com ¿què és el que a la gent li agrada? o ¿què és el que considerem bell?. El canvi de plantejament ens condueix a un concepte de bellesa diferent, ja que en aquest segon període una teoria de la bellesa sols podrà ser una *teoria del gust*, o una *anàlisi de la ment* en tant que produeix certs judicis o raonaments envers el bell, o, més àmpliament, una *teoria de la experiència estètica*. És aquesta la forma que prenen, en el moment històric dit, les manifestacions de la vida humana que tenen a veure amb la creativitat.

En quan al concepte d'experiència estètica, per José Jiménez amb ell es determina «un conjunt fluït de relacions no determinat per una categoria central, com abans 'bellesa'»¹⁹. Però encara que la categoria central ja no sigui 'bellesa', segueix en relació amb ella, ja que en la nostra tradició cultural aquest terme designa aquell rerefons antropològic comú que trobem darrera múltiples produccions humanes. Per ell és «un àmbit o espai cultural variable i divers on tenen lloc les experiències estètiques dels humans»²⁰.

Però l'anterior sols serien diferents noms. ¿Com podem explicar aquesta persistència d'un cert tipus d'experiències i com podem determinar encara més el que són aquestes experiències? Jiménez ho explica de la següent forma:

La existència humana fàctica es caracteritza, entre d'altres coses, pel poder de crear —encara que no fàcticament— un estat humà de plenitud. A això se li dirà 'imaginar', però també se li pot dir 'crear', crear un nou espai de significats. 'Bellesa' és la catego-

¹⁹ J. JIMÉNEZ, op. cit., pag. 36.

²⁰ *Ibidem*.

ria que, històricament, ha estat o ha reunit en torn seu una proposta d'estat humà de plenitud com a confrontació, alternativa o ideal de l'existència fàctica de l'home. Per això Jiménez diu que l'experiència estètica és un «espai cultural, antropològic, que utilitza els materials sensibles i més clarividentment terrenals per remuntar el vol cap el cel on habiten les imatges de l'ideal. Imatges de l'ideal embolicades en l'aire de plenitud enyorada: les que ens mostren la distància entre el que som i el que podríem arribar a ser».²¹

I si aquesta és la essència i/o la funció de la dimensió estètica, el fet de ser la existència humana condicionada no tan sols històricament, sinó també antropològicament, ens donaria els materials que són comuns i universals. Així tendríem que podríem explicar la seva presència universal —encara que diversa— en totes les cultures humanes.

Si hem de parlar de les arrels antropològiques de la dimensió estètica, a més del dit fins ara, hem de tenir en compte:

(1) La vida humana es caracteritza per tenir un caràcter biològic i un més enllà d'aquest caràcter, quelcom no exclusivament biològic o animal. Aquest plus metabiològic unit indissolublement al caràcter biològic de l'home és el que sols anomenar-se 'cultura', al menys quan es simplifica dient que l'home és naturalesa i cultura. L'element bàsic de la cultura són els símbols, la cèl·lula amb la que es construeix tot l'organisme cultural. En els símbols, i en els processos de simbolització que els donen lloc, es on es condensen les experiències, tant individuals com col·lectives, i, per això, és a través dels símbols com es pot transmetre l'aprenentatge de la forma de vida. Els antropòlegs anomenen cultura a una condensació objectivada d'experiències humanes, transmissibles de generació en generació i oberta a un creixement i transformació contínues. Aquestes condensacions, o materials de l'aprenentatge, es donen en la ciència, en els rituals pràctics o en l'experiència estètica. El que varia entre ells, entre d'altres coses, és el llenguatge emprat per conservar i transmetre les experiències viscudes i condensades en símbols.

(2) No crec que sigui necessari destacar la importància de la simbolització com a fonament de la vida, de condensació d'experiències viscudes i de la possibilitat de transmissió, ja que en que s'efectuï correctament aquesta transmissió recau la possibilitat o no, en primer lloc, d'una adaptació efectiva dels humans a l'entorn i, en segon lloc, d'aconseguir i mantenir en vigor normes que permetin un funcionament eficient de les comunitats humanes.

(3) El procés de simbolització adquireix un altre caràcter depenent del tipus d'experiència a simbolitzar i de l'objectiu de la simbolització. Quan l'experiència no és una experiència pràctica —com la de com caçar millor els animals necessaris per a la dieta del grup— sinó aquella viscuda envers la vida i la mort, la relació dels homes amb els altres individus vius, dels motius i dels objectius dels actes, etc. aleshores el que es fixa i es transmet és una idea sobre aquestes experiències que van més enllà del purament pràctic. L'objectiu d'aquesta simbolització no serà doncs purament el d'ensinistrar els demés encara no sabedors del com, sinó transmetre l'experiència viscuda. En el cas dels primers pobles les experiències simbolitzades ho seran de la vida més immediata —la caça, per exemple— i el medi de simbolitzar-les serà la pintura.

(4) Això ens du a una altra característica: la simbolització estètica manté un llenguatge propi vora els altres tipus de llenguatges. Els símbols estètics pressuposen el llen-

²¹ *Ibidem.*, pag. 37.

guatge natural, però en la seva funció no va dirigida immediatament a la comunicació, sinó a la representació. Ho resumeix Jiménez en un paràgraf: *«El predomini de la funció representativa, la intensa transitivitat, la seva determinació històrica i cultural, l'obertura semàntica i la síntesi de sentits diversos, han estat les principals característiques que hem utilitzat per explicar la capacitat de les representacions estètiques de mantenir-se sempre vives, de superar les determinacions espacials i temporals presents en el seu origen. Característiques que ens han conduït a una darrera clau interpretativa de la especificitat dels símbols estètics: la idea d'un principi de composició semànticament autònom»*.²²

7

El que hem dit fins aquest moment crec que ens ha acostat a una conclusió. Però no hem d'entendre 'conclusió' com el "lloc ferm" cercat per Descartes. En el camp de l'estètica, com en gran part de la filosofia moderna, la tasca consisteix en posar en qüestió categories i comprensions derivades directe i planament dels pressupòsits de la metafísica inaugurada per Descartes. El lloc on s'arriba en cada moment s'ha d'entendre com a un nou mirador: el lloc elevat, pujar al qual requereix condicions i esforç, que permet donar una perspectiva unitària als diferents bocins o fragments, que és també en si mateix un nou lloc que causa goig per si mateix i que té sentit en connexió íntima i viscuda amb allò que és mirat, en aquest cas l'ordit plural, divers i ric en particularitats de la pràctica amb objectes. A més, com en moltes ciutats, hi ha més d'un mirador, i malgrat sigui de la mateixa ciutat el to de cada un d'ells, la llum percebuda des de cada un i a més, és clar, la perspectiva, són diferents i per això mútuament enriquidors i valuósos per si mateixos. Vists des de baix, a més, el mirador, o la muntanya o pujol en el cim del qual es troba, no sols delimiten el lloc en que es viu, en que s'experimenta, sinó que a més serveix de punt de referència per situar-se, orientar-se i circular. En aquest sentit una conclusió no és més que una aturada en el camí per, des d'un lloc singular assolit, mirar el conjunt, la unitat dels fenòmens singulars, per tal de captar-los en el seu relacionar-se, en la imatge de acabament que ofereixen. I ja sabem que es tracta sempre d'un acabament històricament situat, és a dir, relatiu a un moment determinat i no en el sentit d'acabament absolut.

Els fils que formen l'ordit: no és (o ja no és sols) el concepte de "bellesa" el que pot articular la dimensió estètica, són una pluralitat de conceptes que responen a una pluralitat d'experiències diverses, però que tenen en comú aquelles característiques que més amunt hem assenyalat com a pertanyents a l'experiència estètica. Aquestes categories són les que ens permeten obtenir una millor visió dels fenòmens culturals en els que vivim i són els que l'estètica té a la ma per enfrontar-se teòricament a les qüestions de l'àmbit artístic que estan imbricades en la nostra experiència.

²² *Ibidem.*, pag. 44.

Taula (UIB)
núm. 27-28, 1997

Recensions
bibliogràfiques



SCHRÖDINGER, Erwin: *La naturaleza y los griegos* (Traducción y prólogo de Víctor Gómez Pin), ed. Tusquets, Barcelona 1997 (132 pp.)

El libro recoge diversas conferencias impartidas en el año 1948 por E. Schrödinger, premio Nóbel de Física en el año 1933. Ni que decir tiene que buena parte del interés de este libro radica en la sólida formación científica del autor que aborda sin complejos diversos aspectos y autores de la filosofía presocrática. Las causas por las que tan insigne autor se siente atraído por la filosofía griega las desvela él mismo en el prólogo desglosándolas en dos cuestiones fundamentales.

La primera, la necesidad de volver a la época "pre-científica" en la que se confundían terrenos hoy en día claramente delimitados, como la religión y la filosofía por un lado y la ciencia por otro. Para Schrödinger merece la pena ese esfuerzo pues, al captar esa unidad original, se puede comprobar, al mismo tiempo, que se puede aprender en nuestros días de ese retorno a los orígenes. En su propuesta el autor, comprometido políticamente, no oculta una cierta nostalgia teñida de la incertidumbre que le provocaba la convulsa época que le tocó vivir. Perplejidad que hace dudar a este físico, considerado, junto con Einstein, como uno de los principales responsables de los cambios científicos más decisivos del siglo XX, de que los avances de la ciencia, en los que tan activamente participaba, tengan que reportar necesariamente una mejora de la humanidad. De hecho, Schrödinger comprueba que esto no es así al constatar que la humanidad estaba pasando, tras las dos guerras mundiales, por una crisis emocional e intelectual y que la ciencia, asimismo, afrontaba una fase crítica en la que prácticamente se encontraban implicadas "todas las ciencias fundamentales" (p. 20).

La segunda causa de su interés centra el *leit motiv* del libro: el estudio de los primeros filósofos nos pone frente a unos

personajes que se enfrentaron, e intentaron resolver por vez primera, las mismas cuestiones que la ciencia, a lo largo de toda su historia, también ha pretendido solucionar. Es más, para Schrödinger el simple hecho de que los filósofos presocráticos se hubieran planteado esas cuestiones fundamentales los hace especialmente recomendables. En este punto, se agudiza de nuevo la nostalgia del autor: Los filósofos griegos se aproximaron a los grandes temas con un espíritu libre, flexible y abierto que contrasta con el mundo cerrado e intolerante, lleno de prejuicios y dogmas en los que ha caído la humanidad y la propia comunidad científica.

En consecuencia, nada tiene de extraño que el autor contemple con indisimulada simpatía a los primeros pensadores griegos. Además, Schrödinger demuestra su sensibilidad científica al centrar lo que, a su juicio, es uno de los principales temas de la filosofía presocrática y que ha preocupado siempre, a lo largo de la historia de la metodología y de la epistemología, a los filósofos y científicos: la dicotomía razón-sentidos. Su análisis, bajo este punto de vista, del pensamiento de Parménides y de Demócrito, estableciendo interesantes paralelismos con la obra de Kant, obligan, incluso al especialista, a tener en cuenta esa exposición llena de sugerentes observaciones.

Asimismo, su explicación simple, pero muy didáctica y seguramente acertada, del significado que los números debieron tener en la filosofía pitagórica abre vías que facilitan la comprensión de uno de los temas más controvertidos de la filosofía griega. Para Schrödinger, la idea de que todas las cosas son reducibles a números, sobre la que se han basado tanto las ciencias abstractas como las experimentales, ya se encontraba en la base del

pensamiento de Pitágoras. El libro comprende también un análisis de la filosofía de Jenófanes y Heráclito, quizá más tópico y no tan brillante.

Para Schrödinger, en definitiva, con los pensadores griegos se inició una convicción profunda que no ha abandonado nunca al hombre en su empeño por desvelar los secretos de la naturaleza. Esa certeza no consiste en otra cosa que en creer que la naturaleza puede ser comprendida racionalmente. Siguiendo la estela de los primeros pensadores se asiste, de una manera sencilla, al primer esfuerzo por conocer desde la razón el mundo. Y esto nos permite conocer, desde la fuente misma, la grandezas y

debilidades que desde siempre han acompañado la razón humana. Por eso mismo, el descubrimiento de los errores que cometieron los primeros filósofos, lejos de desanimarnos, deben ponernos en guardia frente a los posibles errores que pueda cometer la razón en cualquier otro momento. Esta precaución epistemológica y la recuperación del espíritu de libertad que caracterizó a los filósofos presocráticos en su insaciable tarea investigadora son, para Schrödinger, motivos más que suficientes para adentrarse en su lectura y comprensión de la filosofía presocrática griega.

Francesc Casadesús



SZLEZÁK, Thomas A.: *Leer a Platón*, ed. Alianza Universidad, Madrid 1997. (182 pp.)

Este libro pretende ser una guía de lectura que permita conocer los mecanismos que rigen y estructuran los diálogos platónicos. Conviene por ello, recordar el propio título original de la obra, *Como leggere Platone*, para comprender que el autor se propone infundir al lector medio el gozo que una lectura inteligente de Platón debe reportar a todo aquél que se esfuerza por conseguirla.

Para facilitar esta tarea, Szlezák recuerda, desde el comienzo, que precisamente estamos frente a una exposición *dialogada* y, por ello, sometida a los vaivenes, ambigüedades e incertidumbres que genera la comunicación oral. Para comprender el alcance de esta propuesta no hay más que seguir al propio Platón cuando en el *Fedro* recurre al mito del dios Theuth para criticar abiertamente las limitaciones expresivas del texto escrito como algo unilateral e incapaz de establecer ninguna relación dialéctica con sus lectores. Es más, el lector de los diálogos

platónicos no sólo tiene que “imaginar” que asiste a una conversación, sino que él mismo debiera situarse en el lugar de alguno o todos los interlocutores. De este modo, con la participación activa en los diálogos, se consigue establecer una provechosa relación *dialéctica* con el propio Sócrates, como cualquier otro de sus contextulios, desde la propia formación intelectual y cultural.

Es a partir de la relación dialogada de Sócrates con sus interlocutores que Szlezák establece una hipótesis que intentará demostrar a lo largo de su libro: que Sócrates estableció conscientemente niveles diversos de comunicación, en función de las exigencias y capacidades de comprensión de sus interlocutores. Este hecho suscita inmediatamente la cuestión de para quién escribía Platón. Tras un análisis de su público, el autor llega a una conclusión en cierto modo sorprendente: Platón escribía para todos (p. 47). Otra cuestión muy distinta es que

“todos” puedan llegar a entender a Platón o que, entre sus lectores, no se produzcan los diversos niveles de comprensión ya mencionados. Esto no quiere decir, sin embargo, que Platón creyese, por ejemplo, en la existencia en un saber “oculto”, etimológico o alegórico, de sus palabras o las de cualquier otro pensador, ejercicios de explicación hermenéutica que rechazó irónicamente en el *Crátilo*, como superfluos, fantasiosos y, en todo caso, carentes de valor epistemológico.

En este punto, además, el autor tiene mucho interés en desmarcarse de las ideas de Schleiermacher y sus seguidores que creían que los textos platónicos seleccionaban de manera automática a los buenos lectores de los inadecuados. Es más, Szlezák acusa directamente a Schleiermacher de “dar la vuelta al juicio de Platón” en su crítica a la capacidad de la escritura en el mencionado mito de Theuth del *Fedro*.

Para Szlezák la cuestión se ciñe a la cantidad y calidad de información y conocimiento que, en cada momento poseyesen los interlocutores de Sócrates sobre el tema tratado. Por ello habla de “los lugares de omisión”, es decir pasajes, presentes en casi todos los diálogos platónicos, en los que Sócrates dejó claro que podría decir más cosas y más importantes de las que dice pero que, en vista de las circunstancias y los propios interlocutores presentes, renunciaba a hacerlo. Y es que para el autor “sólo el verdadero filósofo es capaz de una reserva de sentido, de una comunicación del saber sintonizada con el receptor” (p. 32). Algunos de esos pasajes son analizados con detalle para demostrar la importancia que tienen en la obra platónica esos “lugares de omisión”.

Este hecho explica, entre otras cosas, la grandeza y finura de Sócrates, conocido por su proverbial capacidad de dialogar con personas de todas las edades y de distinta condición social y formación cultural. El libro se extiende, con gran amenidad, en la técnica dramática empleada por Platón, el recurso a la ironía o la explicación mítica con el análisis detallado de las principales características del diálogo con la finalidad de reforzar su tesis y demostrar que en ella reside la maestría expositiva de Platón.

La conclusión no puede ser, entonces, más sugerente: la filosofía de Platón no se encuentra sistematizada por el rigor que impone el texto escrito, sino que está sometida a continuos malentendidos, propios de la comunicación oral. Ahora bien, esta realidad suaviza, humaniza, la filosofía platónica, porque, lejos de las asperezas del texto escrito que fuerza al lector a seguir un determinado camino, la filosofía platónica es mucho más abierta y plural. Muestra, sin constreñir a nadie, los caminos hacia una filosofía “que son buscados y recorridos por seres humanos que adolecen de defectos y limitaciones como las de todo el mundo” (p. 165). Por eso mismo, los diálogos de Platón son verdaderos *dramas* que reproducen, con el variado reparto de personajes e interlocutores, lo que ocurre en todos los ámbitos de la vida: que la filosofía, como tantos otros saberes, se transmite e imparte según sea el grado de formación y madurez intelectual y moral de los individuos que se adentran en ella.

Francesc Casadesús

DE ROMILLY, Jacqueline: *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, ed. Seix Barral, Barcelona 1997. (250 pp.).

La intención de la autora, nada disimulada por otra parte, es conseguir, con su excelente exposición, dignificar a los sofistas, tan maltratados por la crítica implacable de Platón y la posterior tradición que ha tendido a tratar el movimiento sofista como algo espúreo en la historia de la filosofía, sinónimo, en todo caso, del discurso falaz y la palabrería embaucadora. Frente a este panorama Romilly presenta a los sofistas, y muy especialmente, a sus dos máximos representantes, Protágoras y Gorgias, como unos personajes de gran capacidad filosófica, responsables, únicamente, de haber iniciado un cambio radical en la concepción de la filosofía al haber incitado a los espíritus libres a abrir, intelectualmente, caminos no hollados con anterioridad. Para la autora, si los sofistas son culpables de algo, es de haber iniciado una verdadera revolución intelectual y moral en el seno del siglo V a. C..

Para demostrarlo, Romilly despliega una estrategia expositiva muy eficaz. En primer lugar hay que situar a los sofistas en su época y el momento en que Atenas, bajo el gobierno de Pericles, se erigió en el centro de la actividad artística e intelectual. En ese marco de libertad, en una ciudad hospitalaria para los extranjeros (Protágoras y Gorgias no eran de Atenas) y con un gobernante culto como Pericles, amigo de rodearse de personas inteligentes y brillantes, los sofistas pueden desarrollar sus saberes sin trabas. En segundo lugar, la autora recuerda un punto básico para entender el éxito de los sofistas: Atenas se regía por una democracia directa y todo aquél que supiera expresarse en el ágora podía adquirir renombre e influencia entre sus conciudadanos.

Todo ello, junto con la novedad de que los sofistas cobraban por la trasmisión

de su conocimiento, hace que surja en Grecia un tipo de enseñanza nueva, distinta de otras con las que, por ejemplo la figura de Sócrates, se les ha comparado con frecuencia. En cualquier caso, los sofistas supieron explotar la fascinación que los griegos sentían por el poder de la palabra y que ellos, con sus enseñanzas retóricas, no hacían más que potenciar. Romilly considera, con acierto, que los sofistas desarrollaron la función que hoy en día pueden desempeñar los profesores de muchas especialidades: instruir sobre determinadas técnicas, útiles para la aplicación práctica de la ciencia enseñada.

En el caso que nos ocupa, los sofistas habrían sido unos profesores de retórica que habrían transmitido a sus alumnos los mecanismos del discurso que, por su validez, tenían una mayor probabilidad de convencer a sus oyentes. Llegado este punto, la autora intuye que es el momento de abrir una de las grandes cuestiones que suscita este tipo de aprendizaje "profesional": los sofistas revolucionan el mundo de la filosofía porque demuestran que la enseñanza de determinadas técnicas supera a las que se puedan adquirir por predisposición natural. En otras palabras: los sofistas, al garantizar la enseñanza de todos aquellos que quisieran aprender sus técnicas, democratizaron y popularizaron el cerrado coto que habían levantado los intelectuales griegos.

Para la autora, la obra de los sofistas, que como ella misma recuerda, sólo se conserva en escasos fragmentos, debió de basarse en aspectos "técnicos", como lo demuestra el texto conservado de Gorgias, *La defensa de Helena*. Entre ellas destaca la obligación de que los alumnos supiesen defender con argumentos igualmente convincentes dos tesis opuestas. De estas *antilogías* Romilly

destaca una enseñanza de los sofistas determinante para la evolución posterior del pensamiento occidental: que la verdad no está nunca de un sólo lado. Es más, un análisis serio de las dos tesis confrontadas en un debate permite llegar a una nueva forma de verdad más profunda que las dos confrontadas y que no es otra que la "comprensión trágica" de los argumentos opuestos. Para la autora, en definitiva, la lección que ha hecho universales a los sofistas es que "en el encuentro de dos tesis, de dos "discursos" este arte constituye como una técnica del espíritu y ofrece el mejor medio de afrontar lúcidamente el universo incierto que nos rodea" (p. 97). Relativismo que Gorgias llevó hasta las últimas consecuencias al constatar que a un punto de vista se le opone siempre otro de tal manera que la confrontación de opiniones, en la que cada tesis es tan válida como su opuesta, se erige en la única ley que rige el mundo. Relativismo que, entre otras cosas, condujo a los sofis-

tas, en una actitud también revolucionaria y novedosa en la mentalidad griega, a negar la existencia de los dioses simplemente porque no se puede argumentar que éstos existan. Por eso, la autora prefiere hablar de argumentos "verosímiles" más que de argumentos "verdaderos".

Una única objeción al planteamiento de Romilly. En su afán por ensalzar las virtudes de los sofistas distingue a los grandes sofistas, (Protágoras, Gorgias), de sus discípulos quienes, en su opinión, habrían sido los únicos "amoralistas". Esto le fuerza, incluso, a negar que un personaje como Calicles, tan radical y, para algunos, tan emblemático de lo que debió de ser un sofista, lo hubiera sido en realidad. Romilly, demasiado interesada en recuperar su prestigio, no percibe que al establecer estas distinciones entre buenos y malos sofistas, está dando la razón, implícitamente, a quienes tanto los han denostado.

Francesc Casadesús

.....

GARCÍA GUAL, Carlos (ed.): *Historia de la Filosofía griega*, ed. Trotta, Madrid 1997 (405 pp.).

Bajo el título de *Historia de la Filosofía griega* no se esconde una historia de la filosofía tradicional. Al contrario, esta obra es una miscelánea de lo que el editor, en su introducción, prefiere llamar "ensayos", más que artículos o capítulos. La estructura de la obra, en efecto, está dividida en 16 apartados confiados a otros tantos especialistas con la intención de ofrecer una amplia panorámica de la filosofía griega en sus diversos aspectos, corrientes y épocas. García Gual advierte que en esta selección no se ha pretendido reproducir el esquema tradicional, ni tan siquiera la exhaustividad en el tratamiento de todos los temas ni una aportación

"espectacular" a los mismos. Se ha buscado más bien "reflejar, con una pluralidad de enfoques, la riqueza de esas hazañas del pensamiento helénico dentro de su marco histórico" (p. 11), en búsqueda de una síntesis más que una exposición detallada de cada uno de los temas. En otras palabras, no nos encontramos ante un manual convencional, sino ante un conjunto de exposiciones en las que cada autor aporta su método y conocimiento personal de cada uno de los temas tratados.

Ahora bien, esto no significa que no se haya buscado el rigor en la distribución de los temas tratados o en la propia confección de los mismos. Hay que decirlo

ya sin más dilación: la obra cumple con creces su objetivo. El lector que posea conocimientos mínimos de cada uno de los temas se encuentra con unos artículos que tienen en común la voluntad de situar al lector en la problemática tratada iniciándole en las principales cuestiones con la voluntad, incluso, de resolverlas. En este sentido existe una unidad interna metodológica que hay que agradecer: la voluntad de cada uno de los autores de dar un tono introductorio y divulgativo a sus trabajos que facilita la lectura de cada uno de ellos sin que, en ninguno de los casos, el lector salga decepcionado o confuso ante la exposición del tema que se le propone.

Ilustrativos de esta claridad expositiva, aunque en realidad todos merecen ser mencionados, son los apartados *Orfismo y Pitagorismo*, de Alberto Bernabé; *Sócrates*, de Tomás Calvo Martínez; *La filosofía de Platón*, de Conrado Eggers Lan; *Aristóteles y el sistema del saber*, de Miguel Candel Sanmartín o la *Gnosis* de Josep Montserrat.

De otro lado, y a pesar de que la obra no desee ser "un manual tradicional" existe una voluntad manifiesta de no dejar ningún gran tema de la filosofía griega fuera del índice. Es más la sucesión de entradas reproduce, *grosso modo*, la evolución histórica de la filosofía griega. La obra se inicia con un obligado análisis del *Mito y filosofía*, a cargo de José Carlos Bermejo y una exposición general de *Los filósofos presocráticos* a cargo de Antonio Alegre Gorri, quien hace frente al reto más arriesgado: compendiar en unas pocas páginas el conjunto complejo de la filosofía presocrática lo que le obliga, por ejemplo, a exponer, sin comentarios, el pensamiento de los atomistas con una acertada selección de seis fragmentos de Leucipo y Demócrito. El mencionado artículo de Alberto Bernabé y *Los sofistas*, de José Solana Dueso cierran un primer apartado dedicado a la filosofía preplatónica.

Platón y Aristóteles son los más extensamente tratados. Los ensayos ya mencionados de Conrado Eggers y Miguel Candel se complementan con un estudio de *Platón como pensador político*, a cargo de Ute Schmidt Osmanczik y otro titulado *Aristóteles y el sistema del saber*, de Alfonso Gómez-Lobo. Cada una de las corrientes filosóficas merece también su tratamiento: *Cínicos y socráticos menores*, por Juan Pedro Oliver; *El materialismo epicúreo a la luz de los racionalistas e ilustrados*, por Marcelino Rodríguez Donis, un buen artículo, aunque es el único que abandona el contexto griego para adentrarse en interesantes consideraciones sobre la problemática recepción de la filosofía epicúrea y atomista en los pensadores europeos del siglo XVII y XVIII; *Sobre el estoicismo. Rasgos generales y figuras centrales*, por María Jesús Imaz; *El escepticismo en la Antigüedad*, Eduardo Díaz Martín; *Plotino y el neoplatonismo*, por María Isabel Santacruz. Por último, el capítulo *El desarrollo de la matemática*, de Luis Vega Reñón compendia una historia de la matemática griega de gran utilidad para la comprensión de los aspectos más destacados sobre el significado y desarrollo de la misma en la evolución del pensamiento griego.

Hay que resaltar que los artículos contienen una bibliografía básica seleccionada, en algunos casos muy completa, clasificada y ordenada, que el lector interesado sin duda agradecerá.

Se trata, en definitiva, de una obra muy útil para aproximarse a cada uno de los principales aspectos de la filosofía griega, obra que viene a llenar un vacío en la bibliografía española, que, en general, carece de obras divulgativas de la calidad y variedad temática de ésta. Obra que, aunque ni el editor ni los respectivos autores se lo hayan propuesto, puede cumplir con creces aquello que García Gual pretendía en el prólogo que no

fuese: un excelente manual introductorio de la filosofía griega. Una obra que muchos alumnos y profesores de filosofía

griega agradecerán.

Francesc Casadesús

LAKS, André y MOST, Glenn W. (eds.): *Studies on the Derveni Papyrus*, ed. Clarendon Press Oxford 1997 (203 pp.).

El sensacional descubrimiento, en el año 1962, del denominado Papiro de Derveni, en unas excavaciones arqueológicas en los alrededores de la ciudad griega de Tesalónica, significó un giro "copernicano" en la consideración que hasta ese momento había tenido el orfismo en los ambientes académicos. Sin embargo, y a pesar de su extraordinaria importancia para el conocimiento más profundo de lo qué representó el orfismo en el seno de la religión y la filosofía griega, se está demorando mucho más de lo necesario una edición crítica del mismo. Retraso del que sólo cabe culpabilizar al profesor poseedor del mismo, K. Tsantsanoglou de la universidad de Tesalónica, que ha incumplido reiteradamente sus promesas públicas de realizar una edición fiable del papiro. Hasta ahora, sólo existe una edición anónima, sin aparato ni notas críticas, publicada en el *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47 (1982) en forma de un extraño apéndice tras la página 300. Existen, además, algunas otras transcripciones parciales publicadas por algunos estudiosos que siguen sin aportar el grado de confianza de una edición crítica contrastada científicamente.

El hecho es que, a pesar de todas estas dificultades, el papiro de Derveni ha centrado cada vez más la atención de la comunidad científica internacional. Y es que su contenido resulta asombroso y muy atractivo: 26 columnas de texto más o menos fragmentado en el que un autor

anónimo comenta e interpreta alegóricamente una veintena de versos adjudicados a un poema teogónico de Orfeo. Versos órficos y comentario que complementan otras informaciones dispersas ya conocidas y que, al mismo tiempo, cubren algunas lagunas importantísimas que, hasta el momento de la aparición del papiro, eran objeto de meras suposiciones.

Por este motivo, la aparición de este libro, que contiene 9 de las ponencias leídas en el encuentro de especialistas celebrado sobre el Papiro de Derveni en la universidad de Princeton los días 17-18 de abril de 1993, tiene una gran importancia para el mejor conocimiento de muchos aspectos del mismo que todavía permanecen oscuros. De entrada la aportación del propio K. Tsantsanoglou, *The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance*, es fundamental porque aporta una nueva lectura de las siete primeras columnas, las peor transcritas anteriormente y de gran interés por su contenido ritual y doctrinario. Asimismo la traducción provisional ofrecida por los editores se convierte en un instrumento muy útil en la realización de futuras investigaciones.

Un grupo de trabajos toca aspectos generales, pero centrales: Charles H. Kann incide en la problemática cuestión del autor del papiro sugiriendo, a partir sobre todo de los testimonios platónicos, el nombre de Eutifrón en *Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?*. Dirk Obbink en *Cosmology as Initiation vs.*

The Critique of Orphic Mysteries, se propone demostrar que los intereses filosóficos y cosmológicos del autor estaban relacionados directamente con sus creencias religiosas. Claude Calame, *Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary*, en el que la autora analiza un aspecto clave en la argumentación del papiro: el momento en que Zeus asume el poder analizando el vocabulario sexual utilizado por el comentarista. El prestigioso profesor inglés Martin L. West en *Hocus Pocus in East and West. Theogony, Ritual, and The Tradition of Esoteric Commentary*, analiza posibles puntos de contacto entre algunos aspectos presentes en el papiro y otras teogonías orientales.

Un segundo grupo de ponencias está dedicado a cuestiones más concretas. A parte de la ya mencionada de K. Tsantsanoglou, David Sider en *Heraclitus in the Derveni Papyrus* estudia los paralelismos entre Heráclito, el único filósofo mencionado expresamente, junto con dos fragmentos suyos ya testimoniados, y el contenido del papiro. El estudioso francés Luc Brisson en *Chronos in Column XII of the Derveni Papyrus*, analiza filológicamente con detalle la columna XII incorporando los testimonios de Ferécides y de

Píndaro para analizar el papel que debió de jugar el Tiempo en la teogonía órfica que manejaba el comentarista. Walter Burkert en *Star Wars or One Stable World? A Problem of Presocratic Cosmogony* (PDerv. Col. XXV), e aborda otra cuestión muy debatida: las influencias de autores presocráticos como Diógenes de Apolonia o Anaxágoras en la formación filosófica del autor del papiro. El profesor Burkert aborda, en este contexto, el análisis de la terminología atomista empleada por el comentarista. El libro, además, contiene dos trabajos adicionales de Maria Serena Funghi, que no fueron leídos en el encuentro de Princeton: *The Derveni Papyrus* en el que, a modo introductorio, se presentan los puntos de mayor interés del papiro así como un repaso a las opiniones más destacadas de los estudiosos y, como colofón, una completa *Bibliography of the Derveni Papyrus*.

No cabe ninguna duda de que, a falta de una edición definitiva del papiro de Derveni este libro está llamado a ser el punto de referencia básico para su estudio. La calidad de los trabajos y los estudiosos que intervinieron en el congreso de Princeton garantizan su seriedad y fiabilidad.

Francesc Casadesús

REALE, Giovanni: *Guida alla lettura della "Metafisica" di Aristotele*, ed. Laterza, Roma-Bari 1997 (223 pp.).

El libro del prestigioso estudioso italiano Giovanni Reale se enmarca en una colección, *Guide ai Classici*, que pretende, como indica el título, orientar al lector en la lectura de textos fundamentales en la historia de la filosofía. Tras el libro dedicado a la Crítica de la Razón Pura de Kant, aparece éste otro que asume el reto de compendiar y facilitar la lectura de la *Metafisica* de Aristóteles.

El autor, que conoce a la perfección la obra de Aristóteles, cumple disciplinadamente el objetivo encomendado. En el primer capítulo, en el que Reale se extiende en consideraciones preliminares, tales como el estudio de la génesis del término "metafísica" o el desarrollo de la confección de la obra, el autor establece una hipótesis fundamental a lo largo de su exposición y que determina su propio

método de trabajo: que los 14 libros que constituyen la *Metafísica* tienen una unidad especulativa *de fondo* que, si se niega o no se capta suficientemente, hace imposible su lectura. Otra cosa distinta es la inexistencia de una unidad literaria que Reale, en la conclusión del segundo capítulo, distingue de la unidad de contenido. Con ello el autor se desmarca de los estudiosos que han analizado la obra como un conjunto de libros independientes.

Bajo este supuesto, el autor acomete, en el segundo capítulo, el análisis de la estructura de la obra analizando y resumiendo pormenorizadamente cada uno de los libros que la componen. Reale demuestra su dominio sobre la obra al tiempo que se garantiza el cumplimiento de la tesis ya mencionada: si bien la *Metafísica* no tiene la estructura sistemática ni unitaria de un libro, porque es un compendio de las lecciones de Aristóteles sobre el tema, el análisis detallado de cada uno de los libros permite "obtener un cuadro general significativo" (p. 13) que demuestra la coherencia conceptual del conjunto.

Una vez garantizado este objetivo, Reale acomete, en el tercer capítulo, la parte más agradecida y compleja del libro: el análisis de la obra que, con muy buen criterio, se centra en el estudio de diversos conceptos clave, esenciales para la comprensión de la filosofía aristotélica. Reale demuestra de nuevo su maestría y, con este capítulo, justifica y satisface con creces, por sí sólo, el objetivo propuesto. El autor introduce al lector en la compleja articulación de la doctrina de las cuatro causas, estableciendo conexiones entre la *Física* y la *Metafísica* particularmente fecundas. Buena parte de este capítulo está dedicada a explicar algo que, evidentemente, ya se encuentra en el núcleo de la exposición aristotélica: el significado de la ontología (término acuñado, curiosamente, en el siglo XVIII) y de la propia metafísica, entendida, en palabras del

propio Aristóteles, como "la ciencia del ser en cuanto ser". Merece también un análisis extenso el estudio de las categorías mediante el cual el autor busca establecer el criterio con el que Aristóteles estableció la tabla de las mismas, "basado en el análisis de la estructura ontológica de lo real" (p. 128), realidad entendida como un compuesto de materia y forma. Con idéntica precisión se analizan conceptos aristotélicos fundamentales como "substancia", "potencia", "acto", "primer motor" o el análisis de las relaciones de la metafísica con la matemática y otras ciencias particulares. El capítulo concluye con un apartado muy interesante para el estudioso de la filosofía griega: una serie de consideraciones acerca de la inacabable y controvertida polémica sobre la confrontación de dos sistemas aparentemente antagónicos, el platónico y el aristotélico, oposición que habría sido forzada por Aristóteles para demostrar, frente a Platón, la originalidad de su propio sistema.

El cuarto y último capítulo se dedica a otro aspecto que ha de ser muy bien recibido por el lector: la revisión diacrónica de la recepción que la *Metafísica*, a partir de la antigüedad, ha tenido en todas las épocas hasta nuestro propio siglo XX. El libro concluye con una extensa y completa bibliografía a cargo de Roberto Radice.

Nos encontramos, pues, ante un libro ejemplarmente estructurado que consigue, desde la primera página, lo que se propone, guiar al lector con mano firme por los enrevesados vericuetos de la *Metafísica* de Aristóteles. Además, el buen hacer de Giovanni Reale depara una propina inesperada a todos aquellos que lean el libro: facilitar el conocimiento de las claves que estructuran el pensamiento de Aristóteles y el significado de su obra con respecto a Platón y otros pensadores de todas las épocas.

Francesc Casadesús

PIZZOLATO, Luigi: *La idea de amistad en la Antigüedad griega y cristiana*, ed. Muchnik, Barcelona 1996 (495 pp.).

El seguimiento de un concepto básico en la formación social y cultural de la antigüedad clásica ha deparado algunas de las mejores obras para conocer el desarrollo del pensamiento del mundo antiguo. Dos libros destacan por encima de todos ellos: *Psique*, de Erwin Rohde, quien a finales del siglo XIX revolucionó los estudios sobre el mundo heleno con su profundo análisis del significado y evolución del concepto de "alma" en el seno de la sociedad griega, y *Paideia*, de Werner Jaeger, quien hizo lo mismo con su exhaustivo trabajo sobre el papel del concepto de "educación" en la formación del pensamiento filosófico griego.

El profesor italiano Luigi Pizzolato se propone algo parecido a esas obras insignes: ofrecer, con el análisis del concepto de amistad desde la Antigüedad clásica hasta la consolidación del cristianismo, una panorámica completa de una noción que ha determinado, desde el punto de vista, político ético y filosófico, los valores principales sobre los que se ha asentado la sociedad occidental.

De este modo, Pizzolato acomete su empresa consciente de que el estudio de un concepto de la importancia de la amistad exige, para alcanzar una satisfactoria visión de conjunto, penetrar en los entresijos de la mayoría de autores, literarios y filosóficos, que han configurado los orígenes del pensamiento occidental. Sucede entonces, como ya ocurriera con las obras de E. Rohde y W. Jaeger, que el libro supera en mucho su objetivo inicial para convertirse en una historia enmascarada del mundo antiguo. Y esta es la mayor virtud del libro: que con su análisis histórico de la idea de amistad en los distintos autores y escuelas filosóficas demuestra que ese concepto es indisocia-

ble de la propia formación del pensamiento. Por poner tan sólo algunos ejemplos suficientemente expresivos: ¿acaso la amistad no ocupa un lugar central en el pensamiento y la propia organización de escuelas filosóficas tan significativas como la pitagórica, la socrático-platónica, la aristotélica, la epicúrea o la estoica?. O, por tan sólo mencionar a algunos autores de singular trascendencia, ¿no ocupa un lugar preponderante la amistad en el pensamiento de Empédocles, Cicerón o Séneca?. ¿Y cómo negar la importancia del concepto de la amistad como eje argumental de la trama épica en Homero, en los autores trágicos o en Virgilio?. El autor demuestra que la lista es interminable, a medida que el libro avanza y se van desgranando las características esenciales del concepto en cada uno de los autores.

Particular novedad ofrece la tercera parte del libro. Tras un análisis exhaustivo de la amistad en el mundo griego y romano, Pizzolato se adentra en el estudio de la amistad en el mundo judío y cristiano subrayando las influencias que el mundo clásico pudo ejercer en el cristiano, al tiempo que se establecen diferencias entre el judaísmo y el cristianismo. Pizzolato, profesor de Literatura cristiana antigua en la Universidad Católica de Milán, ofrece una panorámica excelente de este tema con una revisión, incluida en la introducción de este tercer capítulo, del significado de los numerosos vocablos utilizados para expresar la amistad o respetando, como en los capítulos anteriores, la cronología histórica: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, orígenes del cristianismo, cristianismo alejandrino, San Agustín, etc.

En definitiva, se trata de un buen libro que sitúa la idea de la amistad en el cora-

zón de la propia creació literaria, filosòfica y religiosa y procura ofrecer una imatge imparcial de la misma a lo largo de la exposició de los rasgos más característi-

cos de escuelas y autores distintos y, en muchos sentidos, contrapuestos.

Francesc Casadesús

Isaiah BERLIN: *El mago del Norte. J.G.Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Tecnos, Madrid 1997, 243 pàgines, traducció de Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz sobre l'edició de Henry Hardy (Oxford, 1993).

«La célebre frase 'un hombre intoxicado de Dios' le viene mucho mejor a Hamann que al Spinoza transformado en romántico por la extremosa lectura de los críticos alemanes del XVIII», així comença el prefaci de l'autor. Malgrat aquest inici el tema del llibre no és ni la teologia de Hamann ni la seva metafísica religiosa. El que centra l'interès de Berlin és el fet de que l'alemany és «el primer adversario radical y sin desmayo que tuvo la Ilustración francesa de su tiempo» (p. 47). Johann Georg Hamann (1730-1788) no ocupa gaire línies en la història de les idees,¹ ocupa el lloc que correspon a un pensador marginal respecte del moviment central de les idees del segle XVIII. Aquest lloc marginal se'l guanyà tant pel seu estil —esotèric, confús, obscur— i personalitat —excèntrica— com, i això és més interessant, per anar contra el corrent central de la seva època, la del racionalisme il·lustrat de procedència, sobre tot, francesa. I la posició a contracorrent que mantingué és la que, avui, és interessant i, com diu Berlin, útil llegir per aclarir les conseqüències de l'absolutisme racionalista que començà en la Il·lustració. Com a crític radical de la modernitat connecta amb els molts diferents tipus d'antirracionalisme que en trauran profit de les seves idees, però també amb molts altres personatges, més moderats, que en trauran d'ell bona part de les seves armes crítiques més eficaces. «Es la fuente olvidada de un movimiento

que terminó por inundar toda la cultura europea» (p. 53).

Possiblement la imatge actual de Hamann no es correspongui amb la que tingué en el seu temps. Herder el respectava i reconeixia el seu deute amb ell, Jacobi fou deixeble seu i a través seu les idees de Hamann arribaren fins els pensadors romàntics del XIX, Mendelssohn detectà en ell quelcom únic, original i important; Schelling el considerava un gran escriptor, Goethe el cità laudatòriament en la seva autobiografia, Jean Paul (Richter) alaba el seu geni, igual que va fer Kierkegaard.

Per a Berlin tres són els llocs on podem trobar l'originalitat de Hamann: (a) la crítica de la visió il·lustrada (i racionalista en general) de les fonts i de la validesa del coneixement, de la creença i de la ciència, (b) la seva teoria del llenguatge i del simbolisme, (c) la seva concepció del geni, la imaginació, la creació i de la relació entre Déu i l'home.

(a) La primera gran fallàcia del pensament modern és, per a Hamann, que és possible el coneixement des de fonts a priori i per raonaments discursius. Aquest és, des de Descartes, l'axioma central del pensament occidental, sols negat per uns pocs filòsofs. D'un d'ells, David Hume, extreu Hamann les armes per intentar destruir «l'edifici de la metafísica i la teologia tradicionals» (92) resumides en la idea de que tot el que tenim és una "espècie de fe animal". La realitat és asimètri-

ca, mancada d'ordre. Aquesta visió es presenta en quan es deixa de mirar amb les deformants ulleres metafísiques o es deixa de creure o de necessitar l'existència d'un esquema de pauta inalterable. En definitiva: existeix una realitat preracional, el com la ordenem és, en darrera instància, arbitrari. Aquí veu Berlin l'embrió que es desplega fins l'existencialisme modern, línia en la que col·loca a Jacobi, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Merleau-Ponty i Sartre. Sense discutir aquesta afirmació de Berlin, pareix clar que aquestes posicions són el resultat de la consciència de problema que s'obri en el XVIII del abisme entre les veritats de la raó i de la filosofia, generals i abstractes, i la realitat empírica, o com es dirà en aquell moment: entre les veritats de raó i les veritats de fet. En aquesta situació «la primera tarea es mostrar la deletérea influencia de las abstracciones y el falso saber que se edifica sobre y a partir de ellas» (105). Amb tota la seva radicalitat això es resumeix en una frase: «La sabiduría es uno de los frutos del árbol de la vida. Todo mal procede del árbol de la ciencia» (99). Encara més discutible és que intenti explicar-se aquestes posicions com a reaccions, símptomes d'un malestar, en termes psicològics, en el que hi caben per igual des de Hamann fins el surrealisme artístic de principis d'aquest segle.

(b) Hamann és la primera de "les tres H", expressió amb la que Charles Taylor es referia a la tradició de la filosofia del llenguatge que donà lloc a la hermenèutica i que es caracteritza per la interrelació de raó i llenguatge. S'oposa a una noció del llenguatge com a complet abans de que la raó humana s'hagi desenvolupat i que permet l'existència d'un procés anomenat pensament, com a activitat independent "dintre" de l'home que aquest por lliurement articular en un conjunt de símbols inventats a l'efecte. Hamann és dels primers que s'oposa a les teories

il·lustrades de l'exterioritat del llenguatge respecte de la raó, i en defensar que el pensament és l'ús dels símbols. A la vegada manté que «comprender es comprender a alguien; las cosas, los sucesos, los hechos como tales no pueden ser comprendidos, sólo registrados o descritos; por sí mismos no nos hablan, no persiguen objetivos, no actúan, ni quieren ni buscan con esfuerzo, simplemente ocurren, están, existen, llegan a ser y desaparecer. Comprender es comprender una voz que habla, si no una voz, algo que transmite un significado, esto es, el empleo de algo para referirse a algo distinto o presentarse en el lugar de éste» (122). Pensament i llenguatge són una sola cosa, i així s'oposa a la teoria lingüística del racionalisme europeu —teoria que és la del sentit comú— de que hi ha dos móns, un el de les realitats objectives, l'altre el de l'home i les seves eines (llenguatge, idees), i que hi ha una correspondència entre ambdós, entre el món objectiu i les pintures que en fem d'ell en el nostre món subjectiu. Al contrari, Hamann defensarà que l'home arriba a fer-se conscient del que és ell mateix sols en el context de les relacions de les que forma part, relacions de comprensió, fins el punt de poder afirmar que «la societat està basada en el llenguatge», «la història d'un poble està en el seu llenguatge».

(c) Si tota forma de parla, tot art, tota reflexió pot reduir-se a diferents usos dels símbols, aleshores és fàcilment intel·ligible que Hamann s'oposés als teòrics il·lustrats de l'estètica amb la seva defensa de les normes que conferien objectivitat a l'activitat artística. Hamann defensarà que el llenguatge i la forma artística són indissolublement una sola cosa amb l'art mateix, l'obra és una entitat orgànica. Aquesta idea, més la de que hi ha un lliure impuls en l'home, espontani, creador que no coneix cap norma, el col·loquen en el moviment del *Sturm und*

Drang alemany, primera gran reacció contra el classicisme normatiu del segle XVIII. Idees que nodreixen el moviment romàntic posterior i que Berlin ressaltava: «Hamann opinava que el geni era individual e impossible de nutrir o cultivar per la organització social; cada home era lo que era, veia lo que veia y parlava a los que le entendían» (181). Hamann, també en aquest àmbit, fou el precursor oblidat. Venerar a Homer i Shakespeare és avui de poca importància, com ho era en el segle XIX quan ja se'ls considerava dos grans genis de la humanitat, però en el segle XVIII, en el moment de Hamann, no tan sols no era òbvia la seva vàlua sinó que es necessitava defensar-la contra l'opinió dominant del moment.

Berlin també dedica un capítol al pensament polític de Hamann. És en aquest on es poden veure més clarament les posicions de Berlin i els motius de l'assaig sobre Hamann, a més de que es poden clarificar el significat dels epítets "reaccionari" i "irracionalista" que li dedica. Pareix clara la direcció de la protesta de Hamann: «En verdad no protesta contra la desautorización de Kant a la dependencia infantil del sujeto, sino contra su concepción de la libertad de acción, propia de los hombres verdaderamente ilustrados... A sus ojos, ilustración y despotismo —intelectual y político, para él son iguales— avanzan cogidos del brazo. La *Aufklärung* no es más que una aurora boreal fría e ilusoria» (196). L'odi contra l'autocràcia del despotisme il·lustrat es transforma en una forma de democràcia reaccionària, unió de antiintel·lectualisme i identificació amb les masses populars. La protesta contra el monisme dels il·lustrats francesos s'estén a Kant, ja que els pressupòsits són els mateixos: «que un conjunto de proposiciones de contenido descriptivo, lógicamente interconectadas, pueden dar cuenta de todas las cosas, y que la conducta y el vasto universo de los

hombres, los animales, los objetos materiales, la vida, el alma, el cielo y la tierra pueden ser clasificados e interpretados en los términos de un instrumento sistemático unitario» (206). El monisme que aquesta posició representa és semblant a l'afany de conquesta total de l'Església Romana i al somni de la ciència universal dels enciclopedistes. En tots els casos s'ignoren i suprimeixen les diferències en el pensament i en el sentiment per expulsar-les del terreny pràctic.

Aquesta monografia sobre Hamann, del que segons Berlin és important de Hamann, ens mostra, a més dels grans trets del pensament de l'alemany, la difícil posició de Berlin. Les notes del text ens ajuden a entendre aquesta part (el pensament de Berlin), les del propi Berlin, les de l'editor del text (Henry Hardy) i les del traductor. I la posició de Berlin es fa més clara al final. En un moment diu «Hamann es el portavoz de los que oyen el grito del sapo bajo el arado, aun cuando puedan sobrar razones para arar sobre él: pues si los hombres no oyen ese grito, si son sordos, si el sapo es aniquilado porque ha sido 'condenado por la historia', entonces se comprobará que tales victorias son, por sí mismas, causa de ruina, pues tenderán a destruir los valores mismos en cuyo nombre se acometió la batalla» (211), la seva importància rau «en la inspirada y perspicaz visión que este hombre llegó a adquirir de los aspectos de la vida humana que las ciencias tienden a ignorar y quizá deban ignorar a causa de su naturaleza misma como ciencias» (218). El problema, tal vegada, és que aquest aspecte positiu de la protesta de Hamann es col·loca junt a l'aspecte negatiu en una relació poc convincent. Diu que l'odi (vers el desig de l'home de comprendre l'univers o a ell mateix en termes públicament intel·ligibles i de reglamentar-se a si mateix i a la naturalesa per tal d'asso-

lir, gràcies al coneixement científic, fins comuns a la major part dels homes i de les èpoques) i l'irracionalisme «nutrieron la corriente que condujo al irracionalismo político y social, particularmente en Alemania, en nuestro siglo» (217), el primer pas del camí cap el Nacional socialisme. Tal vegada aquest sigui el límit de la ideologia liberal democràtica de Berlin, que no pot entendre que el camí que condueix fins els totalitarisme —si és que hi ha un camí— no comença amb Hamann ni cap *Stürmer*, sinó amb els il·lustrats, i que aquell totalitarisme és la continuació radicalitzada de la línia racionalitzadora duta al seu extrem (vegi's el que es diu en *Dialèctica de la il·lustració*, de Adorno y Horkheimer, per exemple). L'errada és pensar que hi ha dues línies

(una bona, racionalista, amb els seus excessos que s'han de avisar i corregir; una dolenta, irracionalista, “reaccionaria” que té de bo que crida l'atenció sobre els excessos de la primera i permet als racionalistes criticar i autocorregir-se les errades, però que, per essència, és totalitària, etc.). Sobre aquest punt és el que és interessant seguir pensant i discutint ja que forma part de la nostra pròpia realitat, i el llibre de Berlin recorda un pensador situat en l'origen i vessa sobre ell interessants reflexions.

¹ A més del poc espai que se li dedica, si se li dedica, és un índex de la marginalitat de Hamann el fet de que en llengües hispàniques no hi hagi traduïda fins el moment cap de les seves obres.

Mateu Cabot

Umberto ECO: *Arte y belleza en la estética medieval*, Lumen, Barcelona 1997, 214 pags., traducción de Helena Lozano Miralles.

Aparece ahora en castellano un texto de 1987 que se inserta plenamente en la línea de los estudios estéticos y medievales de Eco. Hace ya años (en 1990) apareció la traducción catalana de este texto en la Editorial Destino (*L'àncora*, num. 24) traducido por Josep Daurella. Es la última entrega del trabajo en un campo que Eco inició en su tesis doctoral, en 1956, a los 24 años, con su estudio sobre el problema estético en Tomás de Aquino. Siguiéron a ese texto otros centrados en el mismo ámbito, de los cuáles recordar uno sobre la historiografía medieval y la estética teórica (incluido después en *La definición del arte*). Pero sobre todo es conocida la novela *El nombre de la rosa* (1980), primera novela de Eco, situada en el momento de incursión del occamismo sobre el pensamiento medieval y cuyos problema filosóficos planteados pueden leerse en *Apostillas a*

'El nombre de la rosa', en el que encontramos buena parte de la investigación de Eco sobre el problema que representaba el concepto de “belleza” en la Edad Media.

En este campo el objetivo del libro que ahora comentamos es conocer el pensamiento de la Edad Media. Así lo establece en la primera línea: «Este libro es un compendio de historia de las teorías estéticas elaboradas por la cultura de la Edad Media latina desde el siglo VI hasta el siglo XV de nuestra era» (pag. 7). Y en la subsiguiente explicación de esta declaración (pues «es una definición cuyos términos precisan ser definidos a su vez») remarca que sus pretensiones son humildes: pretende un compendio, y no una investigación con pretensiones de originalidad; una historia y no un tratado teórico y una historia de las ideas estéticas, y no una nueva definición de lo que sea una teoría estética. De acuerdo con esta

intención declarada, al final del libro puede concluir «en el curso de esta reconstrucción de las teorías escolásticas de lo bello y del arte, no se ha intentado llevar a cabo ‘recuperación’ alguna: si muchas de las ideas medievales han sobrevivido, si y cómo han sido revisitadas en varias épocas, si pueden ser releídas a la luz de nuestros intereses contemporáneos, es una conclusión que se deja al lector» (pag. 187). Ante esto quizá pudiera pensarse que (a) Eco no hace más que contar una pequeña historia en un plano puramente descriptivo y que (b) lo hace pues no hay mucho más que hacer con una larga época de nuestra historia poco original y poco significativa para nuestro presente, cuya singularidad reside únicamente en ser “media”, en estar en-medio de la antigüedad clásica y la modernidad. Si aún hay alguien que lo piense se equivocará totalmente.

El estudio de Umberto Eco muestra, y en ello reside a mi entender su importancia, no sólo que el pensamiento en la Edad Media tiene una entidad propia y una coherencia propia, que no es la época del caos y la oscuridad, sino que ésta es precisamente la imagen que sobre ella ha lanzado y codificado una época (la moderna, más en concreto, la ilustración) para defenderse de ella y que, por tanto, en esta imagen no deben leerse tanto los rasgos de la época medieval, como los rasgos en negativo de la época moderna, esto es, los fantasmas que quiere expulsar de sí. En esta línea Eco vuelve a plantear alguno de los mitos ya clásicos. Así la “ruptura” del Renacimiento con respecto del pensamiento medieval: «No hay que pensar en el paso entre la Edad Media y el Renacimiento como en una ruptura brusca y en un total cambio de paradigma. Sería un burdo *cliché* reconocer en la Edad Media una época de credulidad y en el Renacimiento una época en la que se afirma lo contrario: si acaso el Renacimiento substituye el racionalismo medie-

val con formas de fideísmo mucho más encendidas» (pag. 167). Así la oscuridad: «Con esto no queremos detenernos en los *clichés* de los Tiempos oscuros o de la Edad Media como de época de las hogueras. Si acaso es precisamente en la era moderna cuando se inicia en amplia escala la matanza de las brujas, cuyo manual más ilustre, el *Malleus maleficarum*, aparece a finales del siglo XV, mientras que será el humanista Jean Bodin quien hable, creyendo firmemente en ello, de *démonomanie*» (pag. 161).

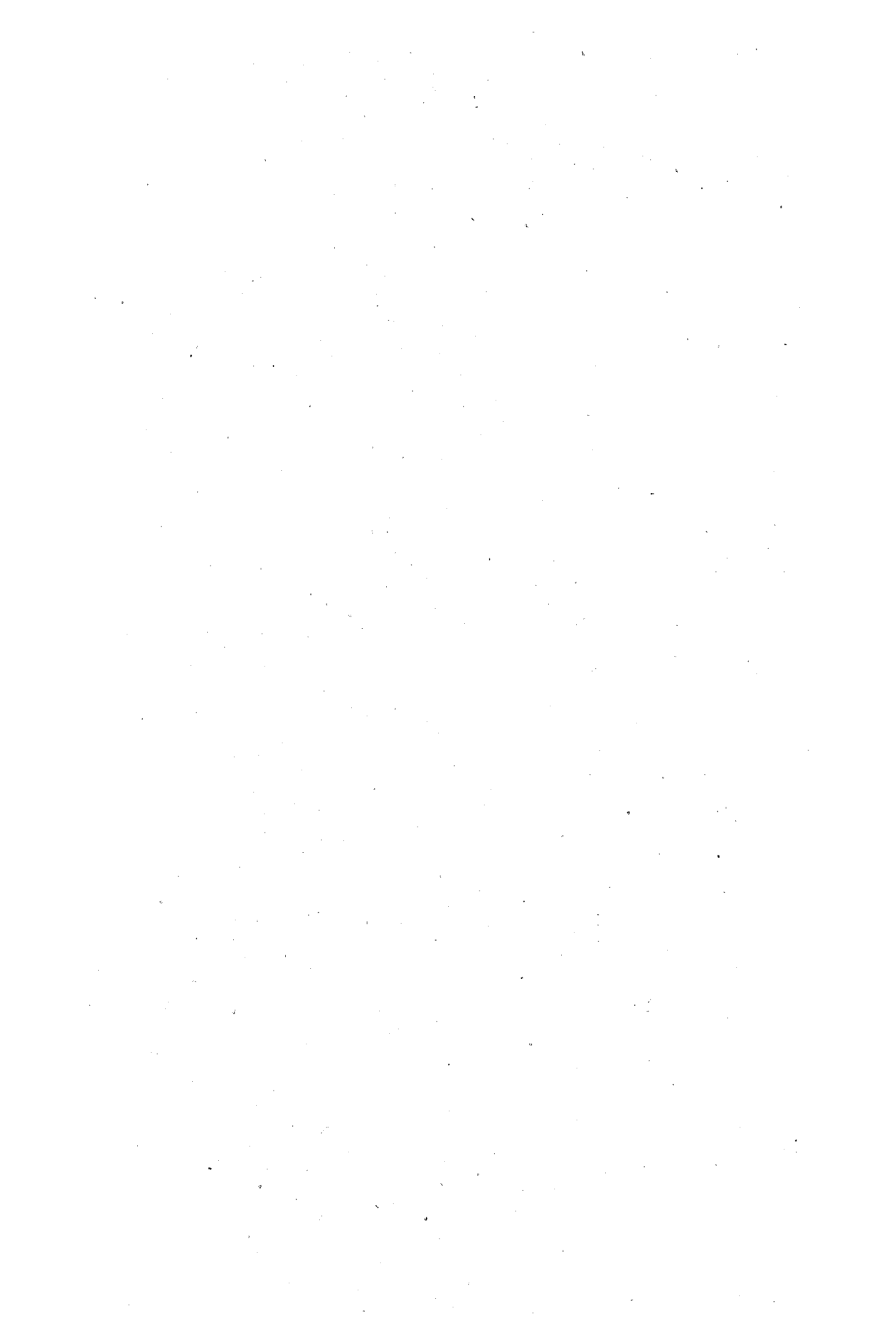
La diferencia entre ambas épocas, diferencias que hay que suavizar respecto de la comprensión histórica habitual, pues «muchos de los conceptos fundamentales elaborados por la estética medieval sobrevivirán en los siglos siguientes y hasta nuestros días» (pag. 160), estriba más bien en la diferente actitud o posición ante la contradicción. Mientras que la época moderna «ha puesto en escena, por decirlo de alguna manera, las propias contradicciones», la Edad Media tendió a ocultarlas. Si desde el Renacimiento se prepara la diáfana eclosión de las contradicciones tal como se da en el pensamiento trágico de la época del Romanticismo, el pensamiento —las ideas estéticas en él, pues son solo un caso— de la Edad Media no muestra como tema las contradicciones de la existencia humana. «No se trata de hipocresía o de censura». Este es el punto de vista fuerte de Eco. No se trata de no reconocer su existencia o de, simplemente, negar lo que aparece, sino que se trata «de una típica actitud ‘católica’: se sabe perfectamente qué es el bien y se habla de él, recomendándolo, pero se acepta que la vida es diferente, esperando que al final Dios perdone» (pag. 161). «La Edad Media se bate en el plano teórico contra el dualismo maniqueo y excluye el mal —teóricamente— del *plan* de la creación. Pero precisamente por ello tiene que pactar con su presencia *accidental*. En el fondo, también los monstruos,

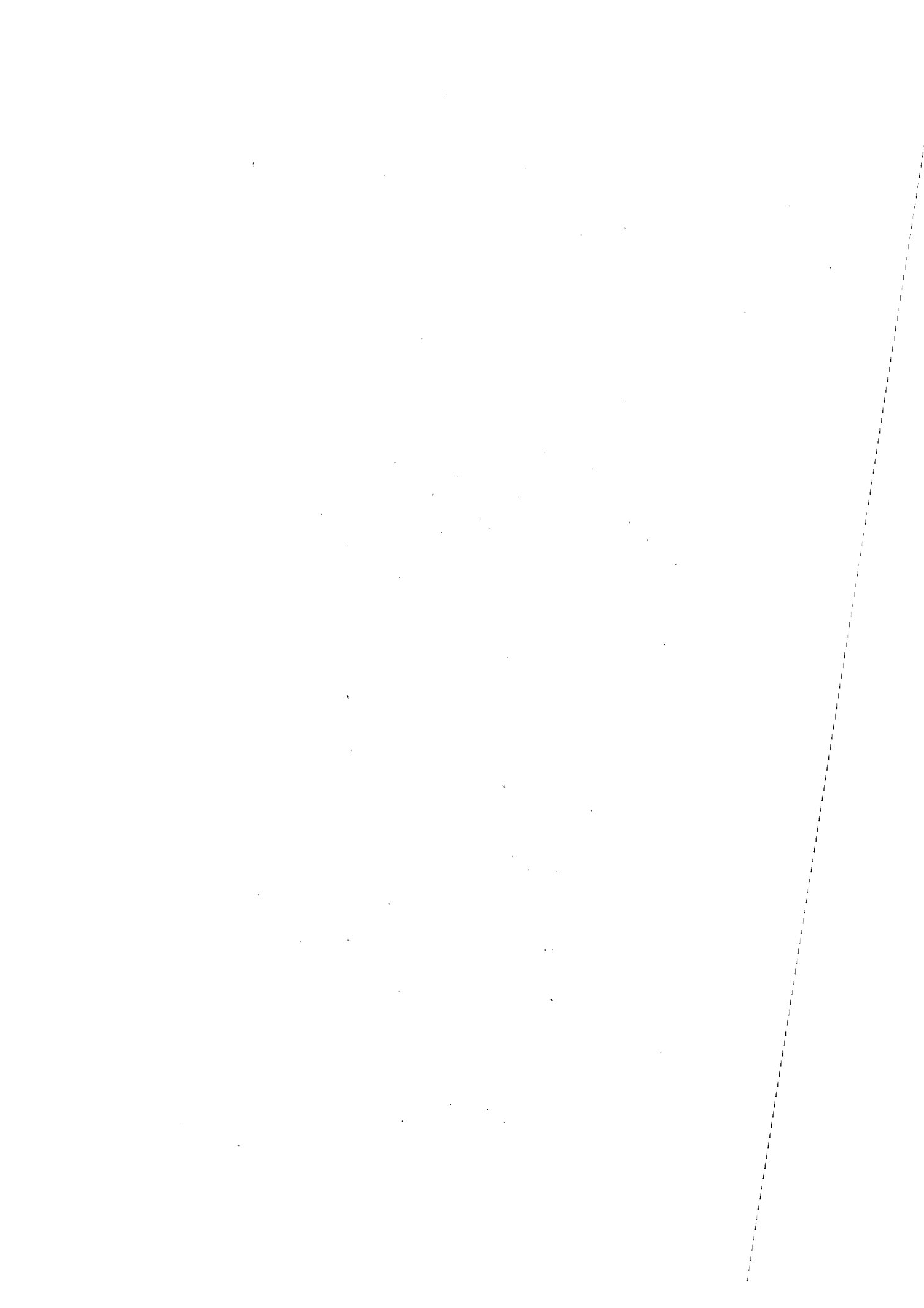
introducidos en la sinfonía de la creación, así como las pausas y los silencios que exaltan la belleza de los sonidos, son bellos. Basta con ignorar —de hecho— el particular como tal» (pag. 162). El límite que se autoimpone el pensamiento medieval, las estructuras que lo delimitan, son los tres principios adquiridos del pensamiento griego: identidad, no contradicción y tercio exclusivo. Eco nos recuerda que, al menos hasta Occam, ya en las puertas de la época moderna, ni Dios se libra de cumplir el principio de no contradicción, y que en su omnipotencia no puede hacer que una cosa sea y no sea al mismo tiempo.

En este marco «está claro que en la Edad Media existe una concepción de la belleza puramente inteligible, de la armonía moral, del esplendor metafísico, y que nosotros podemos entender esta forma de sentir sólo a condición de penetrar con mucho amor en la mentalidad y sensibilidad de la época» (pag. 14). La conciencia de la belleza como dato metafísico es relatada por Eco en sus múltiples versiones a lo largo del libro, y así nos muestra el desarrollo concreto de las teorías estéticas fundamentadas en la proporción, o en la luz, o con una concepción organicista. La riqueza que muestra Eco derriba otro de los mitos modernos: la unicidad medieval. Desde luego lo bello era un valor, y que debía coincidir con lo bueno, con lo verdadero y con los demás atributos del ser y de la divinidad. Así «la Edad Media no podía, no sabía pensar en una belleza ‘maldita’, o como hará el siglo XVII, en la belleza de Satanás. No llegará a ello ni siquiera Dante, aun entendiendo la belleza de una pasión que conduce al pecado» (pag. 24). Pero el ser un valor —metafísico— no niega la existencia de una sensibilidad estética profundamente refinada de la que nos da interesantes ejemplos en el capítulo 2. Ejemplos que relativizan otra más de las preconcepciones modernas: que la Edad Media se

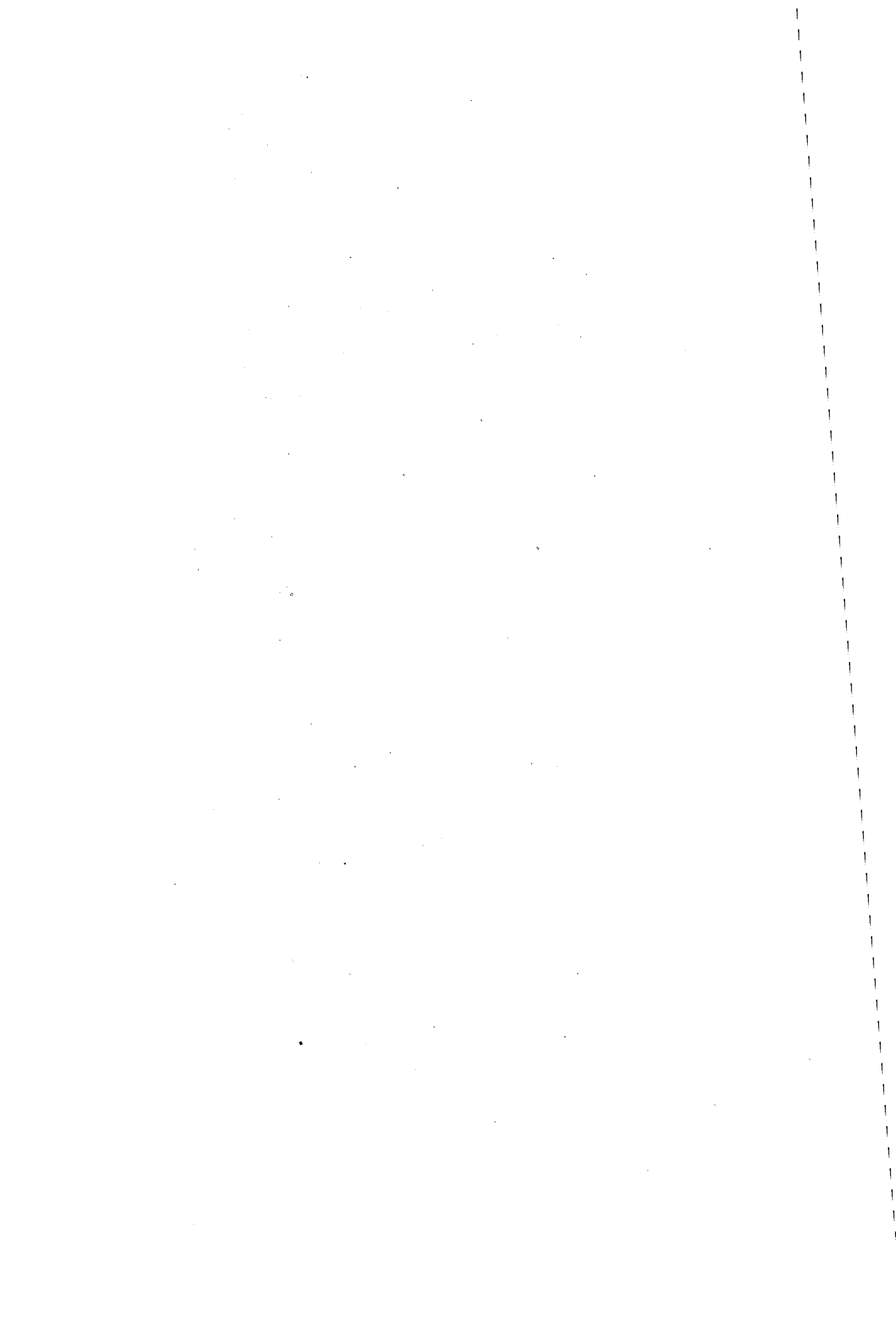
agota en el comentario de la tradición antigua que es la que mira la naturaleza. Tal vez esta preconcepción esté ayudada por los mismos medievales que, al contrario de los modernos, no tenían como valor “ser original” (categoría estética de bien entrado el siglo XVIII). Al contrario de la época inaugurada por Descartes —en que uno debe comenzar de cero, negar lo anterior— «los medievales no eran tan teatrales, pensaban que la originalidad era un pecado se orgullo (y, por otra parte, en aquella época, si se ponía en cuestión la tradición oficial, se corrían algunos riesgos no sólo académicos)» (pag. 12).

La riqueza del tratamiento de Umberto Eco nos proporciona en este libro material y motivos para adentrarnos en la riqueza, complejidad y directa pertinencia del pensamiento medieval para la modernidad. Destacar el capítulo 6 dedicado a “Símbolo y alegoría” que introduce la cuestión de la distinción —o no— entre simbolismo y alegorismo, el significado de cada cual y, sobre todo, los presupuestos implícitos en cada uno. Además en este capítulo el autor despliega de forma explícita su saber semiológico y de esta manera va más allá de lo que él mismo dice hacer: que sólo pretende describir o contar. Sin pretender tematizar el concepto de “interpretación”, posiblemente usar el verbo ‘describir’ sea simplemente un giro de humildad —como lo es seguramente reconocer, en la primera nota del libro, que el armazón de los estudios estéticos medievales está contenido en las obras de Bruyne y Pouillon. Eso si hacemos un uso moderno de la categoría “describir”. Precisamente el gran mérito de Eco es mostrarnos la diferencia y, a la vez, la imbricación de nuestras categorías con las medievales, recordándonos así que la Edad Media no es el patio trasero, no es ajena a nosotros y que lo primero que podemos leer en ella son nuestras propias negaciones.











Universitat de les Illes Balears