



**La crisis griega del siglo V a.C. y la doctrina platónica como origen de la filosofía**

Pablo Andrés de Francisco León

Trabajo de grado para optar al título de Filósofo

Asesor

Gerson Stephen Góez González, doctorando en Filosofía

Universidad de Antioquia

Instituto de Filosofía

Filosofía

Medellín

2022

---

<b>Cita</b>	(De Francisco, 2022)
<b>Referencia</b>	De Francisco, P. (2022). <i>La crisis griega del siglo V a.C. y la doctrina platónica como origen de la filosofía</i> [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
<b>Estilo APA 7 (2020)</b>	

---



**Repositorio Institucional:** <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - [www.udea.edu.co](http://www.udea.edu.co)

**Rector:** John Jairo Arboleda Céspedes.

**Directora:** Diana Melisa Paredes Oviedo.

**Jefe de Formación Académica:** Claudia Patricia Fonnegra Osorio.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

## Tabla de contenido

<b>Resumen</b> .....	5
<b>Abstract</b> .....	6
<b>Introducción</b> .....	7
<b>1. Las palabras</b>	
1.1. ¿Del μῦθος al λόγος? .....	9
1.1.1. La perspectiva progresista o lineal .....	9
1.1.2. El entrelazamiento de μῦθος y λόγος .....	9
1.1.3. Los historiadores y Platón .....	11
1.2. Ser se dice de muchas maneras .....	15
1.2.1. El λόγος como manifestación del ser .....	15
1.2.2. <i>Crátilo</i> y el lenguaje .....	17
1.2.3. La fractura del ser .....	19
1.3. La filosofía es una manera de escribir .....	22
1.3.1. La revolución de la escritura griega .....	22
1.3.2. El conflicto por la verdad .....	24
1.3.3. Platón y la escritura .....	26
<b>2. El escenario</b>	
2.1. Las guerras griegas y el desencanto .....	30
2.1.1. La primera historia griega .....	30
2.1.2. Un solo pueblo llamado Grecia .....	31
2.1.3. Una guerra para recordar y cuestionar .....	33
2.2. La caída de la aristocracia .....	36
2.2.1. La pérdida de las tradiciones .....	36
2.2.2. El testimonio de Teognis .....	37
2.2.3. Recuperar lo perdido .....	38
2.3. Los viajes y la errancia .....	43
2.3.1. La errancia griega .....	43
2.3.2. El pensamiento itinerante .....	45
2.3.3. La interiorización de la errancia .....	48
<b>3. Los personajes</b>	

---

3.1. Los poetas.....	51
3.1.1. Los primeros educadores.....	51
3.1.2. Los sabios poetas.....	53
3.1.3. La reforma de la poesía.....	55
3.2. Los sofistas.....	57
3.2.1. Mercaderes del conocimiento.....	57
3.2.2. El hombre como medida (ἄνθρωπος μέτρον).....	59
3.2.3. La reconfiguración de la verdad.....	61
3.3. Los hombres sagrados.....	64
3.3.1. El nacimiento del alma.....	64
3.3.2. Las múltiples concepciones del alma.....	66
3.3.3. El alma y lo divino.....	69
<b>Conclusión.....</b>	<b>72</b>
<b>Referencias.....</b>	<b>73</b>

### **Resumen**

El problema del origen de la filosofía no es una cuestión menor. Preguntarse por el origen de algo es preguntar “¿qué es?”, y esto remite a su desarrollo, a su esencia y a sus límites. Desempeñarse en una actividad exige reconocer qué se hace y para qué se hace. Entonces, la pregunta por el origen de la filosofía es un intento por definirla y así entender su devenir, su mirada de fines y transformaciones. El nacimiento de la filosofía no dependió solo del asombro; tampoco fue el producto de un avance progresivo de la razón. Nada de esto explica con suficiencia su aparición. La filosofía surgió también de una pérdida del saber y de la identidad, de los valores y las virtudes. Fue a partir de las guerras, el fracaso de las instituciones y el contacto con otros pueblos que se gestó en Grecia una manera distinta de relacionarse con el mundo, con miras a la reforma política y espiritual de un pueblo desengañado. Además del asombro, la filosofía nació de la esperanza y del miedo.

*Palabras clave:* Platón, presocráticos, historia de la filosofía, origen de la filosofía

### **Abstract**

The problem of the origin of philosophy is not a minor issue. To ask for the origin of anything is to ask, “what is it?”, and this points to its development, its essence and its limits. To endeavor any activity demands the recognition of its definition and its finality. Therefore, the question for the origin of philosophy is an attempt to define it and thus understand its development, its myriad of trends and transformations. The birth of philosophy did not depend solely on the human amazement; neither was the product of a supposed progressive evolution of reason. None of these arguments explain with sufficiency its apparition. Philosophy also arose from a loss of knowledge and of identity, of values and virtues. A series of wars, the failure of social institutions and the cultural exchange with foreign groups triggered in Greece a different way of approaching reality, with the hopes of a political and spiritual change of a disenchanted nation. Besides amazement and curiosity, philosophy was born from hope and fear.

*Keywords:* Plato, presocratics, history of philosophy, origins of philosophy

## Introducción

El problema del origen de la filosofía no es una cuestión menor. Preguntarse por el origen de algo es preguntar “¿qué es?”, y esto remite a su desarrollo, a su esencia y a sus límites (Heidegger, 2013: 18). Desempeñarse en una actividad exige reconocer qué se hace y para qué se hace. Entonces, la pregunta por el origen de la filosofía es un intento por definirla como actividad y así entender su devenir, su mirada de fines y transformaciones. Y también sus limitaciones. Por lo tanto, la investigación que aquí se presenta no es simple erudición historiográfica.

A pesar de siglos de estudios al respecto, no aparece una solución definitiva que pueda dar cuenta satisfactoria acerca del momento germinal de la filosofía. Un elemento común en la literatura revisada es que nació en Grecia. Esto es un buen comienzo, pero evidentemente insuficiente. La discrepancia acentuada con respecto a fechas y responsables agudiza la necesidad de afrontar repetidamente el problema.

Por supuesto, la pesquisa aquí emprendida no está exenta de un propósito. Los objetivos de este trabajo tienen como inspiración a tres autores que se han pronunciado sobre el tema. Martin Heidegger (2013: 45-46) manifestó que ni Heráclito ni Parménides eran filósofos porque su pensar no parece adecuarse a dicha categoría. Nietzsche (2013: 329) prefirió el término “preplatónicos” al de “presocráticos” para hablar de ciertos filósofos puros y anteriores a la mixtura intelectual platónica. Finalmente, Colli (1977: 11-12) hizo responsable a Platón de la fractura del espíritu griego como consecuencia de la crisis del siglo V a.C., y a esa fractura la llamó filosofía. Estas tres ideas rompen inmediatamente con la noción común de que la filosofía es una consecuencia necesaria del imparable desarrollo de la razón cuyo primer representante fue Tales (Guthrie, 1962: 1-3). De aquí nace la inquietud por preguntarse, una vez más, cuáles fueron las condiciones para que naciera la filosofía. Las lecturas mencionadas fueron suficientes para motivar intuiciones que quedaron convertidas en los siguientes objetivos:

- a) Comprobar que la crisis del siglo V a.C. fue el catalizador fundamental para el nacimiento de la filosofía.
- b) Defender que la filosofía se origina con el trabajo de Platón.
- c) Delimitar el concepto de filosofía en el contexto de su origen.

No hay otra manera para lograrlo que revisando las fuentes originales en sus múltiples traducciones y un acervo de literatura secundaria que permita respaldar o desechar alguna posición

planteada. En la medida de lo posible, se mostrarán múltiples ángulos interpretativos para encontrar el camino hacia los objetivos trazados, incluso si eso implica enfrentarse a los mismos autores que sirvieron de inspiración.

Este trabajo no se reduce a lo filosófico. Una de las falencias que se encontró en las fuentes revisadas es que su análisis es profundo, pero estrecho. Se ha optado por tomar una aproximación distinta, afrontando los riesgos que pueda conllevar: ampliar la visión de la investigación y presentar en un mismo lugar lecturas sociológicas, filológicas y religiosas, por nombrar algunas, alrededor del mismo tema. Por la misma razón, en los distintos capítulos se solaparán ciertos temas, pero esto, antes que una redundancia, puede funcionar como refuerzo para lo que se quiere demostrar. La vida humana no acontece segmentada en áreas perfectamente delimitadas. Por el contrario, se desenvuelve en un tejido de actividades, sueños y temores. Los capítulos presentados intentan replicar dicho movimiento con los objetivos a cumplir en mente. El origen de la filosofía no puede estudiarse desde un solo nicho porque la historia del pensamiento es la historia del hacer humano, es decir, de su vida entera. Aquí está la novedad que aporta el presente trabajo.

El primer capítulo, “Las palabras”, se ocupará de la palabra hablada y escrita, de sus cambios y sus rupturas. El segundo capítulo, “El escenario”, dará cuenta de algunas vicisitudes geopolíticas y sus consecuencias. El tercer capítulo, “Los personajes”, considerará distintas actividades humanas en el contexto griego y su influencia intelectual y ética. Cada capítulo sirve de eje temático a partir del cual se presentarán problemas específicos repartidos en tres apartados por cada capítulo. Las referencias cruzadas entre los apartados han sido señaladas con notas marginales para evidenciar con mayor claridad la estructura de tejido del texto.

En resumen, este proyecto se pregunta por las condiciones que propiciaron el nacimiento de la filosofía. Se tomará el siglo V a.C. como momento clave para la aparición de una actividad novedosa cuyo primer representante parece ser Platón. Como consecuencia necesaria de los hallazgos, se espera esbozar una definición de filosofía enmarcada en su momento originario.



## 1. Las palabras

### 1.1. ¿Del μῦθος al λόγος?

#### 1.1.1. *La perspectiva progresista o lineal*

Una revisión a las entradas correspondientes en el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantrain (1999: 625-626, 718-719) permite confirmar que μῦθος y λόγος componen un mismo campo semántico. Ambas palabras denotan discurso, palabra, opinión, pensamiento o explicación. Sin embargo, en el habla popular el mito se ha convertido en sinónimo de mentira, mientras que la razón (λόγος) sería el espacio donde acontece la verdad<sup>1</sup>. El antecedente de esta noción se encuentra en ciertas lecturas que conciben μῦθος y λόγος como conceptos opuestos, históricamente secuenciales e incompatibles.

A principios de siglo XX, autores como Snell (1953: 227-228) o Nestlé (1975: 6-8) propusieron que el λόγος fue un descubrimiento ahistórico en el seno del pensamiento primitivo griego bajo la forma de la filosofía. A esto lo llamaron “el milagro griego” (Vernant, 1973: 334), con fecha definida y lugar de nacimiento: el siglo VI a.C. en Asia Menor. Según los autores referidos, unas mentes excepcionales de las costas jónicas libraron a Grecia de la ceguera del μῦθος, supersticiones vetustas sobre dioses y monstruos, para conducir a la humanidad entera por vez primera hacia la verdad.

Sin embargo, esa narrativa del paso del μῦθος al λόγος, heredera del proyecto ilustrado del siglo XVIII, fue duramente cuestionada a partir de lo que Vernant (1973) llama “la crisis de las ciencias en Occidente” (p. 335), consecuencia de las terribles ideologías que usaron el conocimiento para justificar las atrocidades a partir de la Segunda Guerra Mundial. En respuesta, se despertó un nuevo interés por redescubrir ambos conceptos a partir de su propia historicidad.

#### 1.1.2. *El entrelazamiento de μῦθος y λόγος*

Cornford (1952: 187-188) trazó una línea que pasa por Babilonia, Hesíodo y la fisiología jonia; el factor común es la religión. El μῦθος es un acervo de relatos que interpretan el mundo simbólicamente, heredado a Grecia por Babilonia. Con Hesíodo, se refina y se sistematiza como exposición de principios naturales explicados desde la potencia de los dioses. Los jonios llevaron

---

<sup>1</sup> Bernabé (2019: 173) explica cómo el sentido de λόγος quedó limitado al de *razón* debido al latín, pues λόγος se subsumió al concepto de *ratio* (contar, computar) y así pasó a designar en las lenguas modernas un pensamiento fundado en cuestiones empíricamente comprobables.

aún más allá la abstracción simbólica hasta delimitar los poderes activos de la naturaleza a la naturaleza misma, sin despojarlos de su sacralidad, pero sin otorgarles una voluntad divina. Para Vernant (1973: 340), la filosofía encontró ya hecho un sistema conceptual explicativo del mundo; su tarea fue perfeccionarlo.

Así se identifica una continuidad del μῦθος al λόγος con lo sagrado como vínculo y fundamento. La razón no nació milagrosamente *ex nihilo*; fue la pregunta por el cosmos lo que condujo de la intuición del mito a la sistematicidad de la razón, sin abandonar nunca la pretensión de lo divino (Vernant, 1973: 352). El μῦθος sería un estrato primario de conocimiento, la simbolización de una verdad fundamental. Con el λόγος, lo inconmensurable se define para encontrar principios explicativos más afines a la experiencia humana, pero siempre amparado en los recursos simbólicos del μῦθος (Cornford, 1952: 200).

Gadamer agrega la importancia de la complejización del significado de λόγος y uso extendido a otros ámbitos en los que adquiere un carácter demostrativo (Gadamer, 1997: 18-19). El μῦθος, en cambio, se mantendría como la voz de un tiempo en que los dioses caminaban la tierra (Gadamer, 1997: 16); y en tanto que el λόγος rechaza lo extraño en favor de lo fáctico, el μῦθος es relegado cada vez al ámbito de las fabulaciones (Gadamer, 1997: 20). Pero, por otro lado, el μῦθος entra en el campo de la historia como registro de un acontecimiento al margen de las operaciones racionales. Por lo tanto, en el μῦθος no está la verdad del λόγος, pero hay una forma de verdad. La distancia entre μῦθος y λόγος no se da con respecto a la verdad en sí misma, sino con el tipo de verdad de la que se ocupan y cómo la expresan (Gadamer, 1997: 20-22). Es gracias a ese contenido de verdad compartido por ambos conceptos que, aunque sus campos de acción parezcan opuestos, en el pensamiento griego pudieran convivir entremezclados (Gadamer, 1997: 27). El μῦθος puede ser falso y verdadero, fundamento del λόγος y su opuesto, de igual manera como el hombre es a su vez asombroso y terrible (δεινός) (Kaufmann, 1978: 47; Sófocles *Antígona*, 332-380).

Siguiendo una lectura cercana a la de Gadamer, Bottici (2008: 3-5) denuncia que Vernant —y tácitamente Cornford— siguen sosteniendo una perspectiva lineal semejante a la del “milagro griego”. El contexto religioso solo les sirve a estos autores para justificar el paso de una forma inferior de conocimiento a una superior, por lo cual no ofrecen nada distinto de aquellos que pretendían criticar. La clave de su refutación la halla en el pensamiento jónico.

Μῦθος y λόγος guardaban un sentido semejante, asegura Bottici (2008: 7-8), por lo menos hasta el siglo IV a.C. Si bien puede rastrearse un cambio gradual del uso de μῦθος a λόγος, es bien

entrado el siglo IV a.C. cuando los vocablos aparecen claramente diferenciados. El error de autores como Vernant o Cornford sería el de ubicar dicha transformación en la fisiología de Jonia.

Bottici (2008: 17-18) rechaza que los pensadores jonios hayan logrado producir explicaciones desligadas de la tradición mítica. El aparataje conceptual de Hesíodo —origen caótico, choque de opuestos, reconciliación— y el de los jonios se corresponden; por lo tanto, no sería acertado hablar de una ruptura. Es inconsecuente llamar “naturalistas” o “positivistas” a pensadores que seguían defendiendo la existencia de una realidad trascendente a partir de un razonamiento mítico. La concepción de la realidad en capas físicas no hacía parte del pensamiento griego de la misma manera como lo es para la Modernidad. La interpretación, por lo tanto, estaría viciada. Cuanto Tales afirma que “todas las cosas están llenas de dioses” (DK 11 A 2), cabe preguntarse qué concepción de la realidad sostiene; para Bottici (2008: 7), es tanto física como mítica<sup>2</sup>.

A diferencia de autores como Cornford y Gadamer, Bottici rechaza una perspectiva progresista y en favor de una horizontal. La conclusión de Bottici (2008: 17-18) es que el nacimiento de la filosofía como paso del  $\mu\theta\omicron\varsigma$  al  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  es insostenible porque nunca ocurrió una verdadera separación entre ambos; por el contrario, se daría una convivencia simultánea y entrelazada de ambos evidente en la sabiduría presocrática, cuna de la filosofía, que continuaría incluso siglos después, hasta Aristóteles.

### ***1.1.3. Los historiadores y Platón***

La postura de Bottici, por supuesto, también ha sido objeto de críticas. Fowler (2011: 45) advierte sobre los riesgos de llevar hasta las últimas consecuencias la mezcla de  $\mu\theta\omicron\varsigma$  y  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , sobre todo, en dos puntos: la elisión de sus transformaciones históricas y la negativa de aceptar su relación con las ideas actuales de mito y razón. En otras palabras, una propuesta como la de Bottici cae en la ahistoricidad.

Para evitar tanto el relato progresista como el ahistórico, Fowler (2011: 45) mueve los puntos de anclaje en los que se suelen apoyar las teorías sobre el nacimiento de la filosofía. Fowler rechaza que el  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  haya nacido como un milagro, pero tampoco acepta ubicarlo a la par del

---

<sup>2</sup> Colli (1977: 35) encuentra en Heráclito un tejido de sabiduría mítica y racional. La ambigüedad de sus fragmentos puede superarse si se entiende la realidad como enigma de múltiples significados. La sincronización entre palabra, pensamiento y mundo es lo característico del  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , pero la incapacidad de hallar una respuesta empuja al territorio mítico.  $\mu\theta\omicron\varsigma$  y  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  conforman una sola imagen de la realidad.

μῦθος; ambas conclusiones serían consecuencia de forzarles a los presocráticos el nacimiento de la filosofía. En cambio, ubica la génesis de su escisión en otro momento: entre los historiadores y sofistas del siglo V a.C.

Fowler (2011: 56) no demerita la influencia del pensamiento jónico, pero no encuentra allí aún la separación conceptual que otras historiografías suelen adjudicarle: el λόγος de la Jonia del siglo VI a.C. no está completamente separado del μῦθος ni tiene el monopolio de la verdad. Parménides llama a su revelación poética el relato de una vía (μῦθος ὁδοῖο) (DK 28 B 2.1) que lleva al discurso (λόγον) y pensamiento fidedigno sobre verdad (DK 28 B 8.50). También Empédocles dice que su relato (μῦθος) es divino (DK 31 B 23.11) y, en consecuencia, verdadero (DK 31 B 114.1). Jenófanes, a pesar de su crítica a los dioses (21 DK B 16), no asocia al μῦθος con falsedad; por el contrario, lo considera solemne siempre y cuando sea pronunciado con palabras (λόγοις) puras (DK 21 B 1.14), y así entrelaza ambos conceptos. Por otra parte, Heráclito hizo del λόγος el centro de su doctrina (DK 22 B 1) y criticó duramente a los poetas (DK 22 B 42), pero la ausencia de referencias al μῦθος en los fragmentos conservados impide concluir si había una contraposición entre ambos; además, no debe pasarse por alto el aspecto oracular y enigmático (Bernabé, 2019: 168-169) que distancia su λόγος de las pretensiones demostrativas y empíricas que sí manifestaba el λόγος de los historiadores.

Heródoto (I.5.3) opta por trabajar con material histórico comprobable y al producto resultante lo llama λόγος. A partir de este principio metodológico, los relatos tradicionales pierden gravidez; todo lo relativo a los dioses y héroes míticos se ha perdido en el tiempo (Fowler, 2011: 46). Por esta razón, Heródoto (III.122.2) separa lo cognoscible de lo mítico y divide la historia entre la era de los dioses y la era de la humanidad. A diferencia de los mitos, los acontecimientos humanos solo adquieren un estatus verídico si se respaldan con experiencias directas o indirectas (Heródoto I.5). Otro tipo de discursos —a los que Heródoto no llama μῦθος con frecuencia<sup>3</sup>, pero corresponden a los relatos míticos— pertenecerían a la categoría de lo incierto (Fowler, 2011: 46-47).

Fowler (2011: 48) sostiene que en Heródoto la distinción entre μῦθος y λόγος es incipiente. En cambio, Tucídides (I.21-22) relacionó explícitamente el μῦθος con la idea de fabulación o relato falso; las guerras y las pestes habían minado la confianza en todo lo relativo a los dioses (Tucídides,

---

<sup>3</sup> Heródoto solo usa μῦθος para referirse a las narraciones míticas en dos ocasiones: II.23 y II.45.2.

II.53.4). Al delimitar incluso más el *λόγος* al ámbito de lo racional fundamentado en datos empíricos, a partir de su obra el valor epistémico del *μῦθος* quedó en entredicho. La consecuencia inmediata de esto fue la pérdida de su autoridad veritativa, presente todavía a finales del siglo VI a.C. (Fowler, 2011: 50-52, 54) en lo referido a las acciones y penas de los guerreros de antaño (Homero, *Iliada* IX.440-445, *Odisea* IX.30-40, XIV.125) y los dioses (Hesíodo, *Teogonía* vv. 80-100). Con los cambios en las estructuras sociales<sup>4</sup>, se fomentó la desconfianza en el contenido del *μῦθος*, reservorio cultural de la clase aristocrática (Fowler, 2011: 60).

También los sofistas se sirvieron de la distinción entre ambos conceptos (Fowler, 2011: 52). Gorgias (DK 82 B 11), al igual que Protágoras (Diógenes Laercio, IX.51), defendieron el uso persuasivo del *λόγος* en detrimento de su veracidad<sup>5</sup>. Critias (DK 88 B 6, 25) promovió la capacidad de engañar tanto con *μῦθος* como con *λόγος*. Para los sofistas, el *μῦθος* sería apenas una figuración particular del *λόγος* con fines retóricos (Fowler, 2011: 57). El *λόγος* orientado a convencer cobra fuerza como “fenómeno sociológico y problema metodológico” (Fowler, 2011: 57), se convirtió en una herramienta útil (DK 80 A 16) o persuasiva (DK 82 B 23), despojada de toda verdad que terminó por fracturar el piso ontológico y epistemológico del pensamiento griego arcaico. Con los historiadores y las revoluciones populares, el *μῦθος* perdió su autoridad. Con los sofistas, el *λόγος* parecía perder también toda posibilidad de verdad y reducirse a sus efectos patéticos. Y si el *μῦθος* es solo una figuración de *λόγος*, la distancia entre ambas palabras se desdibuja en la vacuidad de su contenido.

Fowler (2011: 66) defiende que dicha transformación de *μῦθος* y *λόγος* se debió a un cambio paradigmático cuyo origen fue la crisis del siglo V a.C. A partir de su lectura puede rechazarse el ahistoricismo de Bottici sin revitalizar lecturas progresistas como las de Nestlé, Cornford o Vernant. Las nuevas exigencias epistemológicas y ontológicas de una clase social en ascenso conllevaron a una revolución conceptual y al cambio de cierto tipo de discurso —el *μῦθος*—, relacionado con el viejo poder aristocrático, por otro —el *λόγος*—, racional y democrático, cuando siglos antes apenas podían diferenciarse.

Platón fue consciente de esta división y sus peligros, y se ocupó en reconfigurar los conceptos heredados en favor de un proyecto único (Fowler, 2011: 63) al que llamó filosofía, continuación del legado socrático, cuyo fin es ejercitarse para alcanzar el conocimiento de lo más

---

<sup>4</sup> Cf. apartado 2.2. del presente trabajo.

<sup>5</sup> Cf. apartado 3.2. del presente trabajo.

alto: aquello que existe eterna e inmutablemente (*Fedón* 80e-81a). Lo que se disputaba en el campo del  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  y  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  no era otra cosa que el estatus de la verdad.

Como los sofistas y los historiadores, Platón distingue en  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  y  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  dos tipos de discursos: uno poético y otro lógico (*Protágoras* 320c). En *República* (II.337a) afirma que uno es falso y el otro verdadero, aunque rescata que en los mitos también puede expresarse la verdad. También en *Timeo* (26e) establece una separación entre las leyendas caprichosas y las historias verdaderas. En muchos de sus diálogos sus interlocutores reconocen esa diferencia, lo que podría indicar que ya estaba popularizada (Fowler, 2011: 50). Sin embargo, es llamativo que en los pasajes citados Platón haga ciertas salvedades, que relacione la falsedad con el capricho o que acentúe la posible verdad de los mitos. En *Gorgias* (523a) presenta un  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  escatológico que Sócrates califica como un “relato verdadero”. También en *Fedón* (77a-d) presenta uno sobre la inmortalidad del alma como “demostración” de sus argumentos. Esto tiene una razón de ser, atestiguada por el mismo Platón (*República* II.378d-e, III.395b-396c): lo falso del  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  es el contenido que comunica más que en su aspecto formal.

Para Platón, el discurso ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ) tiene un carácter doble: uno verdadero, referido a lo divino, y uno falso, referido a lo trágico (*Crátilo* 408c), donde residen la mayoría —no todos— de los mitos. En *Fedro* (272e-273a) reconoce que el  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$ , en cuanto falso, se limita a la narración sin un contenido que lo eleve a lo divino, y su única función es entretener o persuadir. Pero también hay un  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  concebido filosóficamente que no puede calificarse de falso, sino menos verdadero que el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  (*República* VII.522a).

Pero esa inferioridad del  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  frente al  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  es relativa. Solo es tal en cuanto el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  pueda hablar mejor del objeto investigado. Allá donde el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  no llega, el único que puede ofrecer un atisbo de conocimiento es el  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  (Platón *Fedón* 114d; *Fedro* 274d; *República* X.612b). En último término, pertenecen a dos campos distintos: el  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  al de lo incognoscible y el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  al de lo cognoscible, pero, a diferencia de los historiadores del siglo V a.C., Platón rescata la posibilidad de verdad en ambos, sin que sean el mismo tipo de verdad, como propone Gadamer. Ahí estriba el trabajo del filósofo, en orientar la palabra, sea  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  o  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , con miras a la verdad que cada uno puede ofrecer (Platón *Banquete* 212a).

Pero Fowler (2011: 64-65) sigue sosteniendo una subordinación del  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  al  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  para justificar su posibilidad de verdad. En el presente trabajo, en cambio, se defiende que uno y otros se subordinan a la verdad y solo en ella se vuelven afines, pero no iguales. Esa es la novedad que

introduce la filosofía, obra genuina de Platón. El μῦθος solo es inferior cuando presenta lo que el λόγος puede presentar mejor (Droz, 1993: 15). Pero donde el λόγος no es suficiente, el μῦθος reina. Los diálogos platónicos se mueven entre la demostración y la narración, entre la razón y la estética (Droz, 1993: 10-11).

Platón es un creador de mitos *sui generis* para hablar de lo trascendente (Droz, 1993: 18). El filósofo trabaja con imágenes verosímiles, pero figurando lo verdadero (Platón *Fedón* 114d, *Fedro* 273e). El mito platónico no afirma: sugiere lo probable a partir de imágenes que no pueden ser descifradas por completo, pues remiten siempre a lo que excede a la razón (Droz, 1993, p. 11)<sup>6</sup>. Además, Platón distancia su μῦθος de la poesía homérica y de las persuasiones sofistas al otorgarle una superioridad ética (*Menón* 86c) y metafísica (*Fedro*, 245d).

Sin la separación entre μῦθος y λόγος acaecida durante el siglo V a.C. el origen de la filosofía se hace confuso. No fue sino hasta la completa división entre ambos conceptos que salió a la luz la potencia individual de cada uno, de la cual se sirvió Platón para plantear un proyecto intelectual y ético amparado en una esperanza (Droz, 1993, p. 18). El amor por la sabiduría nace de la máxima socrática de que el saber propio del ser humano es el de su propia ignorancia, la cual debe combatir hasta su muerte (*Fedón* 114c). Pero ese saber nunca puede ser alcanzado. La filosofía nace como un amor por tal imposibilidad (*Fedro* 248 c-d). La actividad intelectual de los jonios solo puede llamarse filosofía en retrospectiva y por homonimia. Las acuñaciones previas del concepto<sup>7</sup> no se corresponden con lo que Platón define como filosofía: una melancolía ante aquello que aparece fugazmente para luego perderse ante la vista, un proyecto mítico y lógico, ubicado en los límites entre lo cognoscible y lo incognoscible, orientado hacia lo que está siempre en fuga y, sin embargo, es lo más valioso: la verdad.

## 1.2. Ser se dice de muchas maneras

### 1.2.1. El λόγος como manifestación del ser

El acervo léxico que se conserva de los antiguos dialectos helénicos carece de una palabra para “lenguaje” como se entiende actualmente. Muchas denotan actos de habla o fonéticos —λέγειν

---

<sup>6</sup> Reale (2004: 124-129) ofrece una interpretación similar cuando presenta el mito de Aristófanes en el *Banquete* como un discurso que oculta un conocimiento superior acerca del mundo, parte de las doctrinas “no escritas” platónicas. Desde su postura, los mitos platónicos encubren contenidos esotéricos que requieren una preparación intelectual para ser descifrados, por lo que su presencia no es accesoria ni didáctica.

<sup>7</sup> Cf. apartado 3.3. del presente trabajo.



(hablar), λέξις (dicción), διαλέγεσθαι (conversar), διάλεκτος (manera de hablar), φωνή (sonidos vocales), γλῶσσα (lengua) o λόγος (discurso, palabra)—, pero ninguna indica una reflexión metalingüística (De Jong y van Ophuijsen, 2010: 486). También es significativo que en la tradición presocrática el lenguaje aparezca, si es que aparece, como una herramienta subordinada a la realidad cuya función es reflejar la estructura del mundo (Flórez, 2009: 41-42; Góez, 2019). Aquí el λόγος cobra un papel protagónico como discurso organizado según las directrices de la razón, no solo la razón demostrativa, sino también la razón universal que dota la materia de sentido, a la que muchos presocráticos identificaron con la divinidad (Bernabé, 2019: 19). El λόγος es la estructura del pensar, la estructura de lo pensado y su enunciación. Pensamiento y lenguaje aparecen en un mismo plano conectados con el ser. Esto es evidente en dos autores: Parménides y Heráclito.

Parménides vincula ser y lenguaje mediante la identidad entre el ser y el pensar (DK 28 B 3): lo pensado es lo que puede ser dicho, y solo puede decirse lo que es (DK 28 B 6.1-5). Según la lectura de Flórez (2009: 43), para Parménides aquello que es pensado solo puede decirse de una manera correcta: con el nombre que le corresponde. Pero Parménides diferencia el discurso verdadero (πιστόν λόγον) del nombrar (ὀνομάζειν): lo primero es una elaboración racional conforme al ser de las cosas, mientras que lo segundo es una categorización producto del consenso propensa al error (DK 28 B 8.50-55). En el Poema de Parménides, la diosa revela un discurso infalible sobre la verdad a la vez que denuncia las dificultades que tienen los mortales para alcanzarlo (DK 28 B 2.5-15), pues sus palabras suelen ser confusas (DK 28 B 8.50). La verdad es la manifestación única de lo que es, y el discurso sobre el ser, para ser verdadero, debe reflejarla (DK 28 B 8.1-21); el mero nombrar puede llevar al error de la opinión, a lo inexistente: el no-ser (DK 28 B 8.35-40). No es el nombrar lo verdadero, sino el nombrar verdaderamente.

También Heráclito establece una relación entre λόγος y realidad (DK 22 A 8, B 1, B 50, B 114) en la que λόγος cumple una función doble: es el principio ordenador del universo (ontológica) y la expresión discursiva de ese orden (lógica) (De Jong y van Ophuijsen, 2010: 486)<sup>8</sup>. Heráclito afirma que la naturaleza se mueve gobernada por el fuego (DK 22 B 64), principio ordenador divino (DK 22 A 8), y actúa según sus preceptos de forma evidente, pero las mayorías no lo comprenden a pesar de que la humanidad entera participa de la razón universal (DK 22 A 16-22); la razón es

---

<sup>8</sup> Bernabé (2019: 183) identifica esas mismas funciones y agrega otras dos: gnoseológica y ética. Cf. apartado 3.3. del presente trabajo.



común, pero si no se actúa según sus lineamientos, el mundo aparecerá fragmentado e incomprensible (DK 22 B 50-51). La dificultad estriba en darse cuenta de la unidad que atraviesa a la multiplicidad (DK 22 B 88, 103).

A pesar de las particularidades metafísicas, es evidente el acuerdo en que el lenguaje manifiesta la estructura de lo que es. Sin embargo, los autores citados también señalan las dificultades del lenguaje para dar cuenta del mundo. La especularidad entre lenguaje y realidad no es perfecta: el λόγος, como principio y orden de las cosas expresado en símbolos, sería superior al habla popular, pero la sabiduría absoluta de todo lo que es le sigue estando reservada a la divinidad (DK 22 B 78-79, 22 B 102, 28 B 50, 31 B 129). Por otra parte, y teniendo en cuenta tal imperfección, hay un convencimiento de que lenguaje, pensamiento y realidad pueden encajar entre sí, aunque sea en casos o individuos excepcionales (De Jong y van Ophuijsen, 2010: 246). Tanto para Parménides como Heráclito el principio de la realidad es uno y puede ser dicho, como ellos mismos lo comunican. El problema, en últimas, termina siendo de las limitaciones de quien lo usa.

En cambio, la dificultad del lenguaje que denuncian Parménides y Heráclito fue acentuada por los sofistas, los seguidores de Heráclito y Demócrito, e incluso exacerbada por algunos hasta reducir el lenguaje a un recurso retórico<sup>9</sup>. Sin embargo, los sofistas tuvieron un genuino interés por el lenguaje que los llevó a investigar si la relación entre nombre y cosa era por convención (νόμος) o por naturaleza (φύσις) (De Jong y van Ophuijsen, 2010: 488). Para algunos, como Pródico, a cada cosa le correspondía un nombre único con tal exactitud que la sinonimia no era más que ignorancia (Platón *Eutidemo* 277e). Otros, como Gorgias, decían que el lenguaje era una convención incapaz de dar cuenta de la realidad, si es que existe realidad alguna (DK 82 B 3), cuya función estaba limitada a “impresionar y manipular una audiencia” (De Jong y van Ophuijsen, 2010: 489). Demócrito, discípulo de Leucipo y maestro de Protágoras, propuso que el lenguaje es arbitrario, construido por cada grupo humano según sus capacidades e intereses (DK 68 B 5). Para Demócrito, la palabra es sombra (DK 68 B 145) y falsedad (DK 68 B 82).

### ***1.2.2. Crátilo y el lenguaje***

En el diálogo *Crátilo* (383a-385a), Platón confronta dos posturas sobre el lenguaje: una naturalista (radicalización de Parménides y Heráclito) representada por Crátilo y una

---

<sup>9</sup> Cf. apartado 3.2. del presente trabajo.

convencionalista (los sofistas, Demócrito y los heraclíteos) representada por Hermógenes<sup>10</sup>. Su objetivo es claro: refutarlas en favor de su propia teoría<sup>11</sup>, puesta en boca de Sócrates. Hermógenes defiende que los nombres son convenciones, por acuerdo o capricho, que no afectan en lo absoluto nuestro entendimiento de las cosas; en cambio, Crátilo sostiene que cada palabra es el duplicado exacto de una cosa específica, y si a todo le corresponde un nombre por naturaleza, solo es posible hablar verdaderamente (o hablar en lo absoluto) si se da una concordancia entre cosa y palabra.

Inicialmente, Sócrates parece defender el naturalismo (*Crátilo* 385a-391a) al reconocer que cada cosa tiene una esencia a partir de la cual recibe su nombre (*Crátilo* 422c-d). Su argumentación contra el convencionalismo es un esfuerzo por demostrar la existencia de una verdad estable y su relación con la palabra, en contra del relativismo de los sofistas (Flórez, 2009: 48-49). Sin embargo, esta es apenas una parte del problema. Una vez rechazado el convencionalismo, Sócrates afirma que el nominalismo radical de Crátilo tampoco es confiable porque la palabra es una imitación imperfecta cuya conexión con la cosa no está dada por naturaleza, por lo cual es susceptible de error (*Crátilo* 430d), algo que a Crátilo le cuesta reconocer. Pero su argumentación contra el nominalismo radical de Crátilo la venía construyendo veladamente desde la discusión con Hermógenes. Sócrates afirma que la palabra tiene una existencia doble: una verdadera, reservada a los dioses, y una falsa, común para los hombres (*Crátilo* 408c-d) porque en su amor por las apariencias adornan las palabras originales con adiciones que desfiguran su sentido (*Crátilo* 414c-e) a tal punto que hasta invierten por completo su significado (*Crátilo* 418a-b). Así cobra más sentido que Sócrates celebre el sentido lúdico de su postura nominalista (*Crátilo* 406c).

En contra de lecturas que proponen un final aporético, hay indicios de que Sócrates defiende una alternativa con la cual supera a sus interlocutores desde ángulos distintos que parecen contradictorios solo si se ignoran las pistas que deja durante la discusión; la irresolución del final, con un Sócrates exasperado por la terquedad de Crátilo, agudiza la confusión. Pero lo que aparece aquí es la interpretación platónica del lenguaje en relación con su concepción epistemológica y ontológica de la verdad, sugerida en el mito con el que cierra el diálogo (*Crátilo* 439d-440e).

---

<sup>10</sup> Aunque el mismo diálogo *Crátilo* da indicaciones de que Heráclito sería un convencionalista, con la evidencia textual presentada es plausible desplazar a Heráclito hacia el lado de naturalistas como Parménides y encontrar en Hermógenes al representante de la sofística, Demócrito y los heraclíteos (Sánchez, 2012: 231). Los motivos por los cuales Platón no haya sido tan preciso o explícito en su división son relevantes, pero secundarios para el presente apartado.

<sup>11</sup> La alternativa platónica a las dos posturas enfrentadas en *Crátilo* es coherente con las ideas lingüísticas que Platón sostiene en diálogos como *Teeteto* (201e-210b) o *Sofista* (262c) y también en su *Carta VII* (342e-343b).

Para Platón, el mundo material está plagado de falsedades (*Crátilo* 436b-e); solo el esfuerzo por elevarse hacia lo divino puede acercarse a la verdad (*Crátilo*, 439b-c). El lenguaje es una herramienta con la que se imita (μίμησις) la esencia de las cosas, pero depende del talento de quien lo use (*Crátilo*, 431d-e) y no es posible ni siquiera asegurar su calidad como herramienta porque su origen es incierto (*Crátilo* 436b-d). Por tales razones, todo nombre acarrea un nivel de incertidumbre.

Hasta este punto, Platón pareciera semejante a lo aquí expuesto sobre Parménides o Heráclito. Presenta un intermedio entre naturalismo y convencionalismo que admite una relación entre el nombre y la cosa sin ignorar que dicho enlace es falible (Flórez, 2009: 52-53; Góez, 2019). En lo que Platón se diferencia de sus antecedentes, marca auténtica de la novedad de su pensamiento, es la separación entre lenguaje y ser, es decir, la transformación de la relación humana con la verdad. Platón no niega que los conceptos (λόγοι) sean un instrumento adecuado para examinar la verdad (*Fedón* 99e-100a), pues ellos recogen la realidad de las cosas y funcionan como criterio para juzgar (*Fedro* 262c, 271d), pero su capacidad imitativa de la naturaleza es falible por la distancia insalvable entre lenguaje y ser: el lenguaje no puede ir más allá de lo aparente (*Teeteto* 201d-202b). El concepto es un elemento mediador entre sujeto y cosa, pero no es la cosa misma; su inestabilidad dificulta conocer las esencias y convierte al lenguaje en una herramienta inexacta (*Carta VII*, 342e-343b). La naturaleza intermedia del lenguaje permite incluso hablar del no-ser (*Sofista* 240e, 258b-c), algo inconcebible para Parménides porque en su metafísica el signo seguía amarrado a la cosa (Flórez, 2009: 51). La escisión rotunda entre lenguaje y ser marca el nacimiento de una nueva relación con el mundo, a la que Platón nombra “filosofía” (Heidegger, 2013: 17) a partir de la cual el ser queda fracturado en una multiplicidad.

### **1.2.3. La fractura del ser**

En función de entender la fractura del ser, resulta fundamental el análisis de la expresión lingüística del ser como verbo (εἶναι) y como sustantivo (τὸ ὄν), sus accidentes y sus divisiones.

La dicotomía entre el uso copulativo y existencial del verbo ser, evidente en las lenguas modernas que lo usan, no existía en el verbo εἶναι. Esto se sabe porque dicha separación marca dos usos específicos del verbo en la actualidad: en construcciones absolutas<sup>12</sup> cuando el verbo carga

---

<sup>12</sup> Una construcción absoluta, o uso absoluto del verbo, es aquella que omite el complemento directo porque el mismo contenido del verbo tiene sentido suficiente, sin necesidad de remitir a un contexto adicional o precedente.

contenido (“existir”) y en construcciones predicativas cuando carece de contenido (cópula). Cada uno de esos usos apunta a un significado distinto y no son intercambiables. Pero no es así para la lengua helénica, en la cual el verbo εἶναι puede tener construcciones predicativas con contenido semántico o construcciones absolutas con un significado distinto al de “existir” (Galzacorta, 2011: 285-286; Kahn, 2003: 228).

Tanto el aspecto copulativo como el existencial están establecidos conjuntamente en todos los estadios de la antigua lengua griega —tomando la *Ilíada* como punto de partida de los análisis—, e incluso el uso copulativo es mucho más frecuente que el existencial, lo que pone en dudas algunas hipótesis sobre un uso primitivo del verbo netamente existencial (Galzacorta, 2011: 286). Por lo tanto, el verbo εἶναι tendría originariamente un sentido predicativo alrededor del cual se articulan múltiples sentidos que conforman un sistema complejo (Galzacorta, 2011: 287).

Kahn (2003: 233) expone cuatro aspectos en el sistema del verbo εἶναι, cuya distinción solo ocurre en un plano analítico (Galzacorta, 2011: 287):

- a) Copulativo: establece una relación entre sujeto y predicado e indica que hay un enunciado verificable sobre la realidad, un λόγος ἀποφαντικός. Diferencia un enunciado (la mesa [es] blanca) de un grupo nominal (la mesa blanca).
- b) Veritativo: expresa la verdad de algo. El ser es en tanto que se enuncia como verdadero.
- c) Existencial-locativo: expresa existencia en el sentido de presencia en un sitio. Toda existencia está localizada en cierto lugar.
- d) Estático-durativo: expresa estabilidad temporal. A diferencia de otros verbos copulativos “dinámicos” como γίνεσθαι (llegar a ser), εἶναι indica permanencia.

Estos aspectos son indisociables: lo copulativo es también veritativo porque muestra o exige una verdad en esa relación que establece, y no solo una verdad lingüística, sino también fáctica. De igual manera, el sentido existencial es predicativo porque señala la existencia de forma concreta, es decir, en relación con otra cosa. Por último, el aspecto estático también establece una relación con la cópula puesto que indica un estado estable, a diferencia de otros verbos copulativos (Galzacorta, 2011: 287-288).

Así, el verbo εἶναι articula verdad, predicación y presencia tanto temporal como espacial, y no una mera existencia abstracta (Kahn, 2003: 230-232). Hablar del ser es hablar de la existencia

de las cosas mismas. El verbo εἶναι es el puente entre el decir y la verdad, incluso en los casos en que no es explícito. Cuando se le atribuye algo a un sujeto (por ejemplo, “Sócrates habla”), se está afirmando que ese sujeto es. Y la articulación de diferentes afirmaciones alrededor de algo que es constituyen el campo donde se pone en juego la verdad (Galzacorta, 2011: 290). El verbo εἶναι permitió operativizar las relaciones entre lengua y ser como punto de encuentro donde se devela el “qué es” de las cosas a partir de una representación lingüística de los fenómenos localizada en tiempo y espacio que permite afirmarlos como verdad. Lo que es no solo existe, sino que existe como una cosa específica (Galzacorta, 2011: 292).

La separación entre ser y lenguaje propuesta por Platón implicó la ruptura interna de εἶναι y, en consecuencia, una pérdida de la experiencia originaria del ser (Heidegger, 2001: 101; Lome, 2019: 8). Lo que era analíticamente separable se llevó al terreno de los hechos. Para Heidegger, esa separación entre el ser y lo ente fue el nacimiento de la filosofía y el olvido del ser (Heidegger, 2010: 195, 2001: 26). De ahí que haya propuesto el retorno al pensamiento “prefilosófico”, asociado con los presocráticos, para recuperar el sentido del ser (Lome, 2019: 8). Una de las palabras clave de este periodo “prefilosófico” es εἶναι, participio olvidado tras la consolidación de la filosofía que contiene una “intuición más originaria del ser” (Lome, 2019: p. 6).

Para Heidegger (2010: 255-256), el olvido del ser como εἶναι ocurrió al interpretarlo como ente y sustituirlo por el vocablo ὄν. La experiencia originaria del ser fue empujada al olvido por Platón mediante este desplazamiento (Lome, 2019: 10-11). Heidegger (2010: 261-262) entiende εἶναι como una mediación entre eternidad y tiempo que reúne lo presente en una totalidad no fragmentada, a diferencia de categorías como ἀλήθεια, λόγος o φύσις. El ente (τὸ ὄν) no está al margen de la experiencia múltiple del ser (εἶναι), intuición pre-filosófica ya ausente en Platón (Lome, 2019: 11-12).

εἶναι y εἶναι recogían el sentido múltiple de lo ente mediante ese prefijo ε- que denota la relación entre lo ente (ὄν) y el ser (εἶναι). De ahí que Heidegger afirme que εἶναι sea el límite entre el tiempo y la eternidad. Εἶναι expresa lo eterno en movimiento y la permanencia de lo móvil, es el pliegue entre ente (ὄν) y ser (εἶναι), “muestra lo que es siendo, siendo lo que es” (Heidegger, 2008: 231). Las acciones del ser y del ente son mutuas, ininterrumpidas, recíprocas. El ente tiene pre-comprendido al ser, pero el ser solo puede actuar desde el ente. Por eso εἶναι es juntura: no es solo ente ni solo ser (Lome, 2019: 13).

Heidegger (2010: 255-257) rastrea el carácter totalizador de *éov* hasta la *Ilíada*, cuando Calcante, mediante una visión del porvenir de los aqueos (Homero, *Ilíada* I.69), abarca pasado, presente y futuro en una sola unidad: el tiempo se presenta a su vez como lo permanente y como el devenir. *Eóv* es unidad originaria de la temporalidad del ser y del ser de la temporalidad. Heidegger lo compara con una experiencia extática, en cuanto que presencia que aparece y desaparece de golpe, y muestra el tejido del ser y el tiempo en todos sus modos y dimensiones (Lome, 2019: 16-17).

En la tradición presocrática “lo ente” se entiende simultáneamente de tres maneras: como múltiple (*ὄντα*), como singular (*τὸ ὄν*) y como estado o proceso (*εἶναι*). Cada palabra guarda en sí una relación inquebrantable con las otras, y cualquier referencia al ente siempre remite a las tres (Heidegger, 2010: 261-264; Lome, 2019: 18-19). En la Grecia prefilosófica no hay una escisión entre lo temporal y lo permanente. Dicha duplicidad hace que lo que es aparezca y se oculte de manera fulminante, como un rayo (Lome, 2019: 17), razón por la cual “la naturaleza ama ocultarse” (DK 22 B 123); ella se manifiesta apenas por instantes en momentos de rapto divino como un estallido atronador. La filosofía, inaugurada por Platón, nace con el olvido de ese momento originario, y la evidencia está en sus palabras fracturadas, distantes del ser.

### **1.3. La filosofía es una manera de escribir**

#### ***1.3.1. La revolución de la escritura griega***

Que la filosofía sea fruto del asombro es una idea asentada ya como lugar común. Pero el problema de su origen está lejos de reducirse a una formulación tan sencilla. Algunos como García Morente (1984: 65-66) han defendido que la filosofía es estrictamente griega; en ningún otro lugar se habría alcanzado una forma tan elevada de razonamiento. Los problemas de esta perspectiva progresista del conocimiento ya han sido tratados<sup>13</sup>. Tampoco es objetivo del presente trabajo juzgar si a los productos intelectuales de otros pueblos les es propicia la categoría “filosofía”. Sin embargo, en lo que señala García Morente hay una cuestión que no puede ser obviada: filosofía es una palabra griega con la que se designó una forma de investigar nacida en Grecia. La afirmación de García Morente podría matizarse si se delimita el concepto de “filosofía”: en un sentido originario, la filosofía nació en Grecia, pero no como una forma de saber superior, sino como una

---

<sup>13</sup> Cf. apartado 1.1. del presente trabajo.

actividad particular que buscaba responder a problemas determinados de un territorio específico en un momento puntual de su historia. Uno de esos problemas era la escritura griega.

En palabras de Gadamer (1997), “la adopción del alfabeto desarrollado en Oriente por parte de los griegos y su perfeccionamiento fue una acción que hizo época” (p. 100). La escritura griega alcanzó una abstracción pormenorizada del abanico de sonidos de la voz, a diferencia de otras escrituras (Woodward, 2010: 27-29). Sus posibilidades combinatorias no eran logográficas (lo que limitaría el significado del mensaje), sino fónicas gracias a su incorporación gráfica de sonidos vocálicos. Tampoco exigía esfuerzos interpretativos como la escritura fenicia o hebrea, carentes de vocales. La escritura griega permitió reflejar el pensamiento con mínima resistencia, como si lo transmitiera la voz misma. Con esto nació una forma de relación con el saber diferente al de la poética-oral (Ronchi, 2005: 29-31).

La escritura abrió un plano de racionalidad distinta a la del μῦθος. Para el aedo, la revelación de la experiencia prístina del ser (ἔόν) se daba con palabras divinas en ámbitos privados (Ronchi, 2005: 36-37). La escritura abrió al público lo dicho acerca del ser. El lector pudo convertir su voz en la del autor, quien, a su vez, representaba la voz unísona de una colectividad en busca de la verdad. Pero esta pluralidad marca una distancia: el individuo abandona la inmersión en el ser, posible en la palabra hablada, al testimonio sólido y frío de la palabra escrita (Ronchi, 2005: 52-55). El saber se convierte en un develamiento parcial, siempre insuficiente. Surge así una forma distinta de relacionarse con el mundo a lejos de la presencia de los eventos. La verdad se traslada a un mundo alfabetizado, analítico y colectivo, distinto al místico de sacerdotes y poetas (Ronchi, 2005: 47-48, 50).

La relación entre palabra y cosa atestiguada desde la tradición<sup>14</sup> cambió hasta desdibujarse. La escritura se convirtió en un espejo a partir del cual observar el mundo; la consecuencia de este distanciamiento de la experiencia es la separación entre el ser (ἔόν) y la palabra en que se manifestaba (Ronchi, 2005: 55-56). Desde la contemplación a través del espejo de la escritura, el ser se muestra fracturado<sup>15</sup>; la visión de “todas las cosas como Uno y Uno como todas las cosas” (DK 22 B 10), del todo que es idéntico a sí mismo (DK 28 B 8, 57), vuelve a perderse en una multiplicidad irreconciliable donde la noche y el día parece distintos, a pesar de ser lo mismo (DK

---

<sup>14</sup> Desde Homero es patente el interés en rastrear el ser de las cosas a partir de los nombres y las relaciones etimológicas (cf. Homero, *Odisea*, XIX.405-410, 560-570; Platón, *Crátilo* 391d-393b).

<sup>15</sup> Cf. apartado 1.2. del presente trabajo.



22 B 57). Solo en el diálogo puede mostrar el ser su complejidad gracias a su fluidez, en cuyo intercambio perviven las distintas facetas del ser gracias a la transformación viva del pensamiento en intercambio con el otro (ἑόν). La concreción de la palabra en un sustrato rígido restringe la mutabilidad de su sentido (Colli, 1977: 99-100). La prueba de estas afirmaciones se encontraría en la escritura retórica, orientada a la producción de discursos con fines políticos.

### ***1.3.2. El conflicto por la verdad***

El pensamiento presocrático —y todo el saber griego, en general, hasta mediados del siglo V a.C.— ha sido caracterizado como una sabiduría global, compuesta de teología, biología, cosmología, astronomía y matemáticas, capaz de elevarse hasta la verdad (aunque con mucho esfuerzo) a partir de la contemplación, el diálogo privado y los ritos religiosos. La ética, la política y la lógica quedaron fuera ese saber universal, y apenas son mencionadas en los registros que sobreviven (Colli, 1977: 97; Guthrie, 1962: x-xi). Esto no quiere decir que los presocráticos rechazaran tajantemente los saberes técnicos. Tales se enriqueció rápidamente cuando, al anticipar la próxima cosecha de aceitunas, monopolizó el alquiler de prensas de aceite para probar “qué fácil resulta a los filósofos enriquecerse cuando quieren hacerlo” (DK 11 A 10); también se dice que fue asesor político (DK 11 A 1) y militar (DK 11 A 6). Heráclito, a pesar de su misantropía y su desprecio por la política (DK 22 A 1), hizo presencia en espacios populares (DK 22 A 3, 3b). Pero es recurrente el énfasis en la distancia entre lo contemplativo y lo práctico, he incluso se ha afirmado que Tales “después de los asuntos políticos, se dedicó a la ciencia natural” (DK 11 A 1), como si fueran esferas incompatibles o, por lo menos, completamente separadas.

Ronchi (2005: 9-10) encuentra en la vida contemplativa una salida de los fines técnicos en favor de la sabiduría por sí misma, producto del ocio y la vida afable. Además de la contemplación, la dialéctica también era un aspecto importante para la persecución de la verdad, cuyo aspecto agonístico puede rastrearse hasta el mito, en el enfrentamiento del hombre contra el enigma divino (Colli, 1977: 24). Pero la dialéctica no se reduce a un intercambio de palabras: también hay señales en la inflexión de la voz, las miradas, la improvisación, el arbitrio; la verdad (ἀλήθεια) se manifiesta en palabra y cuerpo, siempre tratando de expresarse (DK 22 B 16), oculta nada más para los incapaces de aprehenderla (DK 22 B 51), un principio rector común que se muestra en el intercambio guiado por la razón universal (DK 22 A 16).



El aspecto esotérico de la dialéctica comenzó a perderse a partir del siglo V a.C. cuando sufrió una imbricación con la retórica que despojó paulatinamente al λόγος de su fondo religioso y a la dialéctica de su improvisación gestual (Gadamer, 1997: 25-26). La escritura jugó un papel central en dicha transformación debido al uso que se le dio desde la retórica (Colli, 1977: 88). El sentido de λόγος se asoció con el de συγγραφή (escritura) bajo la forma de un λόγος συγγεγράμμενος (discurso escrito) (Ronchi, 2005: 29). Por supuesto, la escritura se estaba difundiendo desde los siglos VIII-VII a.C., pero para los griegos en ese entonces era apenas un “artificio expresivo ocasional” con función mnemotécnica (Colli, 1977: p. 88). La retórica, orientada a la persuasión mediante la exaltación de las pasiones, dependía de maniobras expresivas planeadas con meticulosidad. Los retóricos se enfocaron en las maneras del discurso más que en su contenido, por lo que no podían darse el lujo de improvisar. La escritura les permitió corregirse, ensayar distintas posibilidades y escucharse a sí mismos mediante la lectura (Gadamer, 1997: 109). La literatura griega estaba hecha para ser leída en público, en voz alta, a cambio de excluir a uno de los hablantes en favor de una voz universal. Para Gadamer (1992: 78), todo diálogo es ya retórico porque tiene una dimensión afectiva y de reconocimiento intersubjetivo. Colli (1977: 85-87) no se opone a esto, pero denuncia que la retórica explota lo afectivo para el dominio de las masas, por lo que aniquila la posibilidad de verdad en el encuentro con el otro.

De esa mezcla entre retórica y dialéctica surgió un nuevo género literario que reproducía la dinámica de los diálogos privados tomando elementos de la poesía y las sentencias religiosas, pero con fines político-pedagógicos; Gorgias fue el primero en usarla de esta manera (Colli, 1977: 87). Separado el λόγος de lo religioso y lo sapiencial, fue volcado hacia la política. Hubo una pérdida del saber privado, propia del aspecto misterioso de la dialéctica anterior, y el saber fue sometido al juicio popular (Colli, 1977: 85). Las esferas de lo contemplativo y lo práctico se juntaron para conformar un solo saber de orientación política en la que se disolvió el fondo metafísico del λόγος en favor de un saber humanamente aprehensible y accesible, aunque superficial (Colli, 1977: 86).

En contra del pesimismo de Colli, Ronchi (2005: 50-52) rescata el surgimiento de un nuevo espacio para la verdad. El conocimiento salió de lo privado para convertirse en un rasgo fundamental de la ciudadanía griega. El riesgo de profanar la verdad al volverla pública y estática con la escritura es también la posibilidad de cuestionarla, de ampliarla, de verificarla. No ocurre un salto de un tipo de verdad a otra, sea por pérdida o por ganancia, sino de un cambio en la manera de relacionarse con la verdad. Gracias a la escritura, la verdad llegó al espacio público, y esta

democratización la volvió un objeto de discusión no confinado a la sacralidad del poeta o del adivino. No hay otra autoridad que la voz de la comunidad: nadie está excluido de participar de la verdad. La plaza pública se convirtió en su nuevo templo.

### **1.3.3. Platón y la escritura**

A diferencia de las críticas de Nietzsche (2004: 235), Colli (1977: 96-97) no considera a Sócrates el primer decadente griego. La supuesta decadencia socrática sería, más bien, una última resistencia frente a la muerte de la sabiduría tradicional expresada en su escepticismo y en el giro a una dialéctica moral-política en demérito de lo contemplativo. Platón, en cambio, sí sería el verdadero heredero de la retórica, quien sepultó la sabiduría originaria de los presocráticos en favor de ideales artísticos y políticos.

Tan discutible como pueda ser lo dicho por Colli, de su crítica se puede rescatar la idea de dos paradigmas en conflicto (Reale, 2010: 6-9), el sapiencial-mistérico de los presocráticos y el retórico-político, a partir de lo cual es posible hacer una interpretación diferente apoyada en los mismos textos platónicos. Platón se esforzó por superar los problemas de la retórica sofística y de la antigua dialéctica con su proyecto filosófico. Su intento de solución está íntimamente relacionado con su concepción de la naturaleza de la escritura.

En la *Carta VII*, Platón expone sus reticencias sobre la escritura. Dice que es imposible escribir sobre la filosofía porque esta acontece en el alma<sup>16</sup> de manera repentina tras años de dedicación (341c-d). Ninguna palabra escrita puede reproducir los conocimientos así alcanzados (342e-343b). La escritura apenas serviría para recordar puntos específicos que de antemano el alma ya conoció en su camino hacia la verdad (341c-d). Por esta misma razón es un medio engañoso, pues puede hacerle creer a almas mediocres que la lectura basta para hacerse con el conocimiento más profundo de las cosas. Además, su misma naturaleza material es defectuosa para preservar asuntos tan serios (343d): ¿cómo podría la verdad, clara y simple, depender de un medio tan frágil para ser difundida y conservada? (344d-e). En la *Carta II*, Platón le sugiere al tirano Dionisio, interesado en aspectos íntimos de su doctrina, que es mejor confiar en la memoria y no en los escritos, pues estos, de fácil divulgación, exponen los secretos filosóficos al riesgo de ser ridiculizados por la incomprensión de las mayorías (314a-c).

---

<sup>16</sup> Cf. apartado 3.3. del presente trabajo.

Para quienes dudan de las autorías de las cartas platónicas, el diálogo *Fedro* resulta una fuente más fiable. Después de que Fedro lee el discurso de Lisias (231a-234d), Sócrates le responde con uno similar, con la cara tapada por la vergüenza (238d-241d). Lisias podría haber ofendido al Amor por hablar tantas falsedades para convencer a su amado, y Sócrates sabía de antemano que caería en lo mismo al imitar el estilo de Lisias, pero se apresura a corregirse (244a), algo que Lisias, en cambio, no puede hacer. Con esa intención de equivocarse para retractarse Sócrates anticipa un punto de superioridad del habla sobre la escritura que reaparecerá explícitamente cerca del final del diálogo. Sin el autor de un escrito presente —en este caso, Lisias—, las palabras están forzadas a repetirse sin cambiar, a pasar de mano en mano a riesgo de ser interpretadas indiscriminadamente, a ser vituperadas en su indefensión (275e). El autor no puede modelar su discurso en el encuentro con otro porque no ocurre un verdadero encuentro, algo crucial en la búsqueda del conocimiento (237c-d). El problema, sin embargo, no es la escritura en sí misma, que puede llegar a ser digna e inmortalizar a quienes logren plasmar algo meritorio, sino escribir mal (258b-e) o confiar en la escritura más de lo debido, como se mostró con las cartas *II* y *VII*. Luego Sócrates se propone diferenciar entre un buen discurso y uno malo. En un principio, la conversación con Fedro pareciera llevar a que la retórica es el arte de persuadir a como dé lugar (260a), hasta que Sócrates señala que, si la retórica es arte, no puede ignorar la verdad, pues todo arte se ocupa de ella necesariamente; quienes creen que hacen retórica solo porque tienen el método para dar discursos verosímiles están equivocados en llamar así a su embuste (262b-c). El retórico persuade sin necesidad de retorcer la verdad, conoce qué discurso le conviene a cada alma según su naturaleza, puede dar cuenta de su hacer y enseñarlo porque sabe cómo funciona. Además, la retórica tiene un objetivo: brindarle al alma una orientación para que alcance la experiencia de la verdad (270b-d). Pero, ¿cómo ha accedido el retórico a la verdad? Por la dialéctica: el arte de captar una idea completa, sus partes y sus relaciones (265d-e). Platón establece una jerarquía del conocimiento en que la dialéctica es rectora y la retórica se vale de sus conocimientos para persuadir otras almas (271d). El retórico, que por necesidad sería un dialéctico, cumpliría un papel político y pedagógico (270a). También es evidente para quien busca la verdad que la escritura es un medio débil que no puede acercarse a lo que el autor guarda en su alma, donde se inscribe con solidez el saber. Aquel que toma en serio su actividad no confiaría en la escritura para salvaguardar su conocimiento (276a, 278a); esta es un pasatiempo en el cual apoyarse en la vejez para recordarse lo aprendido en el pasado (276d). La escritura no puede enseñarle nada nuevo a nadie; su función se limita a ser una

memoria de segunda clase incapaz de defenderse a sí misma, condenada a repetirse (275c-e) y a engañar a quienes creen encontrar en ella un verdadero saber (275b).

Autores como Reale (2004: 116) defienden que Platón abordó cuestiones profundas en sus escritos, aunque veladas con juegos enigmáticos para evitar las burlas, como el mismo Platón lo afirmó (*República* VI.506d-e; *Carta VII* 341d-e). Una prueba de sus mensajes cifrados serían sus mitos. Bajo esa presuposición, Reale (2004: 117-221) hace una lectura del mito genésico de la humanidad narrado por Aristófanes en *Banquete* (189a-193d) como una simbolización de cuestiones esotéricas de tinte pitagórico. Así Platón comunica asuntos esotéricos sin exponer su conocimiento o su escuela a ridiculizaciones, a las que no fue ajeno (*Carta II*, 314a-c). Por eso Reale (2004) no niega la seriedad de la escritura platónica, y como lo dijo Sócrates en Fedro, considera que sirve para recordarles a lectores entendidos lo que “habían aprendido por otra vía” (p. 120).

Por su parte, Colli (1977: 96) argumenta que la postura de Platón sobre la escritura no ha sido tomada con el rigor que amerita; muchos parecen ignorar que para él ningún escrito podía tratar cuestiones tan serias. Ni siquiera puede asegurarse que su obra escrita trate doctrinas suyas, y en caso tal, a partir de lo dicho en Fedro, sus obras serían imágenes tenues de un conocimiento reservado a unos pocos, incomunicable y lejano. Platón dijo, presuntamente, en su *Carta II* que

La mejor defensa es, no escribir, sino aprender de memoria, pues es imposible que lo escrito no acabe por divulgarse. Esta es la razón por la que yo no he escrito nunca acerca de estos temas, y no hay obra alguna de Platón ni la habrá (314c).

Con esto presente, es difícil ignorar la posibilidad de que la herencia de Platón sea un simulacro, un pasatiempo, como el mismo autor lo ha referido. Sin embargo, el volumen de su obra pareciera indicar otra cosa. ¿Por qué alguien que subestima la escritura escribió tanto?

Aunque se ignoren sus objetivos personales con respecto a sus escritos, el legado de su escritura marcó un cambio de paradigma: la verdad ya no es una fuerza inmanente que se expresa en toda la naturaleza ni como una pretensión incomunicable o no existente, sino como un fundamento trascendente determinante para la vida humana pero inalcanzable. La escritura platónica es el reflejo de una verdad que se ha perdido y que, aun así debe ser buscada. El signo, así como la apariencia, no indica nada, sino que señala el camino.

La filosofía nació como una nueva vía a la verdad gracias a la escritura alfabética, réplica exacta del pensamiento. Este compromiso entre saber y escritura, entre lógica y verdad (Colli,

---

1977: 73-74), definió a la filosofía más que la creación de conceptos mediante la abstracción, actividad nada ajena a los presocráticos o a los poetas (Guthrie, 1962: 117-118). También nació como una respuesta a la pérdida, a la nostalgia por una sabiduría irrecuperable (Platón, *Lisis* 214b) que nadie será capaz de poseer (Platón, *Apología de Sócrates* 23a, *Fedro* 278d) sino luego de muchas muertes (Platón, *Fedón* 66e, *Fedro* 249b-e), para eventualmente volverla a perder (*Fedro* 248a-c).

La filosofía, entonces, nació como una herida en la relación del ser humano con la verdad. La consecuencia de esto fue un distanciamiento con respecto del mundo que la condenó a una incapacidad de alcanzar la verdad y, así, a una nostalgia debilitante. El mundo, como si fuera un eclipse, solo se volvió comprensible a través de un espejo: el de la escritura. Platón consciente de las contradicciones que amenazaban con sepultar la inestable vida griega, intentó establecer un nuevo paradigma científico, ético y político expresado en el diálogo filosófico, con el cual dejó atrás la dialéctica misteriosa presocrática y la retórica sofista.

## 2. El escenario

### 2.1. Las guerras griegas y el desencanto

#### 2.1.1. *La primera historia griega*

A pesar de que se suele hablar de la Grecia antigua como si fuera una sola nación, es difícil sostener esa idea; desde el registro de Tucídides (I.2-12) se cuenta que sus territorios fueron poblados por tribus de orígenes distintos que nunca pararon de enfrentarse. Eventualmente, alcanzaron cierta uniformidad cultural gracias al intercambio y la dominación, y se reconocen unas cuantas coaliciones significativas, como la expedición a Troya, pero nada bastó para que se unificara la región bajo un mismo estandarte. Fue un factor recurrente en sus disputas las alusiones a sus mitos propios, a sus héroes y poetas, a sus linajes, para ver quiénes eran los herederos por ley divina de aquellas tierras, hasta ocurridos dos acontecimientos: uno que iniciaría la esperanza de alcanzar la unidad y otro que la sepultaría por completo. Y así inicia la historia griega propiamente dicha, una historia escrita por humanos sobre luchas humanas<sup>17</sup>.

Entre tantos conflictos, a partir del siglo V a.C. acontecieron dos de suma importancia alrededor del Mediterráneo: uno contra los persas y uno interno, entre la liga del Peloponeso y la liga de Delos, con periodos intermitentes de una endeble paz. Se conocen sus pormenores principalmente por dos historiadores: del primero, por Heródoto; del segundo, por Tucídides. Ambos se esforzaron por registrar los hechos a partir de métodos que, cada uno a su manera, consideraron ideales para relatar los acontecimientos humanos memorables, es decir, la historia, diferente a los mitos de los poemas homéricos. Cada uno consideró la guerra de su tiempo como la más grande del mundo (Heródoto, VII.20.2; Tucídides, I.21.2), y se idearon un método específico para captar su magnitud (Heródoto, I.Proemio; Tucídides, I.22.2-4).

En el apartado 1.1. se mostró que la filosofía no se restringe a ser una continuación del saber presocrático. A pesar de su indudable influencia en el pensamiento griego, fue necesaria la confluencia de otros factores que ocurrieron a lo largo del siglo V a.C. para que ocurriera la transformación. No se está hablando de un desarrollo progresivo, sino de la transformación de una forma de habitar el mundo. Sin el método de los historiadores y su particular forma de escribir, la filosofía sería otra cosa, si es que con semejante ausencia hubiera podido ocurrir.

---

<sup>17</sup> Cf. apartado 1.1. del presente trabajo.

El trabajo de los historiadores griegos no es solo importante por la novedad de su método, sino también porque narra las vicisitudes que abrieron una forma diferente de pensar la vida humana, inserta en un tiempo humano y no mítico, como el de la poesía homérica (Heródoto, III.122.2; Tucídides, I.21.1) y crean un nuevo mito nacionalista y bélico de tinte humano. Esta disposición intelectual, humanista y racionalista, aparecerá adoptada, transformada y confrontada por Platón en sus diálogos. Más que un método o un derivado de la antigua sabiduría, fue el espíritu de una época el que se expresó en aquella nueva sabiduría de corte práctico llamada por Platón “filosofía” (Ronchi, 2005: 6). Ningún saber está al margen del momento histórico que le tocó en suerte (Burnet, 1990: 11).

### ***2.1.2. Un solo pueblo llamado Grecia***

El pensamiento presocrático, si bien no se limitó al Asia Menor, ha sido fuertemente asociado con la Jonia del siglo VI a.C., cuya prosperidad permitió la emergencia de una forma particular de conocimiento (Vernant, 1973: 334, 347, 360-361). Semejante revolución intelectual fue interrumpida por una serie de revueltas contra Darío I en el año 499 a.C. que llevaron a la destrucción de Mileto en el año 494 a.C. por las fuerzas del rey persa, y a su posterior ocupación (Herda, 2019: 91). La derrota de Mileto fue el tema de una controversial tragedia escrita por Frínico en la que denunciaba el abandono de Atenas, razón por la cual fue prohibida en ese territorio (Heródoto, VI.21.2), uno de los primeros intentos de la política ateniense por controlar la producción intelectual que contrariara sus pretensiones de dominio (Herda, 2019: 94).

Quince años después, Jonia y toda Grecia fueron liberadas gracias al esfuerzo conjunto de Atenas, Esparta y sus aliados; pero Jonia no recuperó su magnificencia. Mileto fue en parte restaurada, en parte modernizada y en parte dejada en ruinas (Herda, 2019: 95-96). Aunque la ciudad no quedó destrozada —por el contrario, logró una recuperación destacable—, quedó atrapada entre la nostalgia de su pasado y la sumisión a la nueva potencia griega: Atenas. Lo mismo les ocurrió a todas las regiones que Atenas sometió paulatinamente. Las tribus de Atenas reemplazaron muchas de las tribus locales y forzaron constituciones democráticas para ejercer su voluntad política (Herda, 2019: 103).

Para algunos autores (Lianeri, 2007: 334-335; Pelling, 2007: 148; Rhodes, 2007: 41), la victoria frente a los persas permitió pensar una identidad nacional, solo comparable con la expedición a Troya, centrada en Atenas, que desde antaño anhelaba convertirse en el centro de la

Hélade: con relatos míticos como el de Teseo y sus hazañas trataron de hallar un Heracles propio, el héroe griego por antonomasia. Pero no lograron una importancia tal sino hasta su papel contra la amenaza bárbara, tras lo cual promovieron una unidad basada en el reconocimiento de todas las tribus griegas bajo un ideal racial, lingüístico, religioso y cultural (Burgos, 2010: 7; Heródoto, VIII.144.2). Persia, a partir de ese momento, quedó convertida en el enemigo común que toda Grecia debía rechazar (Marincola, 2007: 108; Rhodes, 2007: 34-35).

Atenas fundó una liga con la excusa de defenderse de la amenaza bárbara a la vez que mantenía enfrentamientos esporádicos con Lacedemonia (Tucídides, I.18.3); eventualmente logró someter a muchas ciudades griegas a las que les impuso cuantiosos tributos (Tucídides, I.19). Así logró establecerse como la cabeza de un imperio (Tucídides, I.23.5-6) e imponer su cultura a todas sus colonias a lo ancho del Egeo, reemplazando la cultura jónica, naturalista<sup>18</sup> (Herda, 2019: 105, 108), por la cultura política característica de Atenas (Herda, 2019: 92). El pensamiento jonio desapareció junto con su gloria para pasar a ser un subsidiario más de la ambición ateniense.

Un registro directo —tanto como una fuente antigua lo permite— de la relación entre Atenas y el resto de Grecia es el discurso fúnebre de Pericles tras el primer año de enfrentamiento entre Atenas y Lacedemonia. Ya las guerras médicas habían quedado atrás, pero sus secuelas permanecían vivas en los atenienses, quienes se veían a sí mismos como los salvadores de Grecia. El recelo que Atenas despertaba en sus vecinos era resultado de una profunda envidia, dice Pericles, y por eso despreciaban sus logros calificándolos de meras exageraciones (Tucídides, II, 35.2). Pericles consideraba que los antepasados de Atenas habían fundado una tierra próspera, mejorada por cada generación hasta alcanzar su cúspide con la generación que participó de las guerras médicas. Gracias a ellos, agrega Pericles, fue posible el único régimen político concebible para una vida libre: la democracia (Tucídides, II.36.1-4). En su elogio a la democracia, Pericles destacó cómo los ciudadanos atenienses supieron acogerse a las leyes con respetuoso temor, incluso a leyes no escritas, naturales, lo que hacía de ellos un pueblo de altísima moral (Tucídides, II.37.3)<sup>19</sup>. Según Pericles, esto era fruto de una naturaleza virtuosa potenciada con una excelente educación (Tucídides, II.39.1). De ahí que el ateniense concibiera en conjunto el amor por la belleza y por el

---

<sup>18</sup> Dicha influencia del naturalismo jónico es evidente, por ejemplo, en el estilo escultórico severo, insigne del siglo V a.C., cuyo origen es anterior a lo que se había creído, lo que reafirma su posición de potencia antes del ascenso de Atenas (Herda, 2019: 105).

<sup>19</sup> Esto puede compararse con la actitud de Sócrates en *Critón*, cuando recurre a argumentos similares para no escapar de prisión (50a-52d). Rowe (2007: 92) señala la influencia que tuvo este discurso de Pericles en la obra de Platón, por ejemplo, en la versión del discurso parodiada por Sócrates en *Menéxeno*.



saber tanto en lo privado como en público; a diferencia de otros pueblos, el ateniense era político (Tucídides, II.40.1-2). Quien no tomara parte de los asuntos públicos sería considerado un inútil, y el verdadero sabio no debía rechazar la política ni la riqueza, a diferencia de lo que decían algunos jonios como Heráclito (DK 22 B 125a). Este era el imperativo del modo de ser (ἔξις) ateniense, en el que se acentuó aún más la relación entre palabra y acción, tan importante para los griegos. El ateniense aspiraba a que su superioridad se viera reflejada en la ciudad. Y en este aspecto, para Pericles, Atenas era la cúspide de Grecia, prueba de la categoría de sus ciudadanos (Tucídides, II.41.1-2).

Otro elogio a Atenas digno de mención es el que aparece en *Suplicantes* de Eurípides. Adrasto, rey de Argos, en calidad de suplicante, denuncia ante Teseo que Esparta es cruel y los otros pueblos griegos son débiles. Solo Atenas tiene la virtud de ayudar a los desgraciados (vv. 185-190): como cuna de la democracia y de los más nobles ciudadanos, Atenas es el árbitro de Grecia y su brazo de justicia. Cada uno de sus ciudadanos es tan libre y justo como el Estado mismo gracias a su gobierno democrático (v. 350). Solo en semejante igualdad de derecho y de palabra puede una ciudadanía alcanzar la paz (v. 425). Con este elogio Eurípides estableció a Atenas como el modelo ideal de πόλις para los griegos.

Las versiones conocidas de la guerra contra los persas están todas impregnadas de nacionalismo ateniense (Marincola, 2007: 106). En *Los persas* de Esquilo (vv. 230-235), el coro le asegura a la Reina que Jerjes dominaría toda Grecia con solo derrotar a Atenas. Promoverse como la clave para la victoria contra los persas le permitió a Atenas consolidarse como líder de Grecia y desde esa posición superior pudo cimentar con mayor fuerza su versión de la historia como una fuerza libertadora con miras panhelénicas.

### **2.1.3. Una guerra para recordar y cuestionar**

Para Burgos (2010: 3-6), el trabajo de los historiadores griegos instauró un cambio de mentalidad que Atenas llevó a su punto más álgido como símbolo de su identidad. A tal punto se consideró peligroso para la libertad (ελευθερία) el avance militar e intelectual ateniense que muchos Estados se propusieron detenerla amparados en Esparta, a la cual respetaban como la defensora histórica de Grecia (Tucídides, I.23.6).

La violenta expansión de Atenas y sus pretensiones nacionalistas también fueron criticadas en distinta medida por varios de sus más ilustres ciudadanos<sup>20</sup>. Uno de ellos fue Platón. A la Atenas de su siglo la denunció por su carencia de autoridad y su libertinaje (*Leyes* III.698b) para destacar cómo el orden jurídico y la sumisión al gobierno durante la guerra contra los persas permitió una profunda amistad entre los griegos —o, por lo menos, entre los atenienses (*Leyes* III.698c)— que les permitió derrotarlos dos veces. Pero este pasaje no pasa sin controversia; podría guardar también una crítica a los atenienses del siglo V a.C. Si bien pudieran parecer más obedientes a las leyes que los del siglo IV a.C., Platón también consideró a los del siglo V a.C. faltos de coraje, inspirados nada más por el miedo y victoriosos a pesar de su miedo (Rowe, 2007: 85-88). Platón extrañaba la gloria remota de Grecia, aquella época de esplendor donde había verdaderos sabios (*Timeo* 24c-d). Según la queja de Platón, la filosofía habría nacido en un momento pobre en sabiduría y valor; su catalizador fue la añoranza de la virtud, cada vez más lejana para un pueblo que creía tenerla por herencia divina.

Platón recurrió al pasado heroico de Atenas y de Grecia para compararlo con el fracaso de su presente; se burló de lo que los griegos consideraban logros históricos con el elogio de *Menéxeno*, parodia del discurso fúnebre de Pericles, de la misma manera como años antes lo había hecho Aristófanes en *Los acarnienses* o *Las avispas*. Rowe (2007: 94) encuentra una semejanza tal entre el discurso funeral de Sócrates (*Menéxeno* 235a-c) y un fragmento burlesco de *Las avispas* (636-641) que considera innegable el plagio deliberado por parte de Platón para convertir el elogio en una burla subrepticia. Aristófanes también se burló en numerosas ocasiones de los combatientes griegos; los retrató como viejos conspiradores perdidos en un nacionalismo ignorante, casi demente (*Los acarnienses* vv. 180-185; *Las avispas* vv. 1070-1090). Además, el relato de los bárbaros como enemigo común no tuvo la acogida que se esperaba. El desprecio hacia los persas no fue generalizado, e incluso sus lujos y vida licenciosa impactaron el estilo de vida helénico después de la guerra (Rhodes, 2007: 37). En *Las avispas*, Filocleón, un viejo combatiente, rehúsa usar ropas persas con capricho infantil al considerarlas como territorio enemigo, mientras que Tiracleón, su joven hijo, las defiende como símbolo del buen gusto (vv. 1130-1170).

La narración en torno a la guerra contra los persas es el reflejo de un orgullo sustentado en veleidades. La institución que la sostenía era la constitución ateniense, cuya tradicionalidad solo

---

<sup>20</sup> También griegos de las colonias como Teopompo de Quíos fueron cáusticos con Atenas, ciudad a la que acusó de embaucar a los griegos con sus relatos sobre la guerra contra los persas (Marincola, 2007: 107).

reflejaba una prolongada herencia de fracasos en la formación de los ciudadanos (Rowe, 2007: 85-86, 89); por otra parte, los promotores de esa tradición puesta en tela de juicio eran los poetas (Platón, *República* II.383c), encargados de convencer al pueblo de un pasado fuertemente cuestionado. Un pueblo que nunca había sido sabio sino en apariencia necesitaba una reforma radical si quería ser verdaderamente sabio. El racionalismo basado en el diálogo que Pericles destacaba como cualidad propiamente ateniense es el que Platón promovió con su reforma de la dialéctica y que, a la par, reprodujo Eurípides en sus obras, como nuevo modelo de héroe y de ciudadano, basado en la palabra y amparado por la razón (Nietzsche, 2004: 115). Para Platón, una πόλις debía estar fundada en un proyecto metafísico-político sólido (*República* IV.427d-431e, VIII.580d-581c), con una reforma del mito y un ideal de virtud lejanos del fracaso ateniense (*República* II.379a-385e, III.386a-392b), con los poetas como culpables de la concreción de un modelo débil (*República* X.595a-596a). De ahí la necesidad de que su regente fuera filósofo, pues solo así sería capaz de mantener el orden y el funcionamiento de la πόλις gracias a su acercamiento privilegiado a la verdad, la justicia y el bien (*República* III.414a-415e, V.473d-476c).

Murray (1944: 1) considera que la respuesta generalizada a largos periodos de guerra es una agitación del pensamiento orientada a evitar a toda costa la repetición de la violencia. A pesar de su exaltación de Atenas, Eurípides también denunció los horrores de la guerra (*Suplicantes* v. 484), y en esto concuerda con Aristófanes: Atenas incurrió en ὄβρις al pretender el dominio de la Hélade y por eso terminó pagando el más alto precio: la vergüenza de haber sido derrotada por sus propias decisiones (*Leyes* I.626e). Pero Murray (1944: 2) mira con suspicacia la supuesta postura antibélica que le atribuyen a Platón. Solo con un arduo esfuerzo interpretativo puede hallarse en su obra: en la mayoría de sus escritos no aparece, y cuando lo hace, a lo sumo, podría considerarse ambivalente. Ni los políticos ni los filósofos actuaron a la altura de la situación; fueron otros personajes los que se interesaron por resolver conflictos de manera pronta y efectiva rechazando las respuestas violentas. Fueron los sofistas y oradores quienes se opusieron a las guerras griegas con mayor ardor (Murray, 1944: 6). El desencanto que podría haber generado la guerra entre griegos alimentó posturas convencionalistas, utilitaristas y escépticas de las que los sofistas se volvieron sus máximos representantes<sup>21</sup>, y ampliamente aclamados, pues en su interés por solucionar asuntos cotidianos probaron ser más efectivos que cualquier político u orador. Algunos sofistas encontraron

---

<sup>21</sup> Cf. apartado 3.2. del presente trabajo.

en el afán de ἀρχή la raíz del mal griego; era necesario, entonces, acabar con todas las instituciones y reformar ideas como la virtud o la verdad (Murray, 1944: 6). Es en esta posibilidad donde se vislumbra el espíritu del siglo V a.C. Los sofistas promulgaron al hombre como responsable de su propio destino, y la razón como el arma con la que cuenta para escapar de la amargura. No era necesario seguir recurriendo a historias heroicas fundadas en mentiras. El mismo Heródoto fue juzgado por recurrir a mitos nacionalistas (Burgos, 2010: 2). Esta racionalización y las diferentes respuestas, entre las que se cuenta el proyecto platónico, dieron pie nuevo periodo en la historia intelectual de Grecia marcado por el nacimiento de la filosofía.

## **2.2. La caída de la aristocracia**

### **2.2.1. *La pérdida de las tradiciones***

Como consecuencia de la convulsión económica que se vivió en la Grecia del siglo VI a.C., afloraron tensiones sociopolíticas que cuyos estragos perturbarían el orden espiritual griego tradicional (Nietzsche, 2018: 79-81). El efecto más tangible fue el conflicto entre clases: una aristocrática, dueña de la política, la poesía y la religión, y una plebeya, cansada del dominio aristocrático, dispuesta a subvertir el orden establecido (Dodds, 1997: 41-42; Jaeger, 2001: 181-182, 190).

Los aristócratas eran los encargados de narrar las proezas de los héroes y de mediar entre su comunidad y los dioses. Por lo tanto, eran los receptores y productores del conocimiento, en este caso, la poesía y los ritos, que usaban para justificar su lugar en la jerarquía (Jaeger, 2001: 188, 201). Al vincular su linaje con el de algún héroe o divinidad, se concebían a sí mismos como más justos y buenos, por lo tanto, más aptos para gobernar (Jaeger, 2001: 205-206). Además, eran los encargados de celebrar los ritos para expiar las culpas de la comunidad y así aplacar la furia de los dioses (Esquilo, *Las Euménides* vv. 235-250; Homero, *Odisea* XI.90-138; Sófocles, *Antígona* vv. 450-470).

Sin embargo, a partir de las luchas internas al final de la época arcaica griega, se despertó una mayor conciencia popular frente al monopolio aristocrático de los poderes (Dodds, 1997: 44-45). Cuando los plebeyos empezaron a resultar victoriosos en sus revueltas, se quebró la creencia en un orden universal primigenio e inmutable. Los valores normativos y religiosos perdieron paulatinamente su fuerza coercitiva (Jaeger, 2001: 194). Incluso algunos aristócratas como

Teágenes, conscientes del tránsito de poder que se avecinaba, cambiaron de bando (Nietzsche, 2018: 81).

Mientras los aristócratas descuidaron sus labores militares y religiosas, los plebeyos fueron acumulando riquezas gracias a la prosperidad comercial del periodo entre guerras y la proliferación de la moneda como bien de intercambio (Jaeger, 2001: 193, 195-196; Nietzsche, 2018: 79-81; Vernant, 1973: 357-358). Estos nuevos estratos sociales ganaron cada vez más poder, lo que les permitió cuestionar el monopolio aristocrático de los bienes y la cultura.

La producción poética del siglo VI a.C., en especial la poesía de Teognis, es el legado espiritual de la aristocracia consciente de su decadencia (Lesky, 1989: 195-196), que ya para el siglo V a.C. había muerto política y culturalmente, motivo por el cual decayeron eventos como el teatro y los simposios, de origen aristocrático (Jaeger, 2001: 183).

### **2.2.2. *El testimonio de Teognis***

El poema de Teognis es una fuente directa de la vida aristocrática y su decadencia (Jaeger, 2001: 183-185; Nietzsche, 2018: 85-87). Teognis le dirige a un joven llamado Cirno una guía ética para conservar la pureza de su linaje en un orden amenazado por el ascenso al poder de las clases populares. Teognis uno de los últimos aristócratas en pie, preocupado porque ve en aquellos levantamientos un peligro para la sabiduría aristocrática y la virtud (ἀρετή) heroica (Jaeger, 2001: 191-192; Nietzsche, 2018: 97).

Teognis prevé una guerra interna cuyo desenlace será la tiranía. La única salvación es retornar a la desigualdad justa de una jerarquía establecida por poderes divinos (Jaeger, 2001: 190-191). El aristócrata considera que su intelecto y riqueza son heredadas por linaje divino, pues descienden de héroes (Teognis, vv. 525-526). Su posición de poder es innata, irrevocable y justa; solo las almas nobles pueden cargar con el peso de las riquezas y el poder (Teognis, vv. 59-70). Por eso les corresponde por ley el poder político, cultural y religioso. Los plebeyos, malos (κακοί) por naturaleza, deben ser gobernados para que no destruyan al pueblo y a sí mismos (Teognis, vv. 42-50). A causa de esto, ambas clases están forzadas a mantener la distancia. El aristócrata no puede juntarse con inferiores porque puede contaminarse de su vileza; de ahí el riesgo cuando un aristócrata contraía matrimonio con un plebeyo (Teognis, vv. 31-35).

Por afán de conservar su poder, los aristócratas acordaron matrimonios con estos “nuevos ricos”. Para Teognis, eso envileció las líneas de sangre y acabó con las ciudades (Teognis, vv. 185-

192). La mezcla desdibujó los marcados límites de clase, y los plebeyos, una vez alcanzaron el gobierno, se vengaron de los aristócratas opositores (Teognis, vv. 351-354, 677-678), los despojaron de sus riquezas y les quitaron sus beneficios (Teognis, vv. 53-60, 1106, 1197-1201).

Con la pérdida del poder de la aristocracia, decayó la confianza en los dioses. Los secretos de los cultos sagrados quedaron expuestos y fueron divulgados<sup>22</sup>. A los plebeyos les convenía la disolución del mito aristocrático para acabar con el respaldo poético de sus linajes. Al poner en duda a los dioses y los héroes, los aristócratas no tenían cómo justificar su poder; cualquiera podría ocupar un puesto político o religioso con tal de que tuviera los medios para alcanzarlo (Jaeger, 2001: 191-194). Los plebeyos convirtieron el conjunto de valores aristocráticos, recogidos en la idea de ἀρετή, en un bien de cambio más (Teognis, vv. 315-320). Carentes de temor a la furia divina (Teognis, vv. 279-280), los plebeyos rechazaron el destino trazado a los hombres por los dioses (Teognis, vv. 133-142, 165) en favor de una creencia en el azar y las consecuencias de sus propios actos (Teognis, vv. 278-283).

### **2.2.3. Recuperar lo perdido**

Todo lo que Teognis le reprochó a la casta plebeya se repite en el retrato que Aristófanes presentó de Eurípides, a cuyos padres los presentaban en las comedias como un mercachifle y una verdulera (Lesky, 1989: 390), a diferencia del respeto que producían Esquilo y Sófocles, aristócratas de cuna (Lesky, 1989: 269, 299). Eurípides le enseñó al pueblo a hablar sobre sus cotidianidades con pompa, a disfrazar lo vulgar de virtud (Aristófanes, *Las ranas* vv. 950-970). Esquilo lo acusó en el Hades de haber corrompido a los griegos al pervertir los mitos, en desprestigio de la labor poética (Aristófanes, *Las ranas* vv. 1010-1040), cuyo fin es educar (Aristófanes, *Las ranas* vv. 1050-1060). Fueron las enseñanzas de Eurípides las que convencieron a los plebeyos de rebelarse contra sus amos y convirtieron la tradición en una burla (Aristófanes, *Las ranas* vv. 1070-1080). Y así, mientras se desprecia a los ciudadanos de estirpe noble, los extranjeros y los plebeyos se hicieron con un prestigio inmerecido (Aristófanes, *Las ranas* vv. 720-735), y las mejores castas desaparecieron por culpa de los matrimonios impíos promovidos por poetas como Eurípides (Aristófanes, *Las ranas*, v. 850).

Nietzsche (1972: 42-45) remarca que los plebeyos se tomaron el poder tras destruir todos los valores de la aristocracia griega y moldearon un nuevo espíritu a partir de su resentimiento.

---

<sup>22</sup> Cf. apartados 1.3. y 3.3. del presente trabajo.

Eurípides y Sócrates fueron abanderados de esa revuelta, divulgadores de un nihilismo causado por la idolatría a la razón, la nueva deidad de los plebeyos (Nietzsche, 2004: 132-137). La desaparición del coro en las tragedias fue signo del declive del espíritu griego; Esquilo, el primer gran trágico del siglo V a.C., marcó el inicio de la decadencia al reducir el coro y agregar un segundo actor (Nietzsche, 2004: 229-230, 242). El coro trágico ha sido ampliamente reconocido como la manifestación del espíritu dionisiaco (Aristófanes, *Las ranas* vv. 1250-1260; Nietzsche, 2004: 261; Virgilio, *Geórgicas* vv. 380-390); al reducirlo a mero ornamento en favor de la presencia de los diálogos, Eurípides le dio la espalda al origen dionisiaco de la tragedia y la convirtió en puro *ἄγών* dialéctico (Colli, 1977: 64-65; Nietzsche, 2004: 129)<sup>23</sup>. El culmen de la desmitificación poética inició un racionalismo escéptico y pesimista (Nietzsche, 2004: 241-242). La palabra (*λόγος*) trágica fue separada de su trasfondo místico-ritual y perdió la capacidad de comprensión de lo trascendente; el *μῦθος* quedó reducido a un mero acertijo intelectual (Nietzsche, 2004: 150, 192) desconectado de la naturaleza y sus secretos (Colli, 1977: 21). Aristófanes ya había señalado algo semejante. El rechazo del misterio del *μῦθος* fue una revuelta contra los antiguos dioses en favor del intelecto y los sentidos como nuevas deidades de las clases populares contra la aristocracia (Aristófanes, *Las ranas* vv. 880-890).

Pero Nietzsche precisa que Eurípides fue apenas el representante de un mal mayor, del cual Sócrates era su verdadero avatar. Nietzsche (2004: 120-121) recupera unas anécdotas de Diógenes Laercio (II.18) para afirmar que Sócrates escribió algunas tragedias de Eurípides y que su supuesto odio por la tragedia y la poesía lo llevó a convertirla en un *ἄγών* racionalista despojado de sus dinámicas corales dionisiacas. La experiencia estética de la religión griega, de carácter místico y extático, fue reemplazada por una lógica aséptica que Nietzsche (2004: 115) llamó “socratismo”, la intelectualización de la belleza y del mundo, el intento de Sócrates por expulsar de la vida griega la fuerza indómita de lo dionisiaco (Nietzsche, 2004: 119, 150). Inspirado por Sócrates, el joven Platón quemó sus poemas y rechazó su vocación artística para dedicarse a una nueva forma de teatro de inspiración socrática, un teatro amusical y calculado, nacido del cadáver de la tragedia euripídea (Nietzsche, 2004: 126-127). Colli (1977: 93-97), en cambio, considera que el problema del origen de la filosofía reside aquí, en la escritura racionalista platónica, el diálogo<sup>24</sup>, más que en Sócrates,

---

<sup>23</sup> Cf. apartado 3.3. del presente trabajo.

<sup>24</sup> Cf. apartado 1.3. del presente trabajo.



a quien salva de la furia nietzscheana al asociarlo con los últimos estertores de aquel pasado moribundo.

Si bien se ha presentado evidencia de que durante el siglo V a.C. ocurrió un cambio espiritual en Grecia patente en la desaparición de la tragedia y el eventual nacimiento de la filosofía como práctica intelectual revolucionaria, críticas como la de Nietzsche o Colli podrían cuestionarse a partir de las fuentes a las que ellos mismos acudieron y, en consecuencia, pensar en otra lectura sobre la relación entre la caída de la aristocracia y el nacimiento de la filosofía.

Aristófanes, a quien Nietzsche (2004: 149) veía como un poeta preocupado por los viejos valores, contradictor de una “cultura degenerada”, era un pacifista más que un aristócrata; el anhelo que atraviesa el grueso de su obra es la reconciliación de su pueblo (Gil, 1996: 86; Lesky, 1989). Sin despreciar la tradición y la ética guerrera, Aristófanes entendía el valor de la vida en paz (Gil, 1996: 88), y así lo expresó en su obra que lleva por nombre, precisamente, *La paz*. La vida solo puede ser productiva en tiempos de paz, y es lo que más quiere el pueblo (*La paz*, vv. 580-600). Si se lograra la unidad panhelénica, Grecia podría superar sus luchas internas (*La paz*, vv. 980-1020); pero mientras perdure el enfrentamiento entre hermanos, Grecia permanecerá amenazada por la sombra de los bárbaros y por la ausencia de los dioses (*La paz*, vv. 200-220). En *Lisístrata* (vv. 1000-1320), Aristófanes profundiza en esa necesidad de la reconciliación griega y la recuperación de lo sagrado para que vuelva la armonía (Gil, 1996: 88). Lo mismo ocurre en *Las ranas*, pues el descenso de Dioniso al inframundo tiene como objetivo devolverles a los griegos su vínculo con la naturaleza para acabar con sus conflictos. El retorno del mejor poeta es símbolo del retorno de lo dionisiaco, fundamental para la justicia (*Las ranas*, vv. 355-370) y la reconciliación de las clases sociales en disputa (685-705). El poeta que Dioniso elige tras el certamen infernal es Esquilo (*Las ranas*, v. 1470), reconocido como superior por ser el único capaz de sanar el espíritu griego (*Las ranas*, v. 1420). El coro final celebra el regreso del poeta con un ataque a quienes han despreciado la música, como Sócrates (*Las ranas*, v. 1490), en claro rechazo al racionalismo socrático (Gil, 1996: 92). El retorno a la poesía debe traer un nuevo aliento festivo, con miras a una apacible vida campesina (*Las ranas*, vv. 1320-1330). Aristófanes no promueve una vuelta a la ética guerrera aristocrática sin más. Quienes han sido formados con la poesía homérica no conocen más que la guerra y condenarán a Grecia una vez más a un futuro sangriento (*Las ranas*, vv. 1265-1290).

La crítica que hace Aristófanes a Eurípides, tan influyente para Nietzsche, también debe tomarse con cuidado. A pesar de que Esquilo gana la competencia, Dioniso rehúsa dar un veredicto



contundente porque aprecia a ambos poetas: a uno por sabio y al otro por divertido (*Las ranas*, v. 1410). No debe pasarse por alto que Eurípides fue un pacifista que, como Aristófanes, promovió la reconciliación griega (*Ión* vv. 1250-1622), reconoció el papel de los aristócratas como guías de la sociedad (*Andrómaca* vv. 160-168, 185-190, 575-580, 590-640), criticó a los sofistas como tiranos de la palabra (*Hécuba* vv. 120-13, *Troyanas* vv. 966-968) y en su vejez volvió a lo dionisiaco con una crítica al racionalismo (*Bacantes* vv. 200-205). En *Bacantes*, Eurípides muestra el quiebre entre *μῦθος* y *λόγος*<sup>25</sup>, ligado al conflicto entre aristócratas y plebeyos. La consecuencia fue el olvido de lo divino por exceso de razón y el eventual castigo: quien combate contra los dioses (*θεόμαχος*) debe ser aniquilado (*Bacantes*, vv. 45-50). La felicidad es una conjugación de la razón humana y los misterios divinos (*Bacantes*, vv. 75-80). Aquellos que son capaces de deliberar sin ignorar al dios, como los viejos, son los más felices y los más temerosos porque reconocen el dominio de la divinidad (*Bacantes*, vv. 170-185, 390-395, 430). La sabiduría es la moderación, por lo tanto, lo más sensato es venerar a los dioses (*Bacantes*, v. 1150) y reconocer las limitaciones de la razón humana (*Bacantes*, vv. 395-400). A pesar del valioso testimonio de *Bacantes*, no es completamente falso que su obra es, en otras ocasiones, fuente de escepticismo, racionalismo y sofística (Arteta, 1984: 30). Eurípides encarna los estragos espirituales de los enfrentamientos de su tiempo; no es el racionalista desmedido ni un nostálgico de la aristocracia, sino un ejemplo de las contradicciones de su época. Su obra se mueve entre lo piadoso y lo escéptico, lo democrático y lo aristocrático, la libertad y la necesidad. Más que una solución, presenta el desconsuelo del conflicto.

El matiz dado a la lectura de Eurípides sirve de antesala para enfrentar las críticas de Nietzsche contra el racionalismo socrático y las de Colli contra Platón. En la misma obra platónica se hace evidente el rechazo del racionalismo desmesurado, de la pérdida de una verdad objetiva, de la mercantilización del conocimiento y de la supremacía de la retórica, disposiciones que le adjudica en múltiples ocasiones a los sofistas (*Apología* 19c-20b; *Fedro* 259e-261c; *Gorgias* 459a-e; *Protágoras* 313a-314b; *Teeteto* 172c-177c). Cabe recordar que Platón también contrarrestó las burlas que Aristófanes hizo de Sócrates en dos ocasiones: primero, señalando que partía de una incomprensión de su actividad (*Apología* 18b-d), y luego poniéndolo como perdedor en el certamen

---

<sup>25</sup> Cf. apartado 1.1. del presente trabajo.

en que Sócrates es reconocido por Alcibíades como maestro de la tragedia y la comedia, es decir, como poeta perfecto y perpetuo vencedor: el filósofo (*Banquete* 213e; Reale, 2004: 264-267).

La coronación de Sócrates muestra la reconciliación entre lo apolíneo y lo dionisiaco (Reale, 2004: 262-263). Platón se interesó en la locura como principio creador y vio en ella otra forma de acceso a la verdad (*Fedro* 249b-250a). Desde la enseñanza socrática hubo un reconocimiento de las capacidades de la razón, pero también de sus límites (*Apología* 20c-23b). Platón encontró en los mitos una posibilidad de conciliar a la humanidad con la verdad aunque fuera con medios que parecen insensatos a las mayorías (*Fedón* 114d). Pero quien haya logrado elevarse a la verdad con las alas que la locura puede prestarle a la razón será capaz de descifrar lo que aquellas imágenes míticas tratan de mostrar. Así Platón apunta a religar la escisión entre  $\mu\acute{\omicron}\theta\omicron\varsigma$  y  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ <sup>26</sup>.

Es innegable que Platón renunció a la música teatral y a los viejos mitos de los poetas, pero fue una parte de su reforma de la tradición más que un desprecio (Droz, 1993: 9-10). Lo que Platón rechazó de los poetas fue la interpretación mundana que hicieron de los dioses (*República*, II.382e-383a) y su uso de la música pasional, asociada con la ignorancia y la desmesura (*República*, III.386a-387b). Platón reconoció el poder del mito y de la poesía, la importancia de la relación con lo divino, siempre y cuando fueran mediados a partir de la dialéctica, ciencia rectora (*Fedro* 265c-266c; *República*, VI.511c-e), con miras al Bien como principio trascendente que organiza el mundo, fundamento inamovible de la verdad (*Banquete* 211b-d; *Fedro* 250a-c). El aspecto religioso en la filosofía platónica no debe ser pasado por alto; sus diálogos están cargados de referencias mistericas y de sentencias piadosas, pero bajo una concepción de lo divino atravesada también por la razón (Krüger, 2017: 104-105, 109-110).

Por otra parte, Colli acierta en señalar que Platón reúne la retórica y la dialéctica, pero con la retórica subordinada a la dialéctica, y no a al contrario, como lo propone en su crítica. Platón no es un retórico que se sirve de imágenes dialécticas para persuadir, sino un dialéctico que defiende una verdad objetiva, trascendente, que aprovecha el campo de la retórica para comunicarla múltiples maneras (*Fedro* 269d-270c). De ahí la importancia que Alcibíades haya galardonado al filósofo como el conciliador de la razón y la poesía. La dialéctica platónica es el arte de encontrar la verdad que sostiene el flujo de lo aparente para escapar del nihilismo relativista causado por la

---

<sup>26</sup> Cf. apartado 1.1. del presente trabajo.

racionalidad desbocada (Krüger, 2017: 139). El racionalismo socrático-platónico no es desmesurado porque no pone al hombre como medida de todas las cosas, sino que reconoce los límites e investiga dentro de ellos (Krüger, 2017: 101). El campo de acción es el alma humana y el fin es su cuidado y purificación (*Apología* 29d-30e; *Fedón* 67c-d) para devolverla a donde pertenece: el campo donde habitan las almas bellas y la verdad brilla eternamente (*Apología* 41a-c; *Fedón* 69c-d, 81a; *Fedro* 246d-247d).

Por último, todo lo anterior le permite a Platón proponer una nueva jerarquía social de tinte aristocrático, ya no heroica, sino metafísica. Platón trató de volver a la idea aristocrática de un orden social y natural determinado por una ley divina. De ahí su propuesta política de una sociedad estratificada en tres clases con el filósofo a la cabeza de la πόλις (*República* III.414c-415e).

Es plausible aceptar ubicar el origen de la filosofía en Platón y no la sabiduría presocrática, como lo propone Colli por lo anteriormente dicho. La magnitud política, epistemológica y ética del proyecto metafísico platónico solo fue posible en un momento crítico en el que la pérdida de las instituciones y del orden social era visto como una amenaza por muchos sectores. Lo que insostenible es la acusación de que Platón y el Sócrates son representantes de una razón aséptica y nihilista materializada en la filosofía. La vía de pensamiento y acción que Platón denomina “filosofía” sigue vinculada profundamente al misterio y lo divino, busca devolverle al mundo un orden divino que le fue arrebatado y resarcir los vínculos con la divinidad a través de una reforma metafísica, social y ética para subsanar, precisamente, los excesos de la razón humana y sus ambiciones que llevaron a una eventual caída del viejo orden socio-político.

## **2.3. Los viajes y la errancia**

### **2.3.1. La errancia griega**

George James (1954: 18-20) afirma en su controversial libro *Stolen Legacy: The Egyptian Origins of Western Philosophy* que los griegos no cumplieron ningún papel en el origen de la filosofía más allá de robarles a los pueblos asiáticos y africanos la originalidad de su pensamiento. James acusa a los griegos de un despojo cultural que relegó al continente africano a ser un actor de segunda clase en el desarrollo intelectual de la humanidad. Como prueba de sus aseveraciones, James (1954: 25) señala el rechazo y la extrañeza que generó la aparición de la filosofía en Grecia. También Chukwudike (2017: 172-177) rastrea en la filosofía griega una herencia africana. Sin

embargo, su postura es más sensata que la de James: reconoce que la influencia africana posiblemente se debe al contacto cultural entre pueblos de navegantes, sabios y exploradores en aquel espacio geográfico privilegiado donde convergen Europa, Asia y África.

La posición de James resulta insostenible; asume una posición parcializada y radical en contra del inevitable intercambio cultural. Por otra parte, no es posible sostener que un pueblo haya devorado acriticamente una cultura, como lo sostiene James. Esto implicaría que los griegos fueran una masa intelectual permeable, una *tabula rasa* que absorbió el conocimiento africano y lo replicó sin más, algo inverosímil psicológica y sociológicamente. La conclusión de Chukwudike es más sensata. La observación de James, no obstante, ha servido en el presente trabajo como punto de partida para pensar el problema de una manera más sensata, en conjunto con una duda que planteó Vernant (1973: 346): ¿cómo un pueblo mediocre en tecnología en comparación con sus vecinos alcanzó un pensamiento tan original que terminó transformando las identidades, prácticas e instituciones de Occidente? Para esto, se ha optado, por entender el nacimiento de la filosofía en Grecia a partir de lo que Chukwudike (2017: 177) llama la “hipótesis comunicacional”: el intercambio cultural permitió que en los griegos floreciera un peculiar ingenio con el cual transformaron la materia intelectual que recogieron de los continentes vecinos. Autores como Heródoto (II.3, II.44), Platón (*Timeo* 22a-b) o Diógenes Laercio (Prólogo, 1-2) ya reconocían que la sabiduría griega era deudora del conocimiento extranjero. Además, la afición griega por tierras lejanas estaba en parte fundada en las semejanzas que encontraban con su propia cultura. Los griegos solían comparar cualquier novedad con sus propios ideales: el mundo les servía como fuente para confirmar su valía como pueblo originario (Diógenes Laercio, Prólogo, 3; Montiglio, 2005: 133, 135-136). El presente apartado se enfocará en la *errancia* como estilo de vida griego, fundamental para su desarrollo intelectual.

A diferencia del viajero, el errante se mueve sin rumbo fijo, lejos de puertos amables por destino o por azar. Odiseo es el paradigma del errante (Montiglio, 2005: 126), el hombre recursivo (ἄνδρα πολύτροπον), conocedor de las ciudades y la mente de muchos otros hombres (*Odisea*, I.1-3). Sus diez años a la deriva lo recompensaron con un conocimiento aún más profundo que el que ya tenía antes de partir a Troya, y que puso a su servicio gracias a su recursividad para hacer su propio destino ayudado por Atenea.

La errancia estaba asociada con la sabiduría; toparse con un viajero permitía adquirir información poco común y noticias anticipadas (*Odisea*, XVII.512-528). El errante era respetado

en Grecia desde tiempos homéricos y era bien sabido que los dioses solían tomar esa apariencia para evaluar a los hombres (*Odisea*, XVII.483-487). Pero también se dudaba de ellos, pues algunos usaban su aura de misterio para engañar a sus anfitriones (*Odisea*, XIV.122-132). A pesar de esto, los errabundos eran bien acogidos si ejercían un oficio estimable; uno de ellos es el poeta, a quien se honraba por ser un creador de inspiración divina, por lo tanto, un revelador de verdades profundas (*Odisea*, XVII.380-387).

La naturaleza misma de la poesía es errante: la gloria que canta el poeta cobra valor en la transmisión oral, que convierte a las palabras en seres alados que alcanzan los confines de la tierra (Montiglio, 2005: 98-99). El poeta disemina la fama de dioses y hombres; así lo dice Teognis en su poema (vv. 237-239) cuando le recuerda a Cirno que con sus cantos le dio alas para recorrer el mundo. El poeta vaga como sus palabras, esparciendo alegría y conocimiento.

Para una cultura fuertemente basada en la tradición oral, el viaje es la forma ideal, por no decir la única, de adquirir saberes y de comunicarlos (Bernabé, 2008: 59). Al igual que Odiseo, el errante se vuelve sabio gracias a sus descubrimientos. Son quienes se han perdido en distantes reinos desconocidos los que encuentran algo valioso para compartir con sus congéneres (Montiglio, 2005: 125-126). Esta actitud exploradora fue particular de los sabios de Jonia (Montiglio, 2005: 123). Al entregarse al mundo en su amplitud, el sabio jonio logró elevar su pensamiento hacia una abstracción universal; ese desplazamiento está condensado en la palabra θεωρία como contemplación de la totalidad (Montiglio, 2005: 128, 130), la mirada del viajero que se asombra ante la novedad siempre cambiante.

También se han relatado otro tipo de viajes, subterráneos y místicos, de carácter psíquico. Quien busca una sabiduría profunda, si tiene el talante del héroe, debe desplazar su alma a otras esferas para alcanzar un conocimiento supramundano, un viaje hacia la dimensión de la divinidad o de la muerte, como lo hicieron Orfeo, Odiseo, Parménides, Pitágoras e incluso Sócrates<sup>27</sup>, mediante rituales o mediante la razón, para retornar al mundo de los mortales con un saber superior, imposible de adquirir de otra manera (Bernabé, 2008: 60-61).

### **2.3.2. *El pensamiento itinerante***

Se dice que los primeros griegos en dedicarse seriamente a los asuntos celestes, incluyendo a Homero, se formaron en Egipto y Caldea (DK 11 A 11). El primero que se hizo célebre por sus

---

<sup>27</sup> Cf. apartado 3.3. del presente trabajo.

ideas refinadas fue Tales de Mileto. Por esta razón ha pervivido la idea de que fue el primer filósofo (Guthrie, 1962: 1, 31-32). De Tales se dice que era fenicio o de familia fenicia (Diógenes Laercio, I.22). Aprendió geometría en Egipto (Diógenes Laercio, I.24), donde se formó con sacerdotes (DK 11 A 11). Viajó por toda Grecia para reunirse con otros sabios, y de estos encuentros se le atribuyen dudosamente muchas sentencias (Diógenes Laercio, I.40-41); también viajó a Egipto y Asia, a veces acompañado de Solón (Diógenes Laercio, I.43-44).

Si bien Tales ha sido considerado como el primer sabio de Grecia (DK 11 A 2), de sus innovaciones no quedan más que anécdotas y sentencias oscuras, y la aseveración de que no dejó ningún escrito (DK 11 A 1). Su lugar originario en la filosofía se le atribuye a la tradición aristotélica, interesada en marcar un punto de partida que le permitiera justificarse históricamente como el culmen de la filosofía natural, pero esto a duras penas puede respaldarse con lo poco que se sabe de Tales (Eggers Lan y Juliá, 1981: 36-38, 59), además de que sus sentencias parecen ubicadas todavía entre lo racional y lo mítico (Guthrie, 1962: 1-2)<sup>28</sup>.

El material presocrático muestra una riqueza metafísica, mística y cosmológica relegada a un segundo plano por forzarle la filosofía natural que la escuela aristotélica le adjudicó; pero la sabiduría presocrática está lejos de ser una colección de sentencias fisiológicas. En esta tradición tan amplia, es recurrente el viaje a dimensiones sobrenaturales como paso necesario para develar ciertos misterios del mundo; algunos de estos viajes apuntan a una iniciación religiosa. Con esto presente, para Bernabé (2008: 61) el primer sabio griego fue Orfeo y no Tales.

La sabiduría iniciática que marcó la vida intelectual de Grecia la trajo Orfeo, extranjero natural de Tracia, luego de años errando por territorios salvajes (Bernabé, 2008, p. 61). Apolonio de Rodas (*Argonáuticas* I.915-920) cuenta que Orfeo inició a los argonautas en los misterios de Samotracia para protegerlos durante el viaje. A su regreso de la expedición introdujo su saber místico a la Hélade. Pero por lo que es más reconocido Orfeo fue la búsqueda de Eurídice en los infiernos. Aunque fracasó en rescatar a su amada, los dioses le permitieron retornar para que divulgara entre los vivos su experiencia del viaje al inframundo. A partir de sus enseñanzas, reales o no, se fundaron distintos cultos místicos bajo el nombre de “orfismo” (Bernabé, 2008, p. 68)<sup>29</sup>.

Uno de dichos iniciados, al cual se responsabiliza de la proliferación del orfismo en la Magna Grecia, fue Pitágoras. Su ciudad natal, Samos, fue fundada por colonos de toda Grecia. Su

---

<sup>28</sup> Cf. apartado 1.1. del presente trabajo.

<sup>29</sup> Cf. apartado 3.3. del presente trabajo.

madre se enteró de su embarazo en un viaje al oráculo de Delfos y decidió darle a luz en Fenicia (Jámblico, *Vidas de Pitágoras* II.3-8). Pero Pitágoras ya había padecido otros nacimientos: decía que había sido Euforbo —el asesino de Patroclo—, una meretriz y un pescador, también muchas plantas y animales. Y lo recordaba gracias a un pacto que hizo con Hermes en otra vida (Diógenes Laercio, VIII.4-5). Pitágoras traía consigo el conocimiento de haber viajado por muchas vidas, y en su encarnación como Pitágoras también se formó viajando. Estaba en territorio egipcio aprendiendo los secretos de los sacerdotes cuando Cambises invadió; fue aprisionado y llevado a Babilonia, donde estudió los cultos locales (DK 14.8). Cuando llegó a la Magna Grecia ya era un hombre maduro, curtido en cuerpo y alma por su errancia. Cautivó a los nobles que lo acogieron como Odiseo en sus viajes: con palabras aladas. Así ganó discípulos y el apoyo de los gobernantes. Sus doctrinas causaron convulsiones políticas y sociales en la región, especialmente por su idea de la inmortalidad y transmigración del alma (Porfirio, *Vidas de Pitágoras* 18-19). Aunque Porfirio destaca que fue una idea pitagórica original, Heródoto (II.123) dice que la transmigración de las almas fue traída de Egipto, y él mismo viajó para comprobarlo. ¿Podría James tener algo de razón en que los principios filosóficos griegos fueron traídos de África? Parece que el origen de esta suposición no es rastreable, e incluso podría tratarse de una creencia indoeuropea que se empezó a consignar en escritos en Grecia a partir del siglo VI a.C. (Edmonds, 2013: 13-14).

Más que la veracidad sobre la existencia de Pitágoras y la facticidad de sus doctrinas, es relevante como personaje inspirado por sus viajes, conocedor de los secretos de diversos pueblos antiguos, cuya popular doctrina recorrió Grecia en rumores y letras. Quizás ningún pensador contemporáneo o posterior escapó de su influencia.

Parménides fue un discípulo pitagórico (DK 28 A 4) que fundó su propia escuela y viajó para compartir con los griegos sus doctrinas (Platón, *Parménides*, 127a-c). En su conocido poema, Parménides traza una ruta de viaje cognoscitiva para alcanzar el conocimiento de lo que verdaderamente es, un camino difícil y vedado para muchos, pero recto y de puerto certero gracias la guía de las hijas del Sol (DK 28 B 1). Parménides rechaza el ideal de sabiduría errante en favor de un desplazamiento espiritual guiado (Montiglio, 2005: 150); su faro es la manifestación de lo divino (DK 28 B 1). Quien escoge la vía de lo múltiple, de la errancia azarosa quedará irremediablemente perdido (DK 28 B 2). Esto marca una diferencia tajante entre Parménides y los sabios itinerantes de Jonia, influenciados por la figura de Odiseo como el viajero sin puerto ni rumbo (Montiglio, 2005: 151).



### 2.3.3. *La interiorización de la errancia*

A partir del siglo V a.C., la errancia, limitada a los poetas, exiliados y piratas, se convirtió en una actividad común debido a la oportunidad de enriquecerse en tierras extranjeras (Montiglio, 2005: 113). Las condiciones de viaje se habían hecho un poco menos peligrosas; la creciente popularidad de las peregrinaciones religiosas y festivas, además de los viajes comerciales, impulsaron mejoras en las condiciones para los viajeros (Montiglio, 2005: 118-119). Así está consignado en una de las cláusulas de la paz de Nicias, en la cual la tregua incluye el respeto y la protección de las caravanas terrestres y marítimas (Tucídides, V.18.1-2). Esto fue especialmente significativo para los atenienses, para quienes los viajes representaban la oportunidad de obtener todo tipo de ganancias (Tucídides, I.70.4).

Paradójicamente, la errancia también empezó a ser mal vista al convertirse en una actividad mundana. El errante, al no tener una tierra propia, carecía de amigos o de afiliación política. Esto despertaba una sospecha en los ciudadanos, quizás por la turbulenta situación griega de sus conflictos internos. La desconfianza por lo extraño empezaba a recorrer el espíritu griego con mayor fuerza (Montiglio, 2005: 114-116).

Sócrates rechazó abiertamente la vida itinerante: nunca conoció países extranjeros y apenas salió de Atenas en contadas ocasiones (Diógenes Laercio II.22; Platón, *Critón* 52b). Le reprochó a Protágoras su errancia y las palabras encantadoras con las que arrastraba en sus viajes a séquitos de extranjeros (Platón, *Protágoras* 315a). También condenó a los sofistas por ser unos mercaderes itinerantes de opiniones (Platón, *Protágoras* 313c-d). Se dedicó a la juventud ateniense y a su *póλις* porque el resto de Grecia le parecía un reflejo pálido de su gloriosa Atenas (Platón, *Teeteto* 143d). En su desinterés por la fama y la fortuna, Sócrates no sintió el llamado de la errancia. Y, sin embargo, vivió errante en el pensamiento de sus compatriotas, cuestionándolo, haciendo el papel de extranjero en su propia tierra (*Apología* 17d; Montiglio, 2005: 151-152). Erraba entre las ideas, como si fueran puertos, eliminando las rutas que alejan de la verdad (*Hippias Mayor* 304c), pero que solo muestran su falsedad una vez han sido recorridas. Sin embargo, sus resultados siempre eran negativos y aporéticos, lo que obligaba a Sócrates a errar en palabra y en pensamiento para eliminar los caminos inciertos (Montiglio, 2005: 153). Esta errancia la llevó a cabo dentro de los límites de su ciudad, de sus leyes, en su propia lengua, y nunca se interesó por buscar nada más allá de sus murallas (Platón, *Critón* 52b-d). Al igual que las exhortaciones de los misterios órfico-



pitagóricos (*Versos de oro* vv. 65-70), le interesaba el cuidado del alma. No necesitaba viajar a lo largo y ancho de la Hélade, sino sumergirse en las profundidades espirituales de su pueblo, donde podría hallar, en algún momento, una chispa del fuego de la verdad. A diferencia de sus predecesores, Sócrates se entregó a su ciudad y a su alma, y esto marcaría al joven Platón, su ilustre (Montiglio, 2005: 151-155).

Platón viajó a Egipto y la Magna Grecia tras la muerte de Sócrates. Se supone que allí conoció diversas doctrinas místicas y estudió en otras tierras (Diógenes Laercio, III.6-7). En *Timeo* (22b-23d) reconoce su interés por los egipcios, guardianes del pasado griego y de otros conocimientos olvidados, pues son una de las estirpes humanas más antiguas, anteriores a la griega. Platón compara al filósofo con un viajero deseoso de contemplar el espectáculo más bello de todos: el de la verdad (*República*, V.475d-e). A diferencia del errante enamorado de la amplitud del mundo, Platón rechaza la erudición (Montiglio, 2005: 157-158), como Heráclito rechaza la erudición (πολυμαθίη) errante de Pitágoras y Hecateo (22 B 40). Al entendimiento (voón) no le sirve la amplitud que pueda abarcar, sino la profundidad en lo único que vale la pena alcanzar: lo bueno y lo justo (*República* V.475b-e). Parménides (DK 22 B 1, 28-32) fue un antecedente de esta idea porque cambió el errar por el mundo por la elevación directa hacia el núcleo del Ser, el corazón de la redonda Verdad.

Al integrar el viaje certero de Parménides con la errancia negativa socrática, Platón se alejó del modelo jónico del errante erudito (Montiglio, 2005: 163), y fundó una nueva práctica intelectual, una mezcla de dialéctica y retórica, que para Colli (1977: 93-94) señala la fractura con el pensamiento presocrático y el nacimiento de la filosofía como una invención propia<sup>30</sup>. La dialéctica platónica es la interiorización del viaje, la búsqueda de la totalidad a partir de un ascenso (*República* VI.511b-c). Aunque existan muchas vías, hay un solo destino. Así se aleja del modelo odiseico los sabios jónicos, pero también de Parménides, pues Platón, por su herencia socrática, no ve el proceder filosófico como un viaje recto, sino como errancia, si bien dirigida hacia la verdad; por esto último, a la vez, se aleja de Sócrates, pues su errancia ya no es aporética (Montiglio, 2005: 178-180). La errancia platónica es el viaje de regreso del alma a su origen, una ascensión hacia la belleza, puerta de entrada a la verdad última: la Idea de Bien (*Banquete* 211b-c), que es tanto guía como punto de llegada (*Fedón* 82d). A diferencia del sabio parmenídeo, guiado por la mano firme

---

<sup>30</sup> Cf. apartado 2.2. del presente trabajo.

de las hijas del Sol, el filósofo se adentra en las tormentas del λόγος de sus interlocutores (Montiglio, 2005: 167) y nunca está a salvo de perderse en los meandros de su investigación (*Fedro* 259a-b). El camino, seguro en la vía de Parménides, vuelve rodearse de amenazas (Montiglio, 2005: 170-171). Y, sin embargo, no hay otra forma de recorrerlo (*Fedro* 250b). A pesar de sus peligros, sin errancia no hay posibilidad de volver la vista hacia la verdad (*Parménides* 136d). Solo el λόγος puede salvar al filósofo de los peligros de la erudición, el desarraigo y la apariencia de sabiduría (*Fedón* 79c-d).

La gran ruptura de Platón con la tradición sapiencial griega es su teoría unificada del cosmos alrededor del alma y la divinidad, cuyos efectos abarcan todo ámbito de la vida natural y humana. La dialéctica es la ciencia que permitiría fundar una πόλις ideal y una purificación espiritual con miras a la ascensión del alma al reino que le corresponde tras la muerte. Sus anhelos lo llevaron a creer que su proyecto era realizable y viajó a territorios prometedores para, pero sus experiencias desafortunadas en Sicilia (*Carta VIII* 350d) lo llevaron a rechazar posteriores intentos de llevar a cabo sus proyectos (*Carta XI* 358e) y a errar ensimismado en los meandros de su alma, confiando sus viajes a la imperfección de la escritura como tierra desconocida en la cual fundó la filosofía, como viaje del pensamiento.

### 3. Los personajes

#### 3.1. Los poetas

##### 3.1.1. *Los primeros educadores*

En el siglo VI a.C. Grecia sufrió una transformación en su organización social, cada vez más orientada alrededor de la πόλις; con esto cambió el ideal de hombre. A la Grecia continental llegaron ideas individualistas y materialistas de Jonia que, mezcladas con la cultura aristocrática, tuvieron un impacto político ignorado en las colonias de ultramar (Jaeger, 2001: 103-104). Los asentamientos griegos pasaron a ser centros vivos de actividad política ciudadana. Semejante robustecimiento de la vida pública en la ciudad hizo que la ley alcanzara un estatus sagrado como principio estructurador de la vida humana, de origen divino. La πόλις era, entonces, la expresión material y dinámica de ese nuevo espíritu social con aspiraciones a una vida mejor, en conjunto con la promesa económica que parecían augurar las clases sociales en ascenso (Jaeger, 2001: 105-108). Pero, además de la ley, el proyecto político de la πόλις necesitó de un segundo pilar para sostenerse: ese papel lo cumplió la poesía (Jaeger, 2001: 113).

El género poético pedagógico por excelencia era la épica. Al idealizar las narraciones de los antiguos cantos heroicos, la épica creó ejemplares antropológicos del héroe a imitar, y las palabras aladas de los poetas los difundieron por toda la Hélade. De tal manera, la épica alcanzó una importancia educativa superior a la de los demás géneros (Jaeger, 2001: 55). Los poetas se asentaron como legisladores del espíritu de la juventud griega.

Homero y Hesíodo son los referentes pedagógicos por excelencia de la tradición griega; fueron los educadores de todas las generaciones que los sucedieron (DK 21 B 10; Heródoto, II.53; Platón, *República* X.606e). En sus poemas abarcaron la esencia de lo divino y lo mundano, cosmovisión que fue el fundamento de la παιδεία (Jaeger, 2001: 60; Marrou, 1964: 21), entendida esta como la transmisión de los logros más altos de la sociedad griega en un todo articulado: la cultura (Jaeger, 2001: 10-11).

Por largo tiempo la παιδεία fue un lujo y una obligación de la aristocracia. Inicialmente estaba enfocada en las virtudes guerreras, con pocas referencias a las instituciones de la incipiente πόλις y una precaria iniciación en lectura, escritura, aritmética y geometría. La habilidad con las armas era tan importante como la destreza deportiva y musical, la cortesía, la oratoria y el conocimiento de los ritos religiosos (*Ilíada* XXIII.230-260; *Odisea* VIII.30-40, 100-110; Marrou,

1964: 25-26, 29), todo en función del honor como ἀρετή y el sacrificio como su expresión última. La vida devenía como una constante agonística cuyo culmen era la gloria inmortal en la memoria humana (Griffith, 2001: 33-34; Marrou, 1964: 31-32).

Pertenecer a un linaje aristocrático no bastaba. Era necesario aprender las buenas formas con un educador capaz para perfeccionar lo que se había heredado por naturaleza. El poeta cumplía la misma función que los grandes maestros de los héroes como Quirón, Fénix, Mentor o Néstor (Griffith, 2001: 34-35; *Ilíada* IX.435, XI.830; Marrou, 1964: 26; *Odisea* II.220). El poeta lo hacía mediante la imagen de los grandes héroes de antaño. El valor educativo de la poesía no era inferior a su valor estético. La obra entera estaba en función de la παιδεία (Marrou, 1964: 33).

También se mencionó que la poesía era una explicación del mundo. Esto no es una cuestión menor. Entremezclados con las proezas heroicas, los poetas transmitían una explicación del mundo mediante ricas figuras literarias (Marrou, 1964: 30). A partir del conocimiento de las leyes naturales que rigen el mundo, revelado por gracia divina, el poeta develaba el sentido de una realidad caótica a ojos de los profanos (Jaeger, 2001: 60).

Si Homero es el educador paradigmático, la cosmogonía por excelencia se encuentra en Hesíodo, base de todas las especulaciones cósmicas (Bernabé, 2019: 18). Hesíodo también añadió la verdad, la justicia y la razón a la ἀρετή (*Trabajos y días* vv. 215-240), y la extendió a la vida bucólica. A partir de los mitos originarios, Hesíodo construyó un referente didáctico dirigido a los sectores populares de labradores, agricultores y comerciantes (*Trabajos y días* vv. 395-405). Por lo tanto, puso en un mismo plano la cosmología y la ética (*Trabajos y días* vv. 765-865).

Así pues, los poetas eran “padres y guías del saber” (Platón, *Lisis* 214a). Iluminados por la gracia de las Musas, merecían de la honra y el respeto de todos. Sus palabras divinas ilustraban eventos remotos y originarios como si estuvieran aconteciendo (*Odisea* VIII.480-490). Tal inspiración es una dádiva de las musas (*Ilíada* I.1; *Trabajos y días* vv. 635; *Odisea* I.1) a partir de la cual las generaciones posteriores pueden conocer las grandes hazañas y modelarse a sí mismos impulsados por la belleza de dichas palabras.

Por estas razones, no es certero calificar el arte poético de irracional. Ya se encuentra en este una inclinación especulativa hacia los hechos naturales y el comportamiento humano (Bernabé, 2019: 17). Los poetas se embarcaron en la labor de interpretar el mundo y explicarlo a partir de su propio acervo mítico (Bernabé, 2019: 18), compuesto de sabiduría local y extranjera

(DK 11 A 11). Así, en los poetas se prefiguran los problemas que popularizarán los sabios de Jonia y la Magna Grecia: lo uno y lo múltiple, los principios, el alma y la divinidad (Bernabé, 2019: 18).

### **3.1.2. *Los sabios poetas***

Fue cuestión de tiempo para que la crisis griega hiciera tambalear los cimientos de aquella estructura cultural en decadencia. Especialmente en las colonias y las fronteras lejanas se gestó una respuesta al pensamiento aristocrático arcaico, y una nueva generación de poetas errantes, inspirada por novedades fisiológicas, religiosas y lógicas, puso en tela de juicio el panorama de las letras griegas y sus enseñanzas (Guthrie, 1962: 3-5)<sup>31</sup>.

Influenciado por las maneras de Homero y Hesíodo, Jenófanes usó el poder recordatorio del verso para propagar sus ideas. Es posible que Jenófanes se viera a sí mismo como un reformador de la poética griega y, en consecuencia, de la παιδεία (Bernabé, 2019: 134). A lo largo de sus viajes (DK 21 B 8), Jenófanes divulgó en formas poéticas como el hexámetro o el dístico elegíaco el espíritu de su clase aristocrática, en inminente desaparición, a la vez que lo cuestionó a partir de ideas revolucionarias de su natal Jonia (Bernabé, 2019: 132-133; DK 21 B 1). Aunque en sus poemas da cuenta de su conocimiento aristocrático de las convenciones y rituales, invita a no conversar en los simposios sobre estos temas y sobre los mitos, pues los considera inventos vetustos que no traen ningún beneficio (DK 21 B 1). También rechaza la superioridad física en favor de la intelectual, de manera que subvierte los valores del héroe homérico (DK 21 B 2) y sienta las bases de un racionalismo opuesto a la ἀρετή tradicional. En adición a esto, Jenófanes les criticó a Homero y Hesíodo la manera en que les adjudicaron a los dioses vicios (DK 21 B 11). Al rechazar el antropomorfismo de los dioses y cualquier conocimiento de ellos mediante una teología negativa (DK 21 B 14, 21 B 16), se propuso reformar la educación sobre bases religiosas más instructivas, ejemplares y consecuentes con la naturaleza de lo divino (Bernabé, 2019: 137). Bajo la idea de que los dioses no legaron ningún conocimiento, promovió que es tarea de la humanidad esforzarse hacia la sabiduría, (DK 21 B 18, A 30).

Parménides fue discípulo de Jenófanes. De él aprendió sobre la unidad metafísica (DK 21 A 30), “que el principio es uno y que el ente es uno y todo” (DK 21 A 31). Parménides usó el hexámetro homérico para su escritura (Eggers Lan y Juliá, 1981: 129) al igual que Jenófanes. En lo concerniente a la forma literaria, Bernabé (2019: 220-221) considera que el verso homérico

---

<sup>31</sup> Cf. apartado 2.2. del presente trabajo.

seguía teniendo vigencia para tratar temas de alta dignidad por encima de la prosa u otros tipos de verso. Pero, en contra del evidente escepticismo naciente en autores como Jenófanes, Parménides le atribuyó a su escritura un origen divino, tal como los viejos aedos lo hacían con sus cantos inspirados. Su recurso a la poesía trasciende el mero interés estético o memorístico y se han tratado de dar diversas razones a la simbología mítica de su escritura (Bernabé, 2019: 225-232; Gómez-Lobo, 1984: 76)<sup>32</sup>.

Sin embargo, a diferencia de Homero (*Ilíada* I.1; *Odisea* I.1) y Hesíodo (*Teogonía* vv. 20-25; *Trabajos y días* v. 1-10), Parménides no invoca a las musas para ser iluminado; su poema comienza en medio de viaje cuya magnitud se insinúa con el hierro chispeante de los ejes del carruaje que conduce el protagonista, que se dirige adonde se oculta la verdad ayudado por las hijas del Sol, que le abren paso en una ruta desconocida para los hombres (DK 28 B 1.1-25). Se trata de la narración de una experiencia sapiencial que el poeta mismo buscó, pero que, a la vez, no podría alcanzar sin ayuda sobrehumana, pues se ha lanzado a la búsqueda de un conocimiento trascendente y esquivo: el corazón imperturbable de la Verdad (DK 28 B 1.20-30). Por lo tanto, la invocación es apenas un paso para avanzar hacia semejante conocimiento, pero se requiere también del esfuerzo propio: el reflexionar (φράζεσθαι) (DK 28 B 6.2) y el discernir *con juicio* (κρῖναι λόγῳ) (DK 28 B 7.5) aunados a una disposición ética, pues el justo actuar en consonancia con la piedad abren las puertas que custodia la Justicia (DK 28 B 1.15-20), tras las cuales aguarda la diosa sin nombre (Bernabé, 2019: 231; Gómez Lobo, 1984: 65), guardiana del conocimiento más alto (DK 28 B 1.28-30).

Parménides encarna una transformación del pensamiento griego arcaico que, si bien conserva las formas poéticas homéricas y recurre al uso de figuras míticas que pueden rastrearse hasta Hesíodo (Gómez-Lobo, 1984: 66), comunica una visión de la realidad diferente la cual solo le está permitida a quien tenga la disposición y el esfuerzo para aventurarse en su descubrimiento. No se trata de linaje, tampoco de una dádiva divina, sino de una misión que solo pueden alcanzar con éxito quienes sean prudentes y justos en su actuar y en su razonamiento.

Empédocles trató de imitar el estilo poético de Parménides. Otros afirman que imitó a Jenófanes. De Empédocles se rumora que escribió muchos poemas, tragedias y tratados políticos con un hábil estilo homérico (Diógenes Laercio, VIII.55-56). Como cualquier poeta de su tiempo,

---

<sup>32</sup> Cf. apartado 3.3. del presente trabajo.

su habilidad podría estar ligada a una formación aristocrática (Bernabé, 2019: 293-295). De sus obras se conservan dos poemas: *Acerca de la naturaleza* y *Purificaciones*. Por largo tiempo trataron de distinguirse como disímiles e inconciliables: el primero, como fisiológico y cosmológico de marcada influencia jónica, mientras que el segundo, de carácter religioso. Pero en la medida en que fueron descubiertos nuevos fragmentos, se hizo evidente su contenido compartido, en el que mezcla cosmología, fisiología, teología y ética (Bernabé, 2019: 294).

Su proyecto poético tiene una clara intención formativa. Empédocles orienta sus palabras para despertar a las mayorías de la ignorancia en que se encuentran sumidas (DK 31 B 1, 112), con la salvedad de que no es posible pretender más de lo que a los mortales les está permitido (DK 31 B 2). A pesar de la supuesta influencia de Parménides, Empédocles invoca a la Musa a la mejor manera de la poesía homérica para que le envíe desde la altura celestial la inspiración. Una vez la divinidad accede, el hombre debe tener todos sus sentidos abiertos para saber discriminar con su intelecto los secretos de tras la realidad (DK 31 B 3) y tras la muerte (DK 31 B 115, 128). Esta revelación es un regalo que solo pueden recibir aquellos cuya alma se ha purificado a través de incontables vidas (DK 31 B 146, 147), con lo cual queda clara la influencia del orfismo y del pitagorismo. Empédocles concibe a la humanidad como la encarnación de seres demoníacos caídos en desgracia que solo pueden volver a su origen celestial a partir de una redención gnóstica, es decir, accediendo al conocimiento de lo supremo. El énfasis pedagógico está en que cada encarnación es una oportunidad para acercarse al anhelado retorno.

### **3.1.3. *La reforma de la poesía***

Uno de los problemas que saltó a la luz con los poetas y sus herederos más cercanos fue la certeza con que predicaban sus enseñanzas. Heráclito calificó de insensatos a los poetas tradicionales (DK 22 B 106) y a los cercanos a la fisiología como Jenófanes (DK 21 B 40). Heráclito sostenía que la poesía era una farsa (DK 22 B 56), razón por la cual el mismo Homero merecía haber sido apaleado y expulsado (DK 22 B 42). Para el efesio, toda la sabiduría tradicional y sus herederos fracasaron rotundamente porque transmitían erudición sin comprensión (DK 22 B 40).

Ya entrado el siglo V a.C., el racionalismo agudizó el rechazo de los poetas al considerar que exageraban las viejas historias con argucias nada más para complacer al público (Tucídides,

I.21.1)<sup>33</sup>. No se veía ya nada de glorioso en su hacer ni utilidad alguna en los mitos que contaban más allá de un entretenimiento vulgar. Platón encontró esos mismos errores, los cuales achacó a la crisis y al eventual ascenso del modelo democrático (Griffith, 2001: 24), pero también reconoció en la poesía un estadio inicial de la formación de los jóvenes previo a la filosofía (Platón, *República* II.377a) y una forma de conocimiento válida sobre asuntos complejos (Platón, *Fedro* 245a). El problema del poeta era su incapacidad de comprender lo que canta (*Apología* 22c) y, en consecuencia, caían en errores sobre asuntos de suma importancia como la justicia o los dioses (*República* I.334a-b, II.364a). Platón cuestiona los efectos pedagógicos que había tenido hasta el momento la poesía y su influencia en la crisis griega. Debido a sus concepciones erróneas sobre los asuntos más importantes, la *πόλις* y los hombres fueron corrompidos, pues en ella encontraron justificación para sus vicios, amparados en relatos de dioses caprichosos y codiciosos que podían ser sobornados con ofrendas (*República* II.364d, 365e).

Platón reconoció que la poesía no debía eliminarse, sino supeditarse a una forma de pensamiento superior que supiera encauzarla. El poeta, al igual que los artesanos, imita una realidad que está más allá de sus posibilidades de interpretación (*República* X.598e). La verdad en el lenguaje poético es valiosa pero frágil y fácilmente corruptible. De manera que su utilidad es reducida y debe ser limitada por una autoridad capaz: el filósofo.

No debe pasarse por alto el constante recurso al mito de Platón en sus diálogos. Pero son mitos cuyo contenido ha sido renovado casi por completo, como su versión del Prometeo (*Protágoras* 320c-323a), su escatología (*Gorgias* 523a-526e) o el mito del alma en *Menón* (81a), el cual dice Sócrates haberlo escuchado de poetas divinamente inspirados como Píndaro. No es posible creer que Platón sostenía la veracidad de estos mitos al pie de la letra si se tiene en cuenta que ya había distanciado la filosofía de la poesía por ser el verdadero conocimiento humano: el reconocimiento del no-saber (*Apología* 20d). Sócrates acepta que no puede afirmar nada, ni siquiera sobre “las cosas del Hades” (*Apología* 29b). Y aun así, al final de su defensa, se atreve a afirmar que la muerte no implica ningún mal (*Apología* 41d). ¿Cómo puede aquel que reconoce no saber nada mostrarse tal confianza en los relatos de los poetas?

Se trata del descubrimiento propio de la filosofía. El filósofo es aquel capaz de distinguir la verdad de la persuasión (*Fedro* 273d). En realidad, la labor retórica del filósofo es hablar con la

---

<sup>33</sup> Cf. apartados 1.1. y 2.1. del presente trabajo.



verdad (*Apología* 17b)<sup>34</sup>; cuando no le es posible, también recurre a relatos verosímiles (*Timeo* 27c). Pero a diferencia del retórico (*Fedro* 267a), el filósofo reconoce y advierte la falsedad de un discurso tal, el cual usa cuidadosamente para transmitir una verdad inefable. En otras palabras, el mito sería un relato falso que puede comunicar algo verdadero (*República* II.377a) si es usado adecuadamente. Así Platón transformó la poesía en un arte que reconoce su no saber, a diferencia de la homérica y la de sus sucesores. El mito serviría para comunicar verdades trascendentes con imágenes siempre y cuando se figure con miras a la verdad. Por eso Platón lo consideró el primer paso en la παιδεία: una introducción amable para los jóvenes a la filosofía mediante símbolos (*República* VI.497a-499d).

De ahí que Platón haya rechazado la presentación tradicional de la poesía. Culpaba a las ligerezas y vulgaridades de los mitos antiguos de haber ayudado al colapso de la comunidad griega (*República* II.378c). Una πόλις que aspire a una existencia ideal debería regular los mitos y la manera como se cuentan teniendo la verdad que los figura como único criterio (*República* II.377c). Por eso el filósofo debe convertirse en el mejor de los poetas (*Banquete* 213e; Reale, 2004: 266), con el fin de vigilar la παιδεία de la πόλις, que a fin de cuentas es el cuidado del alma de los ciudadanos a partir de la búsqueda de la verdad. Esa es la misión sagrada del filósofo, con lo cual desplaza al poeta, al político y al sofista.

## 3.2. Los sofistas

### 3.2.1. Mercaderes del conocimiento

Con el ascenso de la clase mercantil durante la crisis del siglo V a.C., los presupuestos aristocráticos de herencia, linaje y tradición perdieron su fuerza<sup>35</sup>, con lo cual se vio afectada la παιδεία<sup>36</sup>. El concepto de ἀρετή fue desplazado de la ética heroica a la ciudadana: la virtud se desligó de aquel ideal guerrero de las epopeyas en favor de la sutileza de la palabra. Y tampoco era la ἀρετή ya una cualidad sanguínea de los nobles, pues la educación, abierta a clases en ascenso, parecía poder suplir lo que la naturaleza no había dado (Jaeger, 2001: 293-294, 298-300).

---

<sup>34</sup> Cf. apartados 1.3. y 2.2. del presente trabajo.

<sup>35</sup> Cf. apartado 2.2. del presente trabajo.

<sup>36</sup> Cf. apartado 3.1. del presente trabajo.

La igualdad política, expresada en la *ισονομία* y la *ισηγορία*<sup>37</sup>, principio de la democracia ateniense (Córdova, 2015: 14, 21-22), exigía un nuevo modelo de *παιδεία* (Jaeger, 2001: 293-294). La democracia requería en la misma medida hombres de letras y de armas, capaces de participar con habilidad en la asamblea pública (Jaeger, 2001: 267; Melero, 1996: 10-11). El buen orador, cuya función en la democracia era similar a la de un gobernante (Eurípides, *Orestes* vv. 906-913), estaba obligado a dominar la palabra con virtud para guardar el orden de la *πόλις* (Eurípides, *Suplicantes* vv. 748-750).

De tierras extranjeras llegaron unos eruditos errantes atraídos por la prosperidad de Atenas, cubiertos con mantos púrpuras a la manera de los viejos aedos (DK 82 A 9), rodeados de admiradores (Platón, *Protágoras* 314e-315a), maestros de la palabra a órdenes del mejor postor (Platón, *Protágoras* 313c). Estos hombres recibieron el apelativo *sofista* (σοφιστής), es decir, el que practica la sabiduría, sustantivo derivado de σοφίζεσθαι: estar instruido (Guthrie, 1971: 27-29). El σοφιστής podía ser un poeta hábil (Píndaro, *Ístmicas* V.28), un músico (Esquilo, fr. 314), un sabio ilustre como Pitágoras (Heródoto, IV.95) o un aficionado a extravagancias intelectuales (Aristófanes, *Nubes* vv. 330-340, 360). Aquellos extranjeros fueron llamados así debido a su erudición (Guthrie, 1971: 30), con la novedad de que, a cambio de una suma considerable (Platón, *Protágoras* 311d), prometían convertir a cualquiera en un ciudadano apto para participar de la política sin importar su origen (Platón, *Protágoras* 318a), en contra de la idea de superioridad de sangre aristocrática (Jaeger, 2001: 286).

Sin embargo, el *Ática* también era el último resguardo de los sectores más conservadores de Grecia, que reaccionaron negativamente al papel de los sofistas como formadores de una clase venida a más (Guthrie, 1971: 50; Jaeger, 2001: 271). La promesa sofista se consideraba un peligro para el ideal de *καλοκάγαθία* que conservaban los reducidos círculos aristocráticos (Jaeger, 2001: 291). Estos poderosos enemigos hicieron circular la idea de que el σοφιστής, astuto y terrible (*δεινότης*), era un portador de males semejante a Prometeo (Esquilo, *Prometeo* vv. 944-945), pues promovían un modelo antropológico sin ataduras, cambiante como el imparables devenir, confiado en su habilidad técnica pero soberbio ante los dioses.

---

<sup>37</sup> La *ισονομία* es la igualdad ciudadana ante las leyes y la *ισηγορία* es la igualdad de derecho para usar la palabra en la asamblea (Córdova, 2015: 16). Pericles las destacó a ambas en su exaltación del régimen político ateniense (Tucídides, II.37). También Heródoto (III.80.6) distinguió a la *ισονομία* como la cualidad del gobierno de las mayorías.

Influídos por el naturalismo jonio, los sofistas infirieron que la vida humana era cambiante e indeterminada, tal como el movimiento elemental de la realidad (Guthrie, 1971: 14-16). En la marea del eterno fluir, únicamente el lenguaje permitía establecer acuerdos para darle algún sentido a la naturaleza y vivir en comunidad. De ahí que en el seno del pensamiento sofista se gestara la idea de que el conocimiento era pura persuasión (DK 82 B 1). Pero a diferencia de los jonios, los sofistas se enfocaron en asuntos de orden práctico, y algunos como Calicles incluso expresaron disgusto por los saberes contemplativos (Platón, *Gorgias* 485a-d). Los sofistas le dieron un giro a la fisiología jonia de la cosmología a la πόλις, con los mismos presupuestos ahora enfocados al ámbito político y moral: la apariencia, la contingencia y el devenir (Melero, 1996: 33). Los sofistas impulsaron el inquieto espíritu griego a una nueva forma de vida dominada por el escepticismo y la razón (Lesky, 1989: 370), que de alguna manera la había anunciado Jenófanes medio siglo antes, pero que no eclosionaría sino con la crisis del siglo V a.C., y que inauguraría una nueva época humanista (Jaeger, 2001: 268).

### 3.2.2. *El hombre como medida (ἄνθρωπος μέτρον)*

Agrupar tan diversas personalidades bajo la categoría de “sofistas” podría dejar la impresión de que conformaban una escuela de pensamiento unificado. Pero los registros que se tienen de sus obras bastan para confirmar lo contrario. ¿Por qué, entonces, el éxito del rótulo con que han pasado a la historia? Por una parte, está la popularidad de la obra de Platón en la que se destaca un aspecto negativo del término (Melero, 1996: 9-10): sofista es el que pervierte a la juventud con malas enseñanzas y cobra por eso (Platón, *Menón* 91c-92a). Por otra parte, los sofistas tenían, por lo menos, un punto en común: consideraba a la retórica la disciplina rectora para lograr el don de la palabra, la nueva ἀρετή democrática, requisito para el éxito político (Melero, 1996: 10-11; Platón, *Protágoras* 318e-319a).

El primero del que se sabe que cobró públicamente por enseñar retórica fue Protágoras, jonio discípulo de magos persas que popularizó el ἀγών dialéctico (Diógenes Laercio, IX.52-53; DK 80 A 2). Protágoras inauguró una cosmovisión —cuyos antecedentes podrían encontrarse en teorías jónicas como las ὁμοιομέρειαι de Anaxágoras (DK 59 A 45) o el πάντα χωρεῖ heraclíteo<sup>38</sup> (Platón, *Crátilo* 402a)— que proponía una realidad, si no incognoscible, al menos infinitamente variable cuya única medida es el hombre (DK 80 A 14). Pero, a diferencia de sus compatriotas de

---

<sup>38</sup> Cf. apartado 1.2. del presente trabajo.

Jonia, Protágoras llevó estas intuiciones metafísicas a la política. La multiplicidad de discursos y creencias, tantos como personas existen, es muestra de que cada uno es su propio criterio de verdad (DK 80 A 21). El cosmos es pura apariencia y ambigüedad (DK 80 B 1a).

Sin embargo, lejos de un pesimismo o relativismo absoluto, Protágoras confió en que la humanidad podía vivir en armonía gracias a los acuerdos logrados por un sentido común de justicia (Platón, *Protágoras* 322b-d) que debía fortalecerse mediante la educación, la más alta de las actividades humanas (DK 80 B 10). La felicidad no podía depender de los dioses, de los cuales nada puede saberse (DK 80 B 4). Por esto, propuso que cada uno atendiera su vida sin pensar en los dioses, idea que le ganó la expulsión Atenas (Diógenes Laercio IX.51-52). El ἄνθρωπος μέτρον era irreconciliable con cualquier ley natural, y aunque no se puede sostener que Protágoras negaba absolutamente la realidad objetiva, sí rechazaba una facultad epistémica uniforme y, en consecuencia, la capacidad de formular dictámenes universales (Sexto Empírico, *Contra los lógicos* II.60-64). Protágoras inauguró un saber en la cual poder, técnica y cultura estaban desligados de cualquier pretensión objetiva y subordinados a un utilitarismo político —la separación entre leyes humanas (νόμοι) y naturales (φύσις)— bajo la esperanza de que la propia labor humana, en sus múltiples manifestaciones y contradicciones, garantizaría una buena vida en la πόλις (Jaeger, 2001: 275).

Con ideas más radicales que las de Protágoras, Gorgias rompió con toda esperanza de objetividad y comprensión. Defendía que la sonoridad de las palabras y los juegos lingüísticos eran todo lo que se necesitaba para persuadir eficazmente (DK 82 A 32; Platón, *Filebo* 58a), pues la verdad no tenía ningún valor, ya que era apenas un fantasma (Platón, *Gorgias* 454e-455a). Debido a la ausencia de criterios objetivos, negó cualquier posibilidad de alcanzar la virtud (Platón, *Menón* 95c). En su tratado *Sobre la naturaleza* niega la existencia de todo lo que es o, por lo menos, la posibilidad de conocerlo (DK 82 B 3). A partir de tres tesis<sup>39</sup>, Gorgias llevó a sus límites la lógica parmenídea para mostrar que con ella puede alcanzarse cualquier conclusión, incluso una contraria a la original: que nada es (Guthrie, 1971: 194). Sea una burla o una auténtica propuesta metafísica, Gorgias puso en jaque las investigaciones jonias y eléatas. En tanto que el ser o no existe o no puede ser conocido o no puede ser explicado, no hay ningún fundamento para la moral o la verdad

---

<sup>39</sup> En primer lugar, nada existe. Segundo, si algo existe, es incognoscible para el hombre. Tercero, si es cognoscible, es inexpresable e inexplicable para los demás [...ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἄνθρωποι, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖ γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας] (DK 82 B 3).

(Guthrie, 1971: 196). Toda realidad es fruto de un consenso; de ahí el poder que le otorgaba a la palabra como herramienta de persuasión (Lesky, 1989: 380).

Al escepticismo de Gorgias se lo ha visto como precursor de una variante radical de la sofística. La desvalorización de la ley debido al relativismo dio pie a que se consideraran las aptitudes naturales como medida absoluta. La ley, en tanto mera convención, sería un arma de doble filo, pues si bien los fuertes la usaban para dominar a los débiles, también los débiles podrían imponérsela a los fuertes (Guthrie, 1971: 24). En la literatura platónica aparecen dos personajes como paradigma de esta postura: Trasímaco en *República* y Calicles en *Gorgias*.

Trasímaco defendía que las leyes son los mandatos establecidos por el fuerte para obtener lo que le conviene del débil (*República* I.338e-339a). La justicia es inconveniente para el justo, puesto que es el arma con que el fuerte somete (*República* I.343c). Como al fuerte le corresponde mandar por naturaleza, así también al débil le corresponde obedecer, sin que ninguna acción sea buena o mala en sí misma. Todo depende de ejercer los deseos propios y salir impune. Esto refleja la situación interna que se vivió durante la guerra del Peloponeso, pues mediante trucos retóricos las facciones en conflicto intentaban justificar las atrocidades cometidas (Guthrie, 1971: 94)<sup>40</sup>.

Calicles despreciaba cualquier forma de enseñanza de la ἀρετή y consideraba a quienes la enseñaban como hombres despreciables (*Gorgias* 520a). Calicles defendía una prevalencia de la φύσις sobre el νόμος a la manera de los antiguos poetas como Píndaro (*Gorgias* 484a-c); las leyes eran inventos de los débiles para contener a los fuertes (*Gorgias* 483c). A diferencia de Trasímaco, que habla de injusticia y justicia en términos convencionales (*República* 344a-c)—evidente cuando acepta su propia contradicción al definir lo justo como lo injusto—, Calicles subvierte la significación de φύσις y νόμος para superar la supuesta contradicción entre ambas y así proponer una nueva ley verdaderamente natural, la del más fuerte (*Gorgias* 491e-492c). Aquel que no siente compasión ni necesita controlar sus pasiones, sino que se impone con la fogosidad de su alma es quien debería gobernar (*Gorgias* 491c). Si en verdad existe una desigualdad entre los hombres, estaría dada por naturaleza y no hay nada escrito que les impida a los fuertes dominar a los débiles. La única ley válida sería una modelada a partir de esa relación de poder.

### 3.2.3. *La reconfiguración de la verdad*

---

<sup>40</sup> Jaeger (2001: 293) destaca que Pericles estuvo influenciado por los sofistas y a ellos les debía muchas de sus ideas, como la superioridad de la democracia, el valor del mérito individual por encima del linaje (Tucídides, II.35-37) o su justificación de los actos atenienses en la guerra del Peloponeso amparada en un derecho natural (Tucídides, II.39-40).

No es acertado afirmar que los sofistas hicieron a un lado los estudios sobre la naturaleza en favor de cuestiones prácticas; sin embargo, sí abrieron la posibilidad de pensar la vida política en relación con la naturaleza de acuerdo con las demandas de la crisis de su tiempo (Melero, 1996: 8-9). Los sofistas sentaron las bases de una παιδεία diferente en un momento en que la tradición parecía esfumarse. Al cuestionar la visión aristocrática de φύσις y νόμος, formularon una educación con nuevos valores, consonantes con la inclinación democrática ateniense, que iba ganando cada vez más fuerza (Jaeger, 2001: 278-279). Los sofistas tuvieron un papel crucial en la creación y proliferación de la gramática, la retórica y la dialéctica como disciplinas para formar el lenguaje y el pensamiento (Melero, 1996: 11), pero subordinaron estas disciplinas a un fin político (*Protágoras* 484c-485c).

Platón admitía que la justicia se establece en la πόλις mediante la educación (*República* VII.534b-d). Pero, a diferencia de los sofistas, ubicó a la justicia en un estrato supraindividual y subrogada a una entidad suprema (*Banquete* 210 d-e; *Leyes* IV.716c) que organiza la vida humana y el universo en su totalidad (*Timeo* 29e-30b). La propuesta platónica revitaliza la idea aristocrática de un nexo indisoluble entre cultura y naturaleza con lo divino como eje articulador, ya no desde la antigua educación helénica (Jaeger, 2001: 276-277), sino desde una concepción cósmica novedosa, deudora de la sabiduría presocrática, las religiones místicas, la tradición aristocrática y hasta la misma sofística, a partir de lo cual justifica un fundamento inamovible para el conocimiento, la justicia y el bien.

En contra de una existencia democrática, relativa e indiferenciada, Platón propone una estructura jerárquica cuyo fundamento es la entidad divina por excelencia y su cabeza es el filósofo (*República* V.474b-476c). En la sociedad platónica, cada individuo cumple una función de acuerdo con las posibilidades de su alma: Platón, entonces, piensa un sistema de castas metafísico, basado en el alma (*República* V.414d-415e; *Fedro* 248c-e); no todos pueden aprovechar la educación de la misma manera, tampoco alcanzar la misma posición social ni desempeñar caprichosamente cualquier actividad (*República* V.414d-415e), aunque cada parte de la πόλις sea importante para su funcionamiento (*República* IV.427d-432a) en la medida en que cada una haga lo que le corresponde (*República* IV.432b-435e).

La constitución de la πόλις, como la del alma (*República* IV.441c-451c), debe configurarse a partir de la Idea como ordenadora del mundo; el filósofo es el único capaz de ascender hasta ella para dirigir al pueblo a partir de esa visión beatífica (*Banquete* 212a-c; *Menón* 100a; *República*

V.474b-c). Todo lo que es justo, bello y bueno lo es porque responde al principio ordenador —la Idea de Bien—, incluyendo las leyes (*Banquete* 210c-e; *República* V.475e-476d). El filósofo, buscador de la verdad, se contrapone al sofista, que merodea en la oscuridad del no-ser (*Sofista* 254a). Según Platón, sofistas como Protágoras arruinaron a quienes los frecuentaron; su prestigio y riquezas fueron obtenidos mediante falsedades con las que dañaron las almas de sus aprendices (*Menón* 91e).

Platón fue un gran adversario de los sofistas, pero también un atento aprendiz de sus enseñanzas (Lesky, 1989: 370). Confrontó, adoptó y transformó las doctrinas que trajeron de Jonia. Sin la llegada de los sofistas es impensable la transformación intelectual que sufrió Atenas durante su crisis. No es gratuito el lugar privilegiado, a pesar de las críticas y las caricaturizaciones, de muchos sofistas en sus diálogos como interlocutores de Sócrates (Melero, 1996: 54-58). La demonización de los sofistas ha sido un motivo recurrente de la historia de la filosofía, razón por la cual se ha pasado por alto el valor de sus doctrinas (Guthrie, 1971: 10-11). Gracias a los sofistas apareció un modelo educativo con miras a una política del bienestar común, especialmente por el lado de Protágoras (Jaeger, 2001: 293-294). Las doctrinas sofistas en su amplitud fueron consecuencia más que antecedente de la crisis griega del siglo V a.C.; pero en contra del nihilismo en el que desembocaban las variantes más escépticas, Platón vio en el desastre de la guerra y la peste una oportunidad para reformar la relación con la justicia y la verdad.

Por otro lado, se ha llegado a insinuar que Platón es un continuador de la sofística; algunos decían que los problemas de *República* aparecían en su totalidad en las *Antilogías* de Protágoras (Diógenes Laercio, III.37). Según Colli (1977: 97), Platón le dio la estocada final a la dialéctica parmenídea y la convirtió definitivamente en una retórica agonística de ambición política. Los problemas de la lectura de Colli con respecto a la relación entre Platón y retórica ya han sido tratados en apartados anteriores<sup>41</sup>. Es difícil aceptar que Platón hizo de la dialéctica un mero disfraz de la retórica, sobre todo si se tiene en cuenta la amplia discusión en *Fedro* (266b-c, 269b-c, 270b) sobre lo verdadero y lo verosímil, en cuyo seno se encuentra la dialéctica como la ciencia rectora que permite la visión de la verdad en su conjunto, mientras que la retórica solo puede definirse como arte de la persuasión si esta ocurre amparada en la verdad que se alcanza dialécticamente. Quien persuade con lo verosímil, es un manipulador, y solo un retórico en apariencia.

---

<sup>41</sup> Cf. apartados 1.3. y 2.2. del presente trabajo.



Sin embargo, de la propuesta de Colli (1977, p. 98) se rescata que con Platón nace la filosofía como una reacción a la crisis del siglo V a.C. Es cierto que los fines retóricos en Platón siguen siendo políticos, pero siempre orientados por una verdad universal e inmutable que se descubre mediante la dialéctica; la retórica platónica, a diferencia de la sofística, depende de la dialéctica y está subrogada a la Idea del Bien. Platón está imbuido tanto en la sofística como en los problemas de su tiempo y en sus influencias. Pero no es un continuador en sentido estricto, sino un superador del pensamiento de su época, que tambaleaba por la fractura de la tradición y la acogida que tuvo el relativismo sofista ante la crisis. La supervivencia de su propuesta se debe a la trascendencia con respecto a su propio tiempo. Hasta qué punto Platón desarrolló un sistema filosófico es difícil de determinar, pero en su obra ya se insinúa la idea de un complejo explicativo abarcador amparado en un saber objetivo, aunque inalcanzable, que solo puede ser perseguido y amado. Este es el piso de lo que hasta el día de hoy se conoce como filosofía.

### **3.3. Los hombres sagrados**

#### **3.3.1. *El nacimiento del alma***

En tiempos homéricos, el alma ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) parecía entenderse como soplo de vida, principio de movimiento que diferencia a los seres animados de los inanimados (Burnet, 1990: 28). Tras la muerte, el alma va al inframundo si se cumplen los ritos funerarios; de lo contrario, queda merodeando a las puertas de la mansión de Hades junto con otras almas, “sombras de los difuntos” (*Ilíada* XXIII.72). No es clara la diferencia entre lo que hay dentro o fuera del Hades, pero todo apunta a una estancia melancólica marcada por el olvido (*Odisea* X.490-495); las almas no recuerdan ni siquiera sus nombres, y solo mediante un ritual de sangre llegan a hablar (*Odisea* XI.150-155). Muestran una ignorancia del presente (*Odisea* XI.180-190) y solo pocas pueden vaticinar el futuro, como el espectro del adivino Tiresias (*Odisea* XI.100-140). El alma homérica no tiene relación alguna con los sentimientos ( $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ ) ni las percepciones ( $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$ ); es el soplo vital que, una vez expulsado del cuerpo, permanece en el Hades como un vestigio sin inteligencia (Burnet, 1990: 29-30).

A partir del siglo VI a.C., a causa de la crisis emergente y la paulatina prosperidad ateniense, empezaron a errar por tierras griegas extrañas figuras<sup>42</sup>, los “hombres sagrados”, que trajeron desde

---

<sup>42</sup> Cf. apartado 2.3. del presente trabajo.



Tracia y Asia Menor una nueva esperanza para quienes no habían alcanzado gloria alguna en la vida para ser recordados y la muerte tampoco les ofrecía sosiego (Hernández de la Fuente, 2020: 22-23, 30-31). El hombre sagrado (ἄνθρωπος θεῖος) se caracterizó por su papel mediador entre lo humano y lo divino. Mediante ritos chamánicos podía pasar al mundo de los muertos para obtener saberes profundos, los cuales divulgaba en poemas o enigmas (Hernández de la Fuente, 2020: 40-42). Así se introdujeron en los territorios griegos distintos cultos a los muertos y, en especial, un interés por el cuidado del alma y la vida eterna (Hernández de la Fuente, 2020: 55-56) ausente en la poesía homérica y en los rituales mortuorios arcaicos (Burnet, 1990: 31).

Uno de los cultos más célebres, en especial por su carácter fundacional, es el orfismo, cuya influencia en Grecia se registra desde el siglo VI a.C. (Burnet, 1990: 36). Sus preceptos y rituales conformaron una alternativa dentro de las mismas creencias religiosas griegas más que un grupo religioso diferenciado (Guthrie, 1970: 11). El orfismo fue la sistematización progresiva de enseñanzas dispersas atribuidas a Orfeo, figura de existencia dudosa (Guthrie, 1970: 4, 13). En la literatura, Orfeo es retratado como un poeta tracio con cualidades chamánicas (Martín, 2008: 76) que dejó enseñanzas esotéricas sobre la muerte y el alma (Eurípides, *Alceste* vv. 355, 965; Platón, *Crátilo* 402b, *Ion* 536b; Macías, 2008: 262-269).

Según Apolonio de Rodas (*Argonáuticas* I.495-510), Orfeo conocía el origen del cosmos y de los dioses. En *República* (364e-365a), Platón le reconoce la divulgación de ritos iniciáticos soteriológicos. También le atribuyeron capacidades mágicas (Martín, 2008: 75). Sin embargo, el episodio más importante en lo concerniente al alma es su descenso al Hades para rescatar a su esposa Eurídice<sup>43</sup>, de donde volvió al mundo de los mortales con un saber sobre el destino de las almas que usó para ayudar a la humanidad (Martín, 2008: 80). Las enseñanzas órficas preparaban a los iniciados para liberarse del riesgo de la reencarnación, pues el alma es un dios caído que está prisionero en el cuerpo y necesita ser purificada para no caer de nuevo en un cuerpo (Burnet, 1990: 34-36). El descenso y posterior ascensión, análogos a la muerte y resurrección, son el núcleo de los ritos iniciáticos. Ambos se replicaban de manera simbólica e incluso física como una preparación para la encrucijada en el más allá (Hernández de la Fuente, 2020: 37-38).

Junto con Orfeo y el orfismo, Pitágoras fue otro precedente paradigmático del ἄνθρωπος θεῖος (Hernández de la Fuente, 2020: 41). A tal punto sus enseñanzas fueron entremezcladas que es usual

---

<sup>43</sup> Cf. apartado 2.3. del presente trabajo.

encontrar el calificativo “órfico-pitagórico” para ese cuerpo de creencias referidas a la transmigración del alma, la inmortalidad y la salvación (Bernabé, 2019: 97).

Pitágoras fue visto por algunos como un mediador entre los hombres y los dioses con la misión de establecer una comunidad perfecta en la Tierra, a diferencia de Orfeo, cuya misión era la liberación absoluta de las almas de su castigo (Hernández de la Fuente, 2020: 15-16). Se formó en tierras lejanas —se dice que en Egipto, Caldea, Persia y Fenicia (Porfirio, *Vidas de Pitágoras* 6)— donde aprendió sobre la transmigración del alma y doctrinas ascético-mistéricas (Hernández de la Fuente, 2020: 37, 38, 55-56). Fueron sus discípulos los que escribieron sus enseñanzas, por lo que es difícil discriminar textos originales de falsificaciones posteriores, al igual que con el orfismo. Por lo tanto, cuando se menciona su nombre en realidad se hace referencia a un pensamiento común: el pitagorismo (Bernabé, 2019: 65).

A diferencia de la virtud homérica, Pitágoras recomendaba evitar los honores y hablar siempre con la verdad para mantener el alma libre de manchas (Porfirio, *Vidas de Pitágoras* 32; *Versos de oro* vv. 15-20). El fin de la purificación no es claro: algunos textos hablan de un retorno del alma a su naturaleza inmortal (Porfirio, *Vidas de Pitágoras* 19; *Versos de oro*, vv. 65-70); otros mencionan un eterno ciclo de reencarnaciones: la *metempsychosis* (Diógenes Laercio VIII.4; DK 14.8), y otros más ni siquiera se ocupan del destino del alma (Bernabé, 2019: 119). Esto dificulta reconstruir una psicología genuinamente pitagórica. Un punto común en la pluralidad del pitagorismo es que la purificación del alma permitía captar el principio último de la realidad. Para el iniciado, se iba haciendo visible la esencia verdadera de las cosas en la medida en que se iba purificando hasta alcanzar la sabiduría. Esa realidad trascendente se captaría con el entendimiento mediante el número, símbolo más perfecto que las palabras (Porfirio, *Vidas de Pitágoras* 46-48).

### **3.3.2. Las múltiples concepciones del alma**

Junto con la concepción órfico-pitagórica, en Jonia proliferaron distintas posturas al respecto de corte materialista, como la de Anaxímenes, quien propuso el alma como una parte del principio de movimiento universal —el aire— encerrada temporalmente en un cuerpo (DK 13 B 2). Pero terminando el siglo VI a.C. el orfismo y del pitagorismo habían revolucionado de tal manera la relación con lo divino que se convirtieron en un paso obligado, a favor o en contra de sus doctrinas (Burnet, 1990: 37).

Para Jenófanes, tanto el pitagorismo como la tradición ritual y homérica (DK 21 A 13, A 52, B 11) era una chocarrería (DK 21 B 7). Jenófanes consideraba que lo divino era incognoscible (DK 21 B 34). Por esto, cualquiera que afirmara algo sobre los dioses o el alma no podía ser tomado en serio. En consecuencia, propuso una teología negativa frente a la ausencia de certeza respecto al mundo y lo divino (Bernabé, 2019: 149-150; DK 21 A 12). En contra de la sabiduría por revelación misteriosa, Jenófanes promovió que cada uno se procurara su propio conocimiento (DK 21 B 18) a partir de sus experiencias (DK 21 A 33, B 36) y sus limitaciones (DK 21 B 14).

En cambio, Parménides rescató el valor de la revelación y el símbolo como fuentes de acceso a la verdad (Bernabé, 20019: 219). El viaje que relata en su poema se ha identificado como una narración de descenso (κατάβασις) o ascenso (ανάβασις) en busca de un conocimiento vedado a la mayoría de los mortales (Cordero, 2005: 40; Gómez-Lobo, 1984: 73-74). De ahí su uso del hexámetro, la forma poética por excelencia para transmitir palabras divinas (Bernabé, 2019: 220-221). Su poema trasluce referencias órfico-pitagóricas, en especial, el viaje iniciático<sup>44</sup> como traslado al límite entre este mundo y el de los muertos (Bernabé, 2019: 225). El protagonista del poema se dirige al palacio de las puertas de la Noche y el Día, tras las cuales lo aguarda una diosa benévola, guardiana de la verdad (DK 28 B 1.11, 20-25). A diferencia del escepticismo de Jenófanes, Parménides defiende que la verdad puede alcanzarse a partir de una razón divinamente inspirada (DK 28 B 7.5). Por eso el camino hacia la diosa exige el auxilio de potentes yeguas y guías celestiales (DK 28 B 1.1-5), y no se atraviesa por azar sino por impulso de la norma y la justicia (θέμις τε δίκη τε) (DK 28 B 1.27). Por lo tanto, es también un camino ético: solo puede alcanzarlo un alma justa que tenga el deseo (θυμός) de recorrerlo (DK 28 B 1.1).

Empédocles de Agrigento fue otro epígono de las doctrinas órficas y pitagóricas; algunos decían que había sido seguidor de Parménides (Diógenes Laercio, VIII.54-56). Se le atribuyen dos poemas que en algún momento llegaron a considerarse de naturaleza contradictoria (Cordero et al., 1985: 130), pero gracias a la adición del papiro de Estrasburgo fue posible relacionarlos: uno cosmológico, *Acerca de la naturaleza*, y otro ético-teológico, *Purificaciones* (Bernabé, 2019: 294). El gran proyecto de Empédocles era dar cuenta del mundo, lo divino y sus jerarquías, y de cómo ese conocimiento permite escapar de las miserias de esta vida (DK 31 B 132, 147). La felicidad se alcanza a través de la adquisición de la verdad (DK 31 B 131), pero acceder a ella es privilegio de

---

<sup>44</sup> Cf. apartado 2.3. del presente trabajo.

naturalezas aristocráticas (DK 31 B 4). El ἀνὴρ θεῖος debe comunicar a los menos aptos los conocimientos para salvarse. El instrumento para hacerlo es la poesía, símbolo que permite comunicar lo incomunicable (Bernabé, 2019: 300).

En su obra, Empédocles narra lo que ocurrirá con la llegada del Odio, uno de los principios de movimiento: aquellos que hayan cometido terribles crímenes serán castigados y luego deberán reencarnar de nuevo cuando regrese el Amor, el principio opuesto (Bernabé, 2019: 360-362; DK 31 B 139). Quienes sufren el castigo con el paso del imperio del Odio son δαίμονες, seres superiores que, por romper cierto decreto antiguo, son condenados a encarnar (DK 31 B 115). El δαίμων encarnado odia este mundo de ambigüedades y busca escapar (DK 31 B 122-123). Lo que llaman alma no es otra cosa que el δαίμων.

Empédocles se consideraba a sí mismo más cercano a los inmortales que a los hombres (DK 31 B 112). Al ofrecerse como un curandero del alma, afirmaba tener un conocimiento sobrehumano de purificación con el cuál puede salvar a los δαίμονες (DK 31 B 146) ayudándolos a ascender en la jerarquía de reencarnaciones hasta liberarse del cuerpo (Bernabé, 2019: 373).

Por otro lado, Heráclito despreciaba la reconocida erudición de Pitágoras (DK 22 B 40); a los que se pretendían sabios los calificó de artífices de mentiras (DK 22 B 28b). Heráclito negaba la intervención divina en el mundo (DK 22 B 30). Era de esperarse que toda la tradición piadosa le pareciera despreciable, incluso la teología negativa de Jenófanes (DK 22 B 40). Para Heráclito, el mundo siempre había existido y estaba ordenado por un principio eterno: el λόγος (DK 22 B 1, 30). El λόγος es la ensambladura (ἁρμονία) invisible que sostiene la realidad cambiante (DK 22 B 10) y por eso es lo más importante (DK 22 B 54). Pero no se conoce por la bondad de alguna divinidad, sino por un esfuerzo que implica buscar lo inesperado y lo profundo (DK 22 B 18).

El λόγος, si bien es principio invisible y eterno, pareciera que también es material. En ciertos testimonios, Heráclito lo identifica con el fuego (DK 22 A 8). Los materiales del mundo son fuego transformado (DK 22 B 31). Como principio de todo lo que existe, es también principio del alma. El alma despierta arde con el fuego del λόγος (DK 22 B 45), por lo que indagándose a sí misma (DK 22 B 101) puede captar el fuego del λόγος que rige el orden natural (DK 22 B 89) y las leyes humanas (DK 22 B 114). Con λόγος, Heráclito parecía abarcar cuatro aspectos: lógico (estructura del pensamiento), ontológico (sustrato estable de la realidad), gnoseológico (criterio de

conocimiento) y ético (principio de conducta) (Bernabé, 2019: 183)<sup>45</sup>. Solo es posible captar la verdad fundamental de las cosas y actuar justamente si se estructura el pensamiento según el *lóγος* (Casadesús, 2016: 3).

### 3.3.3. *El alma y lo divino*

Ya entrado el siglo V a.C., Sócrates introdujo una nueva concepción del alma, mucho más fina en comparación con la de sus antecesores y contemporáneos. Para Burnet (1990: 27, 39), Sócrates fue el “inventor” del alma porque promovió una verdadera preocupación intelectual por ella más allá de cualquier narración escatológica. Con esto, sentencia Burnet, tiene lugar el nacimiento de la filosofía.

Ahora bien, Pitágoras (Diógenes Laercio, I.11) y Heráclito (DK 22 B 35) ya habían usado el término “filósofo”. Pitágoras describía así a quien ama saberlo todo y se esfuerza por hacerse con todos los saberes. Heráclito lo usó peyorativamente para referirse a quien merodea entre saberes inútiles. El sabio —y Heráclito se contaría a sí mismo entre ellos— se distingue del filósofo porque ha alcanzado el único conocimiento importante y no se ocupa de lo irrelevante (Bernabé, 2019: 176).

Sócrates, por su parte, propone a la filosofía como una forma de vida cuyo objetivo es el cuidado del alma (*Apología* 30a). Tan extraña resultaba su labor en Atenas<sup>46</sup> que sus conciudadanos no sabían si era un sofista o un fisiólogo. De ahí que Sócrates necesitara distinguir bien su hacer durante su juicio (*Apología* 18a-e; 23d). No eran las cuestiones del cielo las que le interesan a Sócrates, tampoco la venta de saberes, sino vivir justamente (*Apología* 32d). Esto solo se lograría mediante el examen del qué es lo justo y lo bueno (*Critón* 48a-49d). No es posible actuar bien sin saber sobre el bien, y este saber no depende de la revelación de algún *ἄνθρωπος θεῖος*, sino de la investigación de los conceptos (*Apología* 30e-31b). Por eso Sócrates se encargó de cuestionar a sus conciudadanos sobre los asuntos fundamentales para vivir bien. Todos creían saber sobre lo bueno, lo justo, lo bello, hasta que con sus preguntas hacía aflorar su ignorancia (*Apología* 33c). El alma sería la conciencia racional, sede de lo justo y lo injusto (*Critón* 47a), y su purificación no tenía nada que ver con rituales ni revelaciones, sino con esa búsqueda de claridad (*Apología* 29b).

---

<sup>45</sup> Cf. apartado 1.2. del presente trabajo.

<sup>46</sup> Cf. apartado 2.3. del presente trabajo.

La defensa de Sócrates durante su juicio fue la defensa de un modo de vida: la filosofía como cuidado del alma (*Apología* 38e). No se había concebido nada parecido en ningún momento anterior. El aporte de Sócrates fue conciliar las posturas jónicas y las mistericas religiosas con la razón como eje central (Burnet, 1990: 46). A partir de esto, Platón continuaría con el proyecto complejizando sus aspectos metafísicos y escatológicos.

Según Porfirio (*Vida de Pitágoras* 53), se rumoraba que Platón había tomado las doctrinas principales del pitagorismo para presentarlas como propias. Pero no es fácil desestimar la doctrina de Sócrates como falsa (Burnet, 1990: 37). Aristófanes es la prueba de que Sócrates ya se había ocupado del alma de forma novedosa (*Nubes* vv. 230-240), por lo que no se trataría de una máscara platónica para presentar una propuesta órfico-pitagórica (Burnet, 1990: 49). Sin embargo, Burnet (1990: 47) señala que el interés propiamente socrático era el del cuidado del alma con miras al bien y la justicia de la ciudad. La escatología en *Apología* (40c-e) como testimonio del pensamiento socrático deja ver una doctrina incipiente y escéptica en ciertos puntos. No es sino hasta obras de madurez de Platón en las que se expone un trabajo metafísico más complejo. De aquí que pueda hablarse de una doctrina platónica del alma distinta de la socrática.

Al problema socrático de las limitaciones humanas Platón le agregó otro nivel. Solo quienes trasciendan las apariencias de la materia podrían acceder a lo esencial de la realidad (Casadesús, 2016: 4). Pero ese fundamento no es accesible por los sentidos, sino que llega a la razón como un recuerdo tras muchos esfuerzos (*Fedón* 74b-c). Por lo tanto, necesariamente tuvo que haber un momento en el que se entró contacto con ella. Y si no pudo haberse aprendido en vida, entonces sucedió durante la muerte. La realidad última de las cosas no se conoce, sino que se recuerda. A esto Platón lo llama “reminiscencia” (*Fedón* 75a-c; *Menón* 81a-c, 85e-86a). El alma habitaba las regiones celestiales junto con los dioses (*Fedro* 247a-c), y su caída debe a su incapacidad de sostener el vuelo; allí es cuando se produce el olvido (*Fedro* 248c-e; *República* X.621a). El alma padecerá la carne innumerables veces (*República* X.614e-615a) hasta que se purifique recordando su origen (*Fedro* 249a-c; *República* X.615b). De esto se desprende que el cuerpo es una prisión (*Fedón* 62b) o tumba del alma (*Crátilo* 400c).

El filósofo es aquel que ha logrado reconocer la tragedia del alma y por eso la muerte le parece lo más deseable. Platón presentó la filosofía también como un cuidado del alma, pero como preparación para la muerte; por medio de una progresión hacia la sabiduría más alta el alma puede retornar a su origen (*Fedón* 69b-c; *República* X 621c).

La progresión de la sabiduría tiene una clara figuración iniciática, en la cual hay un camino correcto (ὁρθός) a seguir (*Banquete* 209e). Los ritos iniciáticos y la disposición del iniciado (*Fedro* 250e) pueden elevar el alma a la contemplación de lo más puro (*Banquete* 211c). La cúspide del conocimiento, meta del filósofo, es la contemplación de la Idea de Bien, principio organizador de todo lo que existe (*Banquete* 212a; *República* V.475e-476d), ubicado en el reino de los dioses (*Fedro* 250b-c). Pero el alma no puede recuperar el pleno saber de todo (*Fedón* 99e) y tras la muerte apenas si vislumbra la Idea de nuevo antes de caer otra vez en un cuerpo (*Fedro* 248a-b). El destino humano es trágico por esto: el conocimiento es una imposibilidad y la vida entre los dioses una aspiración irrealizable.

La finalidad de la purificación del alma y el cuidado de sí no se limita a una ética política: es toda una configuración metafísica que determina la totalidad de la vida humana (Casadesús, 2016: 5-6). Es difícil afirmar que en Platón hay un sistema, pero sí ofrece un pensamiento global articulado alrededor del problema del alma y su tragedia. El filósofo es un nuevo intérprete de la realidad que parte de este principio. Desde el reconocimiento de la imposibilidad debe buscar la mejor manera de vivir, apoyado en esa verdad inalcanzable, pero presente y eterna. Por la misma razón, el filósofo se distancia de todos aquellos que se pretendían sabios, pero también se aleja de la aporía socrática al agregarle un piso metafísico adicional: la Idea. Por lo tanto, no es descabellado afirmar que el proyecto del alma, aunque iniciado por Sócrates, es principalmente platónico y excede el ámbito ético de las investigaciones socráticas. A pesar de lo dicho por Burnet, en el presente trabajo se defiende que con Platón nace la filosofía como una actividad que abarca toda la vida humana, y no solo una parte de ella, estructurado alrededor del alma y sus limitaciones. Esa fue la magnitud del proyecto platónico, ausente en todos sus antecesores.



### Conclusión

El nacimiento de la filosofía no dependió solo del asombro; tampoco fue el producto de un avance progresivo de la razón. Nada de esto explica con suficiencia su aparición. La filosofía surgió también de una pérdida del saber y de la identidad, de los valores y las virtudes. Fue a partir de las guerras, el fracaso de las instituciones y el contacto con otros pueblos que se gestó en Grecia una manera distinta de relacionarse con el mundo, con miras a la reforma política y espiritual de un pueblo desengañado. Además del asombro, la filosofía nació de la esperanza y del miedo.

La crisis del siglo V a.C. fue el catalizador de un cambio de paradigma. La filosofía no puede pensarse como el paso de un menor conocimiento a uno mayor, sino como un salto en reacción al colapso de un orden conocido. María Zambrano (2004: 38-39) define la crisis como un espacio de muerte, la pérdida de horizonte, la disolución de las certezas. Pero la muerte es también germen de vida (*Fedón* 71d-72a). La pérdida de la sabiduría se transformó en amor por la sabiduría perdida, por lo tanto, en anhelo y búsqueda. Su representante fue Platón. Antes de su aparición, en el momento más álgido de la crisis, Grecia se movía entre la soberbia de los hombres sagrados y el escepticismo de los sofistas. La aporía socrática rondaba las calles de Atenas como una anomalía. Platón supo aprovechar la multiplicidad de la fractura para enfrentar la crisis. Sin embargo, su propia propuesta quedó marcada por esa misma fractura bajo la forma de un distanciamiento del ser, es decir, como la pérdida de la experiencia de la verdad.

Tal distanciamiento permite establecer una diferencia entre el pensamiento presocrático y el platónico. De ahí que Heidegger (2013: 45-46) afirmara que Heráclito y Parménides no podían ser considerados filósofos. Por extensión, ninguno de los llamados presocráticos puede serlo, porque su sabiduría no apunta a la pérdida. Esto es exclusivo de Platón, de su respuesta a la crisis del siglo V a.C. A pesar de su esfuerzo por salvaguardar la justicia y la belleza bajo un principio objetivo, la cicatriz que dejó la crisis en el espíritu griego no permitió apartar el escepticismo. De ahí que la filosofía tenga una naturaleza ambivalente y se presente como una esperanza nostálgica de algo irrecuperable: la Idea, principio que mantiene en pie este mundo y que permanece inalcanzable en un espacio suprasensible, pero que se manifiesta intempestivamente en recuerdos y en sueños, en laberintos dialécticos, en imágenes míticas, en los movimientos de la naturaleza y del alma. Este es el sentido originario de la filosofía, concebida por Platón en la soledad de su escritura para aliviar el espíritu griego de sus heridas.



## Referencias

- Anónimo. (2020). Versos de oro. En D. Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras* (pp. 367-369). Girona: Atalanta.
- Apolonio de Rodas. (1996). *Argonáuticas*. Madrid: Gredos.
- Aristófanes. (1995). *Comedias I*. Madrid: Gredos.
- Aristófanes. (2007). *Comedias II*. Madrid: Gredos.
- Aristófanes. (2007). *Comedias III*. Madrid: Gredos.
- Arteta, A. (1984). Una aproximación textual al pensamiento de Eurípides. *Cuadernos de investigación filológica*, 10, 29-54.
- Bernabé, A. (2008). Viajes de Orfeo. En A. Bernabé y F. Casadesús (Coords.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro* (pp. 59-74). Madrid: Akal.
- Bernabé, A. (2019). *Fragmentos presocráticos*. Madrid: Abada.
- Bottici, C. (2008). *Mythos and Logos: A genealogical approach*. *Epoché*, 13(1), 1-24.
- Burgos, G. (2010). Las guerras médicas: un hito para la identidad de la Grecia clásica. *Tiempo y Espacio*, 25, 1-9.
- Burnet, J. (1990). Doctrina socrática del alma. En *Varia socrática*, (pp. 9-50). Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.
- Casadesús, F. (2016). The Transformation of the Initiation Language of Mystery religions into Philosophical Terminology. En M. J. Martín-Velasco y M. J. García Blanco (Eds.), *Greek Philosophy and Mystery Cults* (pp. 1-26). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Chantrain, P. (1999) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. París: Klincksieck.
- Chukwudike, N. (2017). The African Origins of Greek Philosophy: Ancient Egypt in Retrospect. *Phronimon*, 18, 167-180.
- Colli, G. (1977). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Cordero, N. (2005). *Siendo se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos.
- Cordero, N., Olivieri, F., La Croce, E. y Eggers Lan, C. (Eds.). (1985). *Los filósofos presocráticos II*. Madrid: Gredos.
- Córdova Molina, D. (2015). Repensar la igualdad democrática: isonomía, isegoría, isotimia. *Colección*, 20(25), 11-39.

- Cornford, F.M. (1952). *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought*. Londres: Cambridge University Press.
- De Jong, C. y van Ophuijsen, J. (2010). Greek philosophers on language. En E. Bakker (Ed.), *A companion to the ancient greek language* (pp. 485-498). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Diels, H. y Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin-Neukölln: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- Dodds, E. R. (1997). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Droz, G. (1993). *Los mitos platónicos*. Barcelona: Labor.
- Edmonds, R. (2013). *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V. (Eds.). (1981). *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Gredos.
- Esquilo. (2015). *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Eurípides. (1979). *Tragedias III*. Madrid: Gredos.
- Eurípides. (1985). *Tragedias I*. Madrid: Gredos.
- Eurípides. (1991). *Tragedias II*. Madrid: Gredos.
- Flórez, J. A. (2009). El lenguaje en el pensamiento griego. *Praxis filosófica*, (29), 41-60.
- Fowler, R. (2011). *Mythos and Logos*. *The Journal of Hellenic Studies*, 131, 45-66.
- Gadamer, H. G. (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- Galzacorta, I. (2011). El verbo 'ser' como herramienta de investigación filosófica: cópula, existencia e historia del ser. *Ontology studies*, (11), 281-295.
- García Morente, G. (1984). *Lecciones preliminares de filosofía*. Bogotá: Ediciones Nacionales.
- Gil, L. (1996). *Aristófanes*. Madrid: Gredos.
- Góez, G. (2019). *Lexis y praxis en el pensamiento griego*. [Documento inédito]. Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.
- Gómez-Lobo, A. (1984). El Proemio de Parménides y sus intérpretes alemanes. *Revista de Filosofía*, 23-24, 59-76.
- Griffith, M. (2001). Public and private in early Greek institutions of education. En Yun Lee Too (Ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity* (pp. 23-84). Leiden: Brill.
- Guthrie, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy. Volume I. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Guthrie, W. K. C. (1971). *A History of Greek Philosophy. Volume III. The sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2008). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2013). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder.
- Herda, A. (2019). Copy and paste? Miletos before and after the Persian Wars. En E. Capet, C. Dogniez, M. Gorea, R. Koch Piettre, F. Massa, RH. Rouillard-Bonraisin (Eds.), *Reconstruire les villes: modes, motifs et récits* (pp. 91-120). Turnhout: Brepols.
- Hernández de la Fuente, D. (2020). *Vidas de Pitágoras*. Girona: Atalanta.
- Heródoto. (1992). *Historia. Libro I. Clío*. Madrid: Gredos.
- Heródoto. (1992). *Historia. Libro II. Euterpe*. Madrid: Gredos.
- Heródoto. (1992). *Historia. Libro III. Talía*. Madrid: Gredos.
- Heródoto. (1992). *Historia. Libro IV. Melpómene*. Madrid: Gredos.
- Heródoto. (1992). *Historia. Libro VI. Erato*. Madrid: Gredos.
- Heródoto. (1992). *Historia. Libro VII. Polimnia*. Madrid: Gredos.
- Heródoto. (1992). *Historia. Libro VIII. Urania*. Madrid: Gredos.
- Hesíodo. (1978). *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Homero. (1996). *Ilíada*. Madrid: Gredos.
- Homero. (1996). *Odisea*. Madrid: Gredos.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Jámblico. (2020). Vidas de Pitágoras. En D. Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras* (pp. 249-355). Girona: Atalanta.
- James, G. (1954). *Stolen Legacy: The Egyptian Origins of Western Philosophy*. African American Images.
- Kahn, C. (2003). *The verb "be" in Ancient Greek*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kaufmann, W. (1978). *Tragedia y filosofía*. Barcelona: Seix Barral.
- Krüger, G. (2017). *Eros y mito en Platón*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- Lesky, A. (1989). *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos.

- Lianeri, A. (2007). The Persian Wars as the 'origin' of historiography. En E. Bridges, E. Hall y P. J. Rhodes (Eds.), *Cultural responses to the Persian Wars. Antiquity to the third millennium* (pp. 331-354). Norfolk: Oxford University Press.
- Lome, L. A. (2019). Martin Heidegger y el participio de todos los participios. *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas*, (17), 4-21.
- Macías, S. (2008). *Orfeo y el orfismo en Eurípides* [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.
- Marincola, J. (2007). The Persian Wars in Fourth-Century Oratory and Historiography. En E. Bridges, E. Hall y P. J. Rhodes (Eds.), *Cultural responses to the Persian Wars. Antiquity to the third millennium* (pp. 105-125). Norfolk: Oxford University Press.
- Marrou, H. I. (1964). *A history of education in Antiquity*. Nueva York: Mentor.
- Martín, R. (2008). Rasgos mágicos en el mito de Orfeo. En A. Bernabé y F. Casadesús (Eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro* (pp. 75-90). Madrid: Akal.
- Melero, A. (1996). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Montiglio, S. (2005). *Wandering in Ancient Greek Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Murray, G. (1944). Reactions to the Peloponnesian War in Greek thought and practice. *The Journal of Hellenistic Studies*, 64, 1-9.
- Nestlé, W. (1975). *Von Mythos zum Logos*. Stuttgart: Kröner.
- Nietzsche, F. (1972). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2004). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2013). Los filósofos preplatónicos. En D. Sánchez Meca (Ed.), *Obras completas. Volumen II. Escritos filológicos* (pp. 327-428). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2018). De Theognide Megarensi. En R. Cristi y O. Velásquez (Eds.), *Nietzsche y el aristocratismo de Teognis* (pp. 72-183). Santiago: Lom.
- Pelling, C. (2007). *De Malignitate Plutarchi: Plutarch, Herodotus, and the Persian Wars*. En E. Bridges, E. Hall y P. J. Rhodes (Eds.), *Cultural responses to the Persian Wars. Antiquity to the third millennium* (pp. 331-354). Norfolk: Oxford University Press.
- Píndaro. (1984). *Odas y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1985). *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1987). *Diálogos II*. Madrid: Gredos.

- Platón. (1988). *Diálogos III*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos IV*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos V*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos VI*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos VII*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1999). *Diálogos VIII*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1999). *Diálogos IX*. Madrid: Gredos.
- Porfirio. (2020). Vidas de Pitágoras. En D. Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras* (pp. 228-248). Girona: Atalanta.
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Barcelona: Herder.
- Reale, G. (2010). *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"*. Milán: Bompiani.
- Rhodes, P. J. (2007). The Impact of the Persian Wars on Classical Greece. En E. Bridges, E. Hall y P. J. Rhodes (Eds.), *Cultural responses to the Persian Wars. Antiquity to the third millennium* (pp. 31-44). Norfolk: Oxford University Press.
- Ronchi, R. (2005). *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*. Madrid: Akal.
- Rowe, C. (2007). Plato and the Persian Wars. En E. Bridges, E. Hall y P. J. Rhodes (Eds.), *Cultural responses to the Persian Wars. Antiquity to the third millennium* (pp. 85-104). Norfolk: Oxford University Press.
- Sánchez, L. (2012). La filosofía heraclíteica interpretada por Platón. *Ideas y Valores*, LXI(150), 229-244.
- Sexto Empírico. (2005). *Against the logicians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snell, B. (1953). *The discovery of the mind. The Greek origins of European thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sófocles. (1981). *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Teognis. (2012). En E. Suárez de la Torre (Trad.), *Elegíacos griegos* (pp. 94-159). Madrid: Gredos
- Tucídides. (1990). *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II*. Madrid: Gredos.
- Tucídides. (1992). *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros V-VI*. Madrid: Gredos.
- Vernant, J. (1973). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- Virgilio. (1990). *Bucólicas. Geórgicas. Apéndice virgiliano*. Madrid: Gredos.

Woodward, R. (2010). *Phoinikēia Grammata: An Alphabet for the Greek Language*. En Egbert Bakker (Ed.), *A companion to the ancient Greek language* (pp. 25-46). Oxford: Wiley-Blackwell.

Zambrano, M. (2004). *Persona y democracia*. Madrid: Siruela.