

El juramento de los dioses. Sobre el origen de la filosofía griega

Antonio González

El origen de la filosofía difícilmente puede presentarse como un simple "paso del mito al lógos". El mito, como relato, también tiene su lógos particular y característico. Lo decisivo no es, por tanto, la búsqueda de un presunto nacimiento del lógos. Lo decisivo es más bien la transformación del lógos presente en los mitos de la religión griega a un nuevo tipo de lógos. Esta transformación es un proceso lento y complejo, donde las formas específicas del lógos religioso van dando lugar a una nueva forma de lógos, que normalmente asociamos con la filosofía. Si tratamos de ver las cosas desde este punto de vista, las reflexiones de los pensadores llamados "presocráticos" cobran un nuevo sentido, precisamente porque sus pasajes "mitológicos" pueden ser entendidos como momentos constitutivos de su propio pensamiento, y no como simples rémoras de un modo antiguo de pensar. Y esto nos proporciona también nuevas luces sobre el origen de la filosofía.

1. El juramento y el agua originaria

Como es sabido, Aristóteles, en el primer libro de la *Metafísica*, hace un recorrido por el pensamiento de los primeros pensadores griegos, para presentarlos como una preparación de su propia filosofía. Aristóteles quiere "tomar en consideración a los que antes que nosotros se acercaron a investigar los entes y filosofaron acerca de la verdad"¹. Y, en ese contexto, Aristóteles nos presenta un texto sorprendente. Aristóteles se está refiriendo a las ideas de Tales sobre el agua como ἀρχή de todas las cosas. Esta ἀρχή sería el elemento (στοιχεῖον) del que están constituidas todos los entes, a partir del cual se generan y en el cual últimamente se descomponen². Como es sabido, nuestras informaciones sobre esta concepción de Tales dependen casi exclusivamente de Aristóteles, y no resulta claro cuáles fueron las ideas originales de Tales.

¹Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983b.

²Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983b.

En cualquier caso, Aristóteles observa que la idea del agua como (ἄρχή) puede ser mucho más antigua que Tales, pues ya fue formulada de modo semejante en las antiguas mitologías:

”Hay quienes piensan que aquellos muy antiguos que teologizaron por primera vez antes de la actual generación tuvieron una idea parecida sobre la φύσις. Pues hicieron de Océano y Tetis los padres de la generación, y del juramento de los dioses agua -llamada por los poetas mismos Estigia-, pues lo más antiguo es lo más estimado y lo más estimado es el juramento”³.

Aristóteles insinúa que las ideas de Tales, para quien la φύσις consistiría últimamente en agua, pueden derivar de las antiguas mitologías griegas. Lo sorprendente no está aquí. Lo sorprendente está en que Aristóteles nos recuerde que el juramento de los dioses fue considerado por los ”muy antiguos” poetas como agua. Aristóteles nos lo explica rápidamente: lo más antiguo (πρεσβύτατον) es lo más estimado, y lo más estimado es el juramento. Si lo más antiguo es el agua, el juramento es el agua. Pongamos de lado las dificultades lógicas de esta explicación aristotélica, y dejémonos sorprender por esta curiosa conexión entre el juramento, especialmente del juramento de los dioses, y las primeras explicaciones filosóficas de la φύσις como un brotar surgiendo de las aguas.

Es posible cuestionar hasta qué punto estas consideraciones pueden llamarse realmente ”filosóficas”, y si realmente se pueden distinguir del mito. Lo decisivo, sin embargo, no es si esta conexión es mitológica o no. Lo importante sería descubrir las estructuras mentales que ella esconde. Porque esas estructuras mentales pueden haber sido decisivas para la filosofía. Comencemos entonces preguntándonos qué es el juramento (ὄρκος). El término posiblemente designa originariamente aquello que encierra, constriñe u obliga, y está emparentado con ὄρκανη que significa el recinto, el encierro o la prisión. El juramento encierra y obliga. Ahora bien, ¿es el acto de jurar mismo el que obliga? ¿Se trata simplemente de que uno se obliga a sí mismo al jurar? La respuesta de aquellos poetas ”muy antiguos” sería claramente que no. Quien obliga y quien encierra no es el hecho de jurar, sino más bien aquél o aquello por lo que se jura. Así, por ejemplo, cuando uno jura por los dioses, éstos se convierten en los encargados de velar por que el juramento se cumpla. El dios por el que se jura será quien castigue al perjurio. Uno de los juramentos más famosos de Grecia, el juramento hipocrático, realizado por todos los médicos durante siglos, culmina en la siguiente sentencia:

³Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983b.

”Si permanezco fiel a este juramento, que me sean concedidas las ventajas de mi profesión y el ser honrado por los hombres. Si así no lo hiciere, que suceda todo lo contrario”⁴.

Originariamente, los dioses eran los encargados de premiar a quien cumpla sus juramentos y de castigar a quien los incumpla. Se trata de una estructura común a todo pensamiento religioso. Los dioses velan para que los justos sean premiados y los injustos castigados. En los juramentos se concreta esa estructura: los dioses premian a los que cumplen sus juramentos, y castigan a los perjuros. Desde este punto de vista, el juramento es una constrictión, una obligación. Pero quien nos obliga no es propiamente el juramento, sino aquello por lo que juramos. De ahí que en griego ὄρκος no signifique solamente ”juramento”, sino ”aquello por lo que se jura”. Hasta tal punto esto es así, que el término puede incluso llegar a designar una divinidad, Horkos, hijo de Eris, especializado precisamente en castigar a los mentirosos y a los perjuros. Si tomamos ὄρκος, no como el acto de jurar, sino como aquello por lo que se jura, el texto de Aristóteles se hace más claro. Los poetas antiguos habrían identificado el agua con aquello por lo que se jura. Y esto se debería a que el agua sería lo más antiguo y lo más estimado, coincidiendo así con Tales. El texto aristotélico, así traducido, afirmarí­a que los antiguos mitos

”hicieron de Océano y Tetis los padres de la generación, e hicieron del agua -llamada por los poetas mismos Estigia- aquello por lo que juran los dioses, pues lo más antiguo es lo más estimado y lo más estimado es aquello por lo que se jura”⁵.

De este modo, la traducción se hace más clara. Los dioses juran por el agua, la cual sería lo más antiguo y lo más estimado. Los mitos relataban la historia de Estigia (Στυγή), la hija de las divinidades marinas originarias, Océano y Tetis. Ella designa el principal río del mundo subterráneo, al que rodea siete veces. También da nombre a un río de la Arcadia. De todos los inmortales, Estigia fue la primera que se puso con sus hijos del lado de Zeus, para combatir a los Titanes. En recompensa por ello, los hijos de Estigia recibieron el privilegio de vivir siempre con Zeus, y ella misma fue convertida por Zeus en la divinidad por la que juran los inmortales⁶. El nombre de Estigia está conectado con el verbo στυγέω que significa ”odiar” o ”tener horror”. El agua de Estigia no se podía beber y destruía lo que se mojaba en ella⁷. Homero llama a Estigia

⁴J. M. Walker, 1999, p. 263. El texto posiblemente proviene IV a. C.

⁵Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983b.

⁶Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 361 y 383-401; Apolodoro, 1, 2.

⁷Cf. Pausanias 8, 18.

el "río terrible del juramento"⁸, pues los dioses mismos eran castigados si derramaban el agua de Estigia y apoyaban un perjurio⁹.

Obtenemos así una especie de continuidad en el mundo de los juramentos. Los mortales juran por los dioses, siendo uno de ellos, Horkos, el que especialmente se dedica a velar por el cumplimiento de los mismos. Y los inmortales juran por Estigia, asociada a Zeus, de quien pende el castigo de los dioses que perjuren. Estamos ante un amplio sistema de retribuciones, sustentado últimamente por un garante divino. Ahora bien, Aristóteles observa la conexión entre este garante divino y el primer elemento material del que hablan los primeros filósofos griegos. Según Aristóteles, Tales de Mileto habría dicho que el ἀρχή de todas las cosas es el agua¹⁰. Al hacerlo, estaría conectando con aquellos poetas antiguos que afirmaron que Océano y su consorte Tetis serían los "padres de la generación" (τῆς γενέσεως πατέρας). La "generación" (γένεσις) se refiere a todo lo que surge, a la φύσις en su conjunto. Ya Homero había hecho de Océano y Tetis los padres de todos los dioses¹¹. Cuando los primeros filósofos griegos convierten las ideas mitológicas sobre los orígenes en diversas explicaciones "físicas" del cosmos, acontece ciertamente un cambio radical. Los dioses antiguos quedan relegados a un lugar secundario. Aquello último por lo que se jura ya no es una diosa, asociada a Zeus y a los presuntos orígenes acuáticos de todos los dioses. Pero sigue habiendo algo sublime, a lo que se remite todo juramento. Como nos dice Aristóteles, esto más estimado que todo lo demás (τιμιώτατον) es el agua. Pues el agua es ahora el ἀρχή de todas las cosas.

2. La justicia de las retribuciones

Pero entonces no desaparece la estructura profunda que subyace a los juramentos. Si los presocráticos buscaron un último elemento a partir del cual explicar la φύσις, este último elemento asumió alguna de las características que habían pertenecido a los dioses. Los dioses eran, en el mundo antiguo, los encargados de garantizar una estructura básica de retribuciones. Es lo que hemos visto claramente en el caso de los juramentos. Pues bien, esta estructura básica de retribuciones no desaparece con la aparición de la filosofía. Más bien es este último elemento material el que aparece como garante de una estructura de retribuciones a la que todo está sometido. Recordemos las famosas sentencias de Anaximandro, transmitidas por Simplicio:

⁸Cf. Homero, *Ilíada*, 2, 755.

⁹Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 775-806.

¹⁰Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983b.

¹¹Cf. Platón, *Teeteto* 152e y *Cratilo*, 402b.

”Anaximandro, hijo de Praxiades, un milesio, habiendo sido sucesor y discípulo de Tales, dijo que la ἀρχή y el elemento (στοιχεῖον) de los entes es lo indeterminado (ἄπειρον), habiendo sido el primero en introducir este nombre de ἀρχή. Dice que ésta no es ni el agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino otra cierta φύσις ἄπειρον, de la que nacen los cielos todos y los mundos dentro de ellos. De ellos les viene la génesis a los entes y a ellos retornan al corromperse, según la necesidad (κατὰ τὸ χρεῶν). Pues ellos se dan recíprocamente justicia (δίκη) y retribución (τίσις) de la injusticia según el orden (τάξις) del tiempo, diciéndolo así en términos más bien poéticos”¹².

Comencemos con las últimas palabras que nos transmite Simplicio. Parece aventurada la interpretación de Werner Jaeger, para quien estaríamos ante una imagen personificada del tiempo como un juez que fija las penas¹³. Más bien habría que pensar que las retribuciones tienen lugar en el tiempo como el ámbito en el que, a la larga, se realiza inevitablemente la justicia. Es lo que Solón expresa en sus versos cuando habla de la ”justicia del tiempo” (δίκη Χρόνου)¹⁴, o cuando dice que ”con el tiempo a todas partes llega la retribución”¹⁵. La palabra empleada en este verso de Solón para expresar la ”retribución” (ἀποτεισομένη) contiene la misma raíz que la τίσις que nos aparece en el fragmento de Anaximandro. Sería erróneo querer ver en esta τίσις una simple ”estima”, tal como hace Heidegger¹⁶. Desde la más remota antigüedad, τίσις tiene el sentido de ”pago”, ”recompensa”, ”retribución” o ”venganza”¹⁷. Hay un orden de retribuciones que sucede con el tiempo: tarde o temprano cada uno recibe lo que merece. Pero esta retribución ya no depende de la voluntad de los dioses, como en Solón. En la frase de Anaximandro, las retribuciones suceden ”según la necesidad” (κατὰ τὸ χρεῶν). Se trata por tanto de procesos que tienen lugar en virtud del orden mismo del mundo, tal como ha surgido a partir de lo indeterminado (ἄπειρον), y que trascienden toda decisión voluntaria.

Los dioses, como vimos, eran desplazados de su función de garantizar la correspondencia entre las acciones y sus resultados. Sin los dioses, la idea de retribución necesita de un nuevo garante. Y ese garante queda situado en las estructuras básicas del cosmos. Por eso, la justicia y la injusticia de las

¹²Anaximandro, fr. 12, en Diels-Kranz, 12 A 9, vol. 1, 1996, p. 83.

¹³Cf. W. Jaeger, 1952, pp. 180-182.

¹⁴Solón, fr. 24, en West (1972).

¹⁵Solón, fr. 3, en West (1972).

¹⁶Cf. Heidegger, 1984, pp. 330-331.

¹⁷Cf. Homeo, *Iliada*, 22,19, etc.; *Odisea*, 1, 40; 2, 76; etc.

que nos habla la frase de Anaximandro no son virtudes morales, ni tampoco designan primariamente la actividad de los tribunales. La justicia es ahora una justicia cósmica. No se trata en este texto, como quiere Heidegger, de un juego de desvelaciones, de venida a la presencia o de ocultamiento. Ciertamente hay en Anaximandro un surgir a partir del ἄπειρον. Sin embargo, las retribuciones entre los elementos del universo tienen lugar una vez que éstos se han constituido. El texto de Anaximandro nos transmite la visión de un universo caracterizado por la regularidad y el orden (κόσμος). Y ese orden es el de las retribuciones que se dan recíprocamente entre sí los diversos elementos. Podemos pensar, por ejemplo, en la alternancia del día y de la noche, o de las estaciones del año. Cada uno de los opuestos, según el ritmo del tiempo, parece agraviar al contrario, para después recibir una retribución. La noche retribuye al día por su injusticia, y el día retribuye a la noche por su injusticia. La retirada de mar es recompensada por su subida según el orden de las mareas. El calor del verano derrota al frío del invierno, siendo vengado en la siguiente estación¹⁸.

Desde este punto de vista, resulta bastante claro que los que se dan justicia y retribución recíprocamente son los elementos opuestos del mundo que surgen a partir del ἄπειρον. Al menos, así es como interpreta Aristóteles a Anaximandro en la *Física*¹⁹. Aunque Aristóteles habla aquí del Uno (ἓν), en su exposición de Anaximandro se trata de un concepto equivalente al ἄπειρον. El Uno es lo indeterminado (ἄπειρον), y de él procede toda determinación y toda multiplicidad. El ἄπειρον precisamente por ser indeterminado, puede ser el origen de los opuestos entre los que reina un orden necesario de retribuciones. El razonamiento que está de fondo, según Aristóteles, es el siguiente: si el ἄπειρον fuera uno de los opuestos, inevitablemente se sobrepondría a su opuesto, y no habría propiamente oposición. El orden cósmico de las retribuciones quedaría anulado. De ahí que el ἄπειρον tenga que ser pensado necesariamente como algo distinto de todos los elementos que surgen de él²⁰. Solamente a partir de esta indeterminación originaria es posible el mundo ordenado, en el que hay unas estructuras fijas determinadas por las retribuciones entre los opuestos. Estas estructuras fijas son precisamente las que hacen posible el estudio racional de la naturaleza. Los cálculos astronómicos de Anaximandro y de todos los primeros pensadores griegos, cobran desde aquí su sentido.

La idea de un mundo ordenado abre la posibilidad de un estudio racional, incluso matemático, del mismo. Cuando Anaximandro calcula los equinoccios

¹⁸Cf. Kirk, 1987, pp. 177-183.

¹⁹Cf. Aristóteles, *Física*, I, 4, 187a.

²⁰Cf. Aristóteles, *Física*, III, 5, 204b.

y los solsticios, cuando experimenta con relojes y mapas, cuando reflexiona sobre el tamaño del Sol y de la Tierra, o cuando especula sobre los orígenes naturales del ser humano, está haciendo algo radicalmente distinto de lo que hicieron los antiguos poetas que cantaron los mitos. Y, sin embargo, estos sencillos textos de Tales y de Anaximandro nos muestran un punto sorprendente de continuidad. No se trata de una casualidad ni de una simple rémora de la tradición. La idea de las retribuciones es precisamente aquello que permite a los primeros pensadores jonios comenzar a pensar el mundo como un orden regular. En este mundo, sigue habiendo algo que garantiza la correspondencia entre las acciones y sus resultados, dando a todo su merecido. Si entendemos por "divino" aquello que últimamente sostiene la estructura de las retribuciones, podemos perfectamente decir con Anaximandro que el ἄπειρον tiene todas las características de la divinidad. El ἄπειρον no tiene principio, pues él mismo es el ἀρχή de todo, y lo gobierna todo. El ἄπειρον como origen de todo es inmortal y divino²¹. Los viejos dioses, en cambio, en el mejor de los casos pasan a ser considerados simplemente como derivados del primer principio, y subordinados a él²². Esto no es todo. Si los dioses están subordinados a principios superiores a ellos, esto significa también que pueden ser criticados. Es la crítica a la religión clásica de Grecia que comienza a hacerse explícita en autores como Jenófanes de Colofón o en el mismo Heráclito.

3. El fuego y el *lógos*

Desde este punto de vista, la filosofía de Heráclito, el oscuro, no resulta tan incomprensible. El ἄπειρον como origen de todas las oposiciones no tiene por qué ser algo completamente indeterminado. Pero la determinación no se tiene por qué buscar en un nuevo principio material, por más que éste sea algo bastante poco determinado, como el aire de Anaxímenes. Tal solución supondrían en realidad un paso atrás respecto a los logros de Anaximandro. Porque hay una determinación que se puede encontrar en un estudio más detenido ἄπειρον. El ἄπειρον, si es aquello que está en el origen de las oposiciones regulares entre los elementos del mundo, puede ser entendido, más que como un fondo indeterminado, como aquella medida que rige estas oposiciones. O digámoslo mejor así: cuando observamos que las oposiciones del mundo suceden de una manera regular, quiere decirse que todas ellas tienen una medida común. Y esto significa entonces que las cosas aparentemente opuestas no son tan opuestas, pues comparten una misma regularidad en

²¹Cf. Aristóteles, *Física*, III, 4, 203b.

²²Es la opinión de Agustín de Hipona sobre Anaxímenes, cf. *De civitate Dei*, VIII, 2.

los cambios. De ahí que ya no sea necesario retrotraer las oposiciones a un fondo indeterminado del que surgen, diferenciándose mutuamente. Basta con detectar, más allá de las aparentes oposiciones, aquella medida que las rige y que permanece presente siempre en todas ellas. Y esta medida no es otra cosa que el *λόγος*. Cuando se escucha al *lógos*, todas las cosas aparecen como una²³.

Cuando Heráclito habla del cosmos como algo que consiste en fuego, ya no se está refiriendo a un componente material al estilo del agua de Tales o del aire de Anaxímenes. El fuego más bien simboliza la medida con la que suceden los cambios en este mundo, pues en toda combustión hay una regularidad entre el material que se consume y el humo que se emite. En el fuego tiene una transformación de lo sólido en gaseoso, lo cual sería un ejemplo más de las contraposiciones regulares entre los opuestos. Pero lo importante no es tanto la oposición, como la regularidad que permenece en todo cambio. En todo el cosmos hay una secreta regularidad y armonía, como posiblemente ya habían advertido los pitagóricos. Esta regularidad no solamente concierne a las proporciones entre los elementos que integran el universo, sino también a los cambios. Y, si esto es así, no es necesario referir la totalidad de las cosas a algo anterior a las cosas mismas, sean los dioses, sea un elemento material primigenio, o sea simplemente lo indeterminado. Todas las cosas forman una unidad, y desde esa unidad misma se explica cada una de ellas²⁴. La verdadera explicación del cosmos está en el cosmos mismo, en su regularidad interna. Como dice Heráclito:

”Este cosmos, el mismo de todos, no lo hizo alguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se extiende según medida y se apaga según medida”²⁵.

Esa medida es un *lógos* común a todas las cosas, el cual sin embargo permanece oculto a la mayor parte de los hombres, que solamente atienden a los cambios que aparecen en el mundo²⁶. A la *φύσις*, nos dice Heráclito, le gusta ocultarse (*φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*). Si la *φύσις* designa el surgir de las cosas, hay en ese surgir algo que queda oculto. Y esto que queda oculto es la medida que rige todos los cambios, el *lógos* que permence oculto de los conflictos y las oposiciones de este mundo. No se trata de un dios distinto de este mundo, sino del *lógos* interno que lo rige²⁷. Sin embargo, ese *lógos*, en

²³Cf. Heráclito, fr. 50, en Diels-Kranz, 22 B 50, vol. 1, 1996, p. 161.

²⁴Cf. Heráclito, fr. 10, en Diels-Kranz, 22 B 10, vol. 1, 1996, pp. 152-153.

²⁵Heráclito, fr. 30, en Diels-Kranz, 22 B 30, vol. 1, 1996, pp. 157-158.

²⁶Cf. Heráclito, fr. 2, en Diels-Kranz, 22 B 2, vol. 1, 1996, p. 151.

²⁷Cf. Heráclito, fr. 41, cf. Diels-Kranz, 22 B 41, vol. 1, p. 160.

cuanto que gobierna todos los cambios, es lo verdaderamente divino. Es una divinidad que une en sí todos los opuestos: día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre²⁸. Esta divinidad no tiene mucho que ver con los dioses tradicionales, aunque en cierto modo se la puede identificar con Zeus, el padre de los dioses²⁹. Pero solamente en cierto modo. Los dioses de la antigua religión han sido referidos al *lógos* que rige el universo entero. Y esto incluye a Zeus mismo. La verdadera divinidad está en el *lógos*. Desde el punto de vista del *lógos*, la religión tradicional aparece como un conjunto de supersticiones, ignorantes de que las aparentes oposiciones a las que se rinde culto (el Hades y Dioniso, por ejemplo), son en realidad una unidad. Sin embargo, las tradiciones religiosas pueden desempeñar una cierta función positiva, en cuanto que ellas mantienen una unidad sin la cual los hombres vivirían aún más dispersos. Por eso se pueden tomar los cultos tradicionales como señales que nos pueden conducir hacia lo verdaderamente divino³⁰.

Estas críticas "ilustradas" no deben engañarnos nunca respecto a un punto. El esquema de las retribuciones no ha desaparecido. Ante todo, los procesos cósmicos pueden seguir siendo entendidos, como en Anaximandro, como expresión de una estructura básica de retribución. Así nos dice Heráclito, por ejemplo:

"El sol no sobrepasará sus medidas. Si lo hiciera, las Erinias, esbirros de la Justicia, lo descubrirían"³¹.

La Justicia es la diosa Δίκη, en la que se personifica la regularidad del universo. Y esta regularidad consiste en dar a cada quien su merecido. Esto lo deja claro la mención de las Erinias. Ellas son las diosas de la venganza y de la retribución, que buscaban a quien debían castigar sin descanso, y conducían al culpable a la desesperación por sus crímenes y a la locura. Las Erinias son esbirros de Justicia, pues la justicia consiste precisamente en garantizar el funcionamiento de las retribuciones. Si quien ha hecho el bien acepta con facilidad el reconocimiento, quien ha hecho el mal tiene que ser perseguido por las Erinias para que la lógica de las retribuciones funcione. Ciertamente, Heráclito puede pensar que *Díke* (la Justicia) y las Erinias no son más que representaciones mitológicas. Pero ellas le sirven para describir la estructura del cosmos. El sol sería perseguido por las Erinias si se saliera de sus límites, si por ejemplo calentara más de lo que le corresponde. De este modo, prevalece la Justicia, y el universo se sigue comportando de un modo regular.

²⁸Cf. Heráclito, fr. 67, en Diels-Kranz, 22 B 67, vol. 1, 1996, p. 165.

²⁹Cf. Heráclito, fr. 32, en Diels-Kranz, 22 B 32, vol. 1, 1996, p. 159.

³⁰Cf. Heráclito, fr. 15 y 93, en Diels-Kranz, 22 B 15 y 22 B 93, vol. 1, 1996, pp. 155-156 y 172.

³¹Cf. Heráclito, fr. 94, en Diels-Kranz, 22 B 94, vol. 1, 1996, p. 172.

De nuevo tenemos en Heráclito la conexión directa entre la estructura de las retribuciones y la idea de un universo regular, ordenado y medible.

Si bien la Justicia y las Erinias pueden ser imágenes míticas, de las cuales el mismo Heráclito puede prescindir, no sucede lo mismo con el esquema de las retribuciones. Este esquema no es una imagen literaria, utilizada para describir la regularidad del cosmos. Heráclito sigue pensando que en el universo funciona la lógica de las retribuciones, y que esta lógica afecta también a la vida humana. Las leyes humanas se nutren de la única ley del universo³². Es verdad que la vida humana parece estar sometida a un universo cruel, en el que la lucha de los opuestos se impone al ser humano con una inexorable necesidad. Desde el punto de vista del cambio universal, regido por el *lógos*, la única justicia es el conflicto entre los opuestos, y en este conflicto unos resultan favorecidos, mientras que otros solamente sufren la desgracia y la esclavitud³³. Pero no tiene sentido quejarse. Lo que los hombres llaman injusticia no es más que la verdadera justicia propia de la regularidad inflexible con la que tienen lugar los cambios en el universo³⁴. Sin embargo, esta regularidad no es una arbitrariedad, sino una verdadera justicia. El ser humano puede acomodarse a la justicia del cosmos en la medida en que se rige por lo común, es decir, por esa regularidad que gobierna el universo³⁵. Aunque sean pocos los que sigan este camino, el ser humano puede recibir una especial inmortalidad en el mismo. El alma humana posee la profundidad propia del *lógos*³⁶. Y esto tiene una grave consecuencia. Por una parte, los viejos dioses son ahora sustituidos por el *lógos*, de forma que ellos han venido a experimentar la muerte propia de los humanos. E, inversamente, el ser humano puede participar, por el uso del *lógos*, la inmortalidad propia de los dioses³⁷.

Es difícil precisar cómo se imaginó Heráclito esta inmortalidad. Ciertamente, la religión de los griegos preveía formas de supervivencia en el Hades, incluyendo la idea de un castigo en el Tártaro para los criminales y una existencia más gozosa para los merecedores de alcanzar las Islas de los Bienaventurados. El pitagorismo integró estas ideas con su doctrina de la transmigración de las almas. También Heráclito parece querer hacer suyas estas ideas populares³⁸. Para Heráclito, la inmortalidad posiblemente se refe-

³²Cf. Heráclito, fr. 114, en Diels-Kranz, 22 B 114, vol. 1, 1996, p. 176.

³³Cf. Heráclito, fr. 80 y 53, en Diels-Kranz, 22 B 80 y 22 B 53, vol. 1, 1996, pp. 169 y 162.

³⁴Cf. Heráclito, fr. 102, en Diels-Kranz, 22 B 102, vol. 1, 1996, p. 173.

³⁵Cf. Heráclito, fr. 2, en Diels-Kranz, 22 B 2, vol. 1, 1996, p. 151.

³⁶Cf. Heráclito, fr. 45, en Diels-Kranz, 22 B 45, vol. 1, 1996, p. 161.

³⁷Cf. Heráclito, fr. 62, en Diels-Kranz, 22 B 62, vol. 1, 1996, p. 164.

³⁸Cf. Heráclito, fr. 53 y 136, en Diels-Kranz, 22 B 53 y 22 B 136, vol. 1, 1996, pp. 53 y

riría al alma, pues pensaba el cadáver no es más que estiércol³⁹. El alma, en cambio, podría sobrevivir de algún modo a la muerte. Según Heráclito, "a los hombres que mueren les aguardan cosas que ni se imaginan"⁴⁰. Sin embargo, lo inesperado no puede ser pura arbitrariedad, sino que ha de obedecer, como el cosmos entero, a una cierta regularidad. Heráclito habla del *lógos* como un fuego que lo juzgará todo⁴¹. No se trata de proyectar sobre Heráclito la idea cristiana de un juicio final, como hicieron algunos autores antiguos. Sin embargo, es obvio que para Heráclito el esquema de retribuciones que rige el universo entero tiene que afectar también a las almas inmortales. Como el mismo Heráclito dice, "las mejores muertes reciben mejores suertes"⁴². Esta "suerte" no es otra cosa que la *μοῖρα*, entendida como el destino asignado a cada uno. En la perspectiva de Heráclito, "las almas de los que mueren en combate son más puras que las de los que mueren de enfermedades"⁴³. Sin embargo, la pureza del alma no solamente se refiere a los héroes militares, sino también a las almas sabias. Ellas están, según Heráclito, más secas, porque en el fondo están más cerca del fuego, que es el *lógos*⁴⁴. El destino de estas almas sería ascender hasta el fuego para convertirse en guardianes que vigilan sobre los vivos y los muertos⁴⁵.

Tal vez estas expresiones no significaban necesariamente una inmortalidad personal. Podía tratarse de una simple reunificación con el fuego que rige el universo entero. Sin embargo, lo que nos importa aquí es subrayar la presencia, en Heráclito, del esquema de las retribuciones, convertido ahora en la lógica (*λόγος*) que gobierna todas las cosas. Respecto al individuo, este esquema de las retribuciones tiene caracteres opresivos. Fijémonos que sucede, por ejemplo, con los esclavos y con los enfermos. La guerra, nos dice Heráclito, hace a unos esclavos y a otros libres⁴⁶. No tiene sentido quejarse si uno sufre la esclavitud. Lo que los seres humanos llaman injusticia, desde el punto de vista del *lógos* es justicia. El derrotado en combate, que sufre la esclavitud, experimenta lo que necesariamente tenía que sufrir. Eso mismo se puede decir del enfermo. Su enfermedad es señal de un alma más húmeda,

182.

³⁹Cf. Heráclito, fr. 96, en Diels-Kranz, 22 B 96, vol. 1, 1996, p. 172.

⁴⁰Heráclito, fr. 27, en Diels-Kranz, 22 B 27, vol. 1, 1996, p. 157.

⁴¹Cf. Heráclito, fr. 66, en Diels-Kranz, 22 B 66, vol. 1, 1996, p. 165.

⁴²Cf. Heráclito, fr. 25, en Diels-Kranz, 22 B 25, vol. 1, 1996, p. 156.

⁴³Heráclito, fr. 136, en Diels-Kranz, 22 B 136, vol. 1, 1996, p. 182. Según Kirk-Raven-Schofield, se trata de un fragmento auténtico.

⁴⁴Cf. Heráclito, fr. 118, en Diels-Kranz, 22 B 118, vol. 1, 1996, p. 177.

⁴⁵Cf. Heráclito, fr. 63, en Diels-Kranz, 22 B 63, vol. 1, 1996, p. 164. Posiblemente se trata del desarrollo de una idea que ya está en Hesíodo, cf. *Los trabajos y los días*, 121ss.

⁴⁶Cf. Heráclito, fr. 53, en Diels-Kranz, 22 B 53, vol. 1, 1996, p. 53.

y por tanto más cercana a la muerte⁴⁷. El que su suerte sea inferior a la de los héroes es la consecuencia merecida de su propia debilidad. Con esto se nos hace presente un aspecto esencial del esquema de las retribuciones. Este esquema no sólo nos dice que cada quien recibe su merecido. También nos indica que quien sufre determinada condición desgraciada, como la enfermedad o la esclavitud, no hace más que experimentar lo que se merece. Este "merecimiento" puede deberse a culpas individuales. También puede ser achacado a la propia debilidad en el combate o en la salud. O puede tratarse también de un merecimiento que simplemente responde a la lógica de oposiciones que gobierna el universo. En cualquier caso, cada uno merece lo que le corresponde. El universo es justo. La enfermedad y la esclavitud son justas, porque forman parte de un universo que se rige por la justicia. Todo queda legitimado desde el punto de vista del *lógos*⁴⁸.

4. Más allá de las retribuciones

Ante la lógica de las retribuciones cabe, sin embargo, la protesta. En cierto modo, la primera gran protesta filosófica en occidente es la de Parménides. Concretamente, se trata de una protesta *metafísica*. Pero, ante todo, se trata de una protesta. Las claves de la misma están en un texto normalmente desatendido, que es el Proemio del famoso Poema de Parménides. Normalmente, se ha considerado el texto como la expresión de una experiencia religiosa, o como una introducción literaria al núcleo sistemático de su pensamiento. Pero hay algo más, normalmente pasado por alto. En el Proemio, Parménides nos revela las intenciones de su propuesta filosófica. Y estas intenciones se dirigen directamente contra el esquema de las retribuciones. Parménides, imitando los versos homéricos, describe su camino hacia la revelación. Cuando Parménides llega a las puertas de la Noche y del Día, se encuentra que estas puertas están guardadas por la Justicia, a quien Parménides describe con las siguientes palabras: τῶν Δίκη πολυποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούσας⁴⁹. La diosa

⁴⁷Cf. Heráclito, fr. 36, en Diels-Kranz, 22 B 36, vol. 1, 1996, p. 159.

⁴⁸En el seminario sobre Heráclito que M. Heidegger y E. Fink sostuvieron durante el semestre de invierno de 1966-1967, Fink puso de manifiesto los paralelismos existentes en Heráclito entre las estructuras del universo y el comportamiento humano, cf. M. Heidegger, 1986, pp. 42-43; 47-48. Tanto Fink como Heidegger llegaron a entrever la importancia del esquema de las retribuciones en Heráclito, pero no continuaron esa línea de investigación, cf. Heidegger, 1986, pp. 57-57.

⁴⁹Cf. Parménides, fr. 1, en Diels-Kranz 28 B 1, vol. 1, 1996, p. 229. Diels-Kranz traducen "davon waltet Dike, die vielstrafende, die wechselnden Schlüssell". La edición de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá traduce: "de las cuales Dike, la de abundantes penas, guarda las llaves de usos alternos", cf. Eggers, 1978, p. 451.

Dike (Justicia) es descrita como πολύποινος, que se traduce a veces como "la de abundantes penas". Pero aquí el matiz originario queda oscurecido. No se trata simplemente de penas. Primariamente ποινή no es castigo, sino más el precio que el homicida tenía que pagar a los parientes de la víctima para cancelar su deuda. Con este sentido aparece repetidamente en la *Ilíada*⁵⁰. De ahí su significado de "satisfacción", "rescate", "recompensa", "multa", "compensación", "castigo", etc. que tiene en el griego clásico. Nos encontramos de nuevo con la idea de la retribución, hasta el punto que la ποινή fue personificada en las Πουναί, las diosas de la retribución y la venganza, muy cercanas a las Erinias o a las Furias latinas.

Pero Parménides nos ha dicho algo más en su frase. *Dike*, la Justicia, tiene las llaves de las puertas de la Noche y el Día, y estas llaves son descritas como ἀμοιβούς. Algunos traducen como "llaves de usos alternos". Pero no es éste tampoco el sentido usual de ἀμοιβή. Originariamente, la palabra se refiere a aquello que los dioses daban en respuesta a los sacrificios y ofrendas que se les hacen. Con este significado aparece la palabra ya en la *Odisea*⁵¹, y la encontramos también en Platón⁵². También puede significar la satisfacción que se da para paliar una injusticia cometida⁵³. En un sentido más amplio, la palabra se refiere a algo que es dado en cambio por otra cosa. Por eso puede tener un uso puramente secular, para referirse a los soldados que remplazan a otros⁵⁴. En general, puede tener el sentido de "recompensa", "compensación", o referirse también a un intercambio de dinero. Las llaves que tiene la Justicia en el Poema de Parménides no son llaves "de usos alternos" como si se tratara de algún invento técnico de la era moderna. Son ciertamente llaves que pueden girar en distintas direcciones, porque con ellas la Justicia retribuye no sólo castigando sino también premiando. La idea de una retribución proporcionada está claramente presente en la descripción que Parménides hace de la Justicia. Ella, *Dike*, la de las muchas retribuciones, tiene en sus manos las llaves de las recompensas, con las que abre las puertas del Día y de la Noche. Porque la Justicia no sólo rige las relaciones entre los humanos, o entre los humanos y los dioses. La Justicia como un sistema de retribuciones rige el universo entero.

Ahora bien, esto es justamente lo que Parménides quiere superar en su Poema. Las doncellas que acompañan a Parménides en su visión logran vencer a la Justicia de que les abra las puertas, girando alternativamente (ἀμοιβᾶδὸν) los postes de bronce. A través de la apertura pasan las docellas

⁵⁰Cf. Homero, *Ilíada*, 9, 633; 13, 659; 14, 483; 18, 498.

⁵¹Cf. Homero, *Odisea* 1, 328; 3, 58.

⁵²Cf. Platón, *Symposion* 202e.

⁵³Cf. Homero, *Odisea* 12, 382.

⁵⁴Cf. Homero, *Ilíada* 13, 793.

con el carro que conduce a Parménides. Ya están más allá de la Justicia, y por tanto más allá del sistema de las retribuciones en que ella consiste. Llegan a la presencia de una diosa, cuyo nombre no se menciona. En cualquier caso, ella es una diosa que está más allá de las retribuciones. El saludo de la diosa a Parménides lo dice claramente: "Oh joven, acompañado de inmortales aurigas, que llegas a nuestra morada con las yeguas que te transportan, salve. Pues no es mal hado (μοῖρα κακή) el que te impulsó a seguir este camino, que está fuera del camino de los hombres, sino la justicia (δίκη) y el derecho (θέμις)"⁵⁵. La Justicia, que Parménides ha dejado atrás, es designada por la diosa como aquello que ha conducido a Parménides hasta su presencia. Ciertamente, la Justicia ha sido una etapa en el camino, pero esta etapa es trascendida por la revelación de la diosa. Y lo que va a aparecer será un nuevo sentido de la justicia. Esa justicia ya no tiene que ver con el "mal hado" con el que Homero describía un destino fatal e inevitable⁵⁶. La revelación de la diosa va a introducir a Parménides en un ámbito donde el esquema de las retribuciones, entendido como una necesidad inflexible que gobierna el mundo, va a poder ser trascendido. La justicia ya no va a significar un sistema de retribuciones, garantizado últimamente por los dioses o por algún sustituto cósmico. En este sentido, lo que en el Poema aparece como la revelación de la diosa a Parménides va a ser una verdad definitiva, que le permitirá distanciarse de la tradición filosófica precedente y, sobre todo, liberarse del esquema opresivo de la ley cosmo-moral.

Parménides, en el cuerpo del Poema, comienza a formular sus principios filosóficos, que pueden resumirse en la célebre afirmación de que el ser es, y el no-ser no es⁵⁷. De este principio se derivan todas las tesis de Parménides. Si el no-ser no es, el cambio es imposible. En todo cambio, hay algo que es y que deja de ser, mientras que algo que no era llega a ser. Algo no era viejo, sino que era joven. Al cambiar, ya no es joven, sino que es viejo. Lo mismo sucede en el cambio local: lo que era (estaba) aquí, ya no está aquí, mientras que algo que no era (estaba) allí, ahora está allí. Todo cambio, toda transformación, es un paso del no-ser al ser y del ser al no-ser. Ahora bien, para Parménides esto es imposible. Si el no-ser no es, nada puede venir del no-ser. No hay cambio. Tampoco hay tiempo. Porque en el pasado algo era, mientras que en el futuro algo será. Pero tanto el "era" como el "será" incluyen el paso del no-ser al ser o del no-ser al ser. Y esto es imposible, porque solamente es el ser. Solamente hay ser. De modo que tampoco puede haber separaciones ni distinciones entre las cosas. Para distinguir una cosa de otra, tenemos que

⁵⁵ Cf. Parménides, fr. 1, en Diels-Kranz, 28 B 1, vol. 1, 1996, p. 230.

⁵⁶ Cf. Homero, *Odisea* 13, 602.

⁵⁷ Cf. Parménides, frs. 2 y 6, cf. Diels-Kranz 28 B 2 y 28 B 6, vol. 1, 1996, pp. 231 y 232.

decir que "esto no es aquello". Y entonces estamos atribuyendo no-ser a algo que es. Y esto es lógicamente imposible. Por lo tanto solamente hay ser. Es el Uno de Parménides: entero, continuo, eterno, sin divisiones, sin cambio. El Ser o Uno es igual a sí mismo en todas partes, pues de lo contrario no sería continuo, sino que en alguna parte sería algo que no es en otra. Y el no-ser no es. El Ser es perfecto, precisamente porque está libre de todo no-ser, es decir, de toda imperfección. La perfección de este Ser se la imagina Parménides como una esfera. Ahora bien, desde un punto de vista lógico, esta esfera no puede tener límites, como ya señaló Meliso, un discípulo de Parménides. Si el Uno tuviera límites espaciales, esto significaría que en algún lugar no es el ser, o es el no-ser⁵⁸.

Sin embargo, es posible que los límites de los que habla Parménides no sean precisamente límites espaciales. Parménides habla de los límites del Ser como unas cadenas con las que la Necesidad (Ἄναγκη) lo aprisiona⁵⁹. Más que unas cadenas espaciales, se trata ahora de unas cadenas lógicas. Son las cadenas que impiden que el ser deje de ser, o que el no-ser llegue a ser. Como en Heráclito, también en Parménides la Necesidad gobierna el universo. Ella es también pensada por Parménides como un Hado (Μοῖρα) inexorable que encadena al Ser⁶⁰. Sin embargo, este Hado ya no consiste en un esquema de retribuciones entre los diversos componentes del mundo. La lógica de los componentes opuestos retribuyéndose según una medida, que encontramos en Anaximandro o en Heráclito, desaparece en Parménides. Todo es ser, y ya no cabe retribución ninguna. Solamente en la dualidad o en la multiplicidad caben las retribuciones. En el Uno no hay retribución. El sentido de la Justicia ha cambiado. Ella ya no es un sistema proporcionado de retribuciones. La Justicia no es más que la lógica inflexible que impide que el no-ser sea, o que el ser no sea. En este sentido, ella equivale a la Necesidad o al Hado, y realiza su misma tarea: mantener bien atadas las cadenas del ser, impidiendo cualquier tipo de devenir. Como dice Parménides, "la fuerza de la convicción jamás permitirá que del no-ser salga algo distinto que esto mismo. Por eso la Justicia no afloja sus cadenas para permitir que nazca o que perezca, sino que las mantiene firmes. La decisión sobre esto se basa en lo siguiente: es o no es"⁶¹.

Parménides acepta que el universo está sometido a una ley lógica, necesaria e inflexible, pero ahora puede afirmar que esta ley no es la de las retribuciones. Ahora bien, el precio que ha pagado Parménides para reinterpretar la Justicia ha sido muy alto. Sus tesis chocan directamente con las

⁵⁸Cf. Meliso de Samos, fr. 2, en Diels-Kranz 30 B 2, vol. 1, 1996, p. 268.

⁵⁹Cf. Parménides, fr. 8, en Diels-Kranz 28 B 8, vol. 1, 1996, p. 237.

⁶⁰Cf. Parménides, fr. 8, en Diels-Kranz 28 B 8, vol. 1, 1996, p. 238.

⁶¹Cf. Parménides, fr. 8, en Diels-Kranz 28 B 8, vol. 1, 1996, p. 236.

apariencias. En el mundo sensible hay cambios y hay devenir. La filosofía posterior a Parménides tendrá que lidiar con estas dificultades. Por una parte, la fuerza de las cadenas lógicas que afirman con toda contundencia que el ser es y el no-ser no es. Por otra parte, la fuerza de las apariencias que muestran un mundo múltiple y en continuo devenir. Algunos filósofos, como Zenón, desarrollarán diferentes paradojas lógicas, como la famosa de Aquiles y la tortuga, para tratar de mostrar la falsedad del movimiento aparente que detectan nuestros sentidos. Otros autores tratarán de corregir algunos de los presupuestos de Parménides para salvar tanto la rigurosa lógica de sus afirmaciones sobre el ser con el hecho de que el mundo se nos muestra en continuo cambio. Una línea de solución, que comienza con Empédocles, se continúa con Anaxágoras, y culmina en el atomismo de Leucipo y Demócrito, desarrollará una respuesta original a los problemas planteados por Parménides. En ella se acepta la inexorable tesis parmenidea de que el ser es, y el no-ser no es. Pero se sostiene que esta afirmación se aplica a ciertos elementos básicos del universo. Ellos no cambian. Sin embargo, estos elementos son múltiples, y se combinan entre sí de diversos modos, dando lugar a un mundo plural, en el que cabe el cambio. El cambio no sería otra cosa que el resultado de distintas combinaciones de esos elementos básicos, como son los átomos, que se mantienen siempre iguales e inalterables.

Esta solución plantea sin embargo algunos problemas. No se puede decir que las dificultades introducidas por Parménides queden definitivamente resueltas. Pensemos por ejemplo en los átomos de Leucipo y Demócrito. Ellos realizan ciertamente las exigencias de Parménides. Ellos no son divisibles, son justamente "á-tomos", es decir, indivisibles. Si fueran divisibles significaría que habría en ellos diversas partes, y por tanto una parte de ellos no sería lo que otra parte es. Habría en ellos no-ser. Y esto es imposible. Hasta aquí se cumplen las exigencias parmenideas respecto al ser. Pero fijémonos en algo importante. Existe una pluralidad de átomos. Y esto significa que unos "no son" otros. Hay por tanto no-ser, justamente porque hay muchos átomos. ¿Significa esto que se han violado las reglas de Parménides, y se ha admitido que el no-ser es? La respuesta de los atomistas consiste en decirnos que ese no-ser que distingue a unos átomos de otros no es otra cosa que el vacío ($\kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$) que los separa. Sin embargo, esto no soluciona el problema. Porque entonces tenemos que el vacío es una especie extraña de no-ser: es un no-ser que existe, un no-ser que es. Cuando Aristóteles describe a los atomistas utiliza una sutil distinción entre la negación total del ser ($\sigma\upsilon\lambda\lambda\acute{\alpha}\nu$) y una negación más suave del ser ($\mu\eta\grave{\lambda}\acute{\alpha}\nu$). Del vacío no se diría que no es en sentido absoluto, sino solamente en un sentido relativo. Respecto al ser de los átomos, el vacío no es. Pero respecto al no-ser absoluto, el vacío existe; el

vacío es⁶². Y esto significa que "existe el no-ser" (ἔστι τὸ μὴ ὄν)⁶³. No se ha respetado la regla de Parménides, ni se ha explicado en qué sentido puede haber un no-ser que exista.

El otro problema se refiere, obviamente, a que la reintroducción de la multiplicidad puede significar fácilmente la reaparición de la lógica de las retribuciones. Esto parece que se puede afirmar claramente de Empédocles, quien sostuvo una doctrina de la permanente transmigración de las almas, acompañada de la idea de una liberación final reservada solamente para los más sabios, pero de ningún modo para los que practican la maldad⁶⁴. El universo, por su parte, aunque es descrito por Empédocles como algo compuesto últimamente de sus famosos cuatro elementos, aparece gobernado por fuerzas como el Odio que los disgrega y la Amistad que los une. Todo ello recuerda sin duda al pensamiento anterior a Parménides. Sin embargo, otros pensadores como Anaxágoras, Leucipo y Demócrito, van a ir definiendo una nueva situación. Por una parte, el cosmos aparece ante ellos como regido por unas leyes férreas que juntan y disgregan sus componentes básicos. Pero, por otra parte, estas leyes férreas, después de Parménides, ya no tienen que ser pensadas necesariamente como un sistema de retribuciones. Pueden ser unas leyes "físicas" que vinculan a los distintos elementos del universo entre sí, con independencia de cualquier intención moral. Y esto define entonces una nueva situación para el ser humano. El mundo humano, donde sí hay intenciones morales, se presenta como algo distinto del resto del universo. El ser humano tiene que orientarse en un mundo que no se rige precisamente por la Justicia. Es algo que ya se comienza anunciar en Anaxágoras y en los atomistas. Todos se dirigen a un ser humano que ya no encuentra en el universo el soporte metafísico para la Justicia que se quisiera ver realizada en el ámbito moral, social y político. De este modo se abre el camino que conduce a la sofística y a Sócrates.

5. Sobre el origen de la filosofía

Las consideraciones aristotélicas sobre el agua como aquello por lo que se jura nos han mostrado, en los albores mismos de la reflexión filosófica occidental, la existencia de una pista que, recorriéndola, nos ha ido mostrando la existencia de una relación no reflexionada entre las primeras preguntas

⁶²Cf. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 8, 325a, en Diels-Kranz, 67 A 7, vol. 2, 1996, pp. 72-73.

⁶³Cf. Aristóteles, *Física* I, 3, 187a.

⁶⁴Cf. Empédocles, frs. 145 y 146, en Diels-Kranz, 31 B 145 y 31 B 146, vol. 1, 1996, pp. 369-370.

”metafísicas” y la búsqueda de una fundamentación para la praxis humana. La idea de una correspondencia entre la acción humana y sus resultados, entendida en términos de retribución, está presente en los inicios del pensamiento filosófico, como un motor ligeramente escondido que conduce a los primeros pensadores de Grecia a preguntarse por un sustituto de los viejos dioses. El agua, como aquello por lo que juran los dioses, es el primero de estos sustitutos. Las aparentes preguntas puramente metafísicas o cosmológicas son, en sus mismos inicios, preguntas por la fundamentación de la praxis humana. Una fundamentación que enfrenta al ser humano con un esquema de retribuciones que genera, no sólo deseos de explicación, sino también protestas. La filosofía no nace como pura metafísica. La filosofía porta en sus mismos orígenes una pregunta por la justicia, por más que esa pregunta por la justicia tenga unas proporciones cósmicas.

Cuando el sofista Trasímaco sostiene en la *República* platónica que lo justo es aquello que determina el poderoso para su conveniencia⁶⁵, nos encontramos sin duda ante una vía nueva para entender la justicia. Ésta ya no consiste en un sistema religioso o metafísico de retribuciones, ni mucho menos en unas cadenas ontológicas que atenazan todos los entes. La definición de Trasímaco aparece en el diálogo platónico como alternativa a la concepción de la justicia de Simónides, un poeta del siglo VII a. C. Para Simónides, la justicia habría sido ”devolver (*ἀποδιδόναι*) a cada uno lo que se merece (*τὰ ὀφειλόμενα*)”⁶⁶, algo que claramente se inscribe en la concepción religiosa de la justicia como un sistema de retribuciones. Como hemos visto, este sistema de retribuciones requiere un garante divino. La concepción de Trasímaco, en cambio, reduce la justicia a una pura expresión de intereses humanos. Se trata de una nueva situación, genialmente definida por Protágoras: los dioses han desaparecido del horizonte y el ser humano se ha convertido en la medida de todas las cosas⁶⁷. La justicia ya no es un principio que rige todas las cosas, sino un producto humano, creado por los poderosos en su propio interés.

Ahora bien, si la justicia es solamente esto, ninguna Antígona podría apelar ya a las leyes no escritas que se han de obedecer por encima de las decisiones de los poderosos. Pero, ¿dónde encontrar estas leyes no escritas? ¿En las tradiciones religiosas conservadas por los viejos poetas? ¿En la metafísica de los primeros pensadores griegos? ¿En una nueva propuesta metafísica? Podría discutirse hasta qué punto la obra de Sócrates y, especialmente, de Platón y de Aristóteles, no significa una vuelta a las legitimaciones metafísicas de algún tipo de esquema de retribuciones. De hecho, las diatribas de

⁶⁵ Cf. Platón, *República*, 338c; cf. *Leyes*, 714.

⁶⁶ Platón, *República*, 331e.

⁶⁷ Cf. Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos*, IX, 51-52.

Nietzsche contra la historia de la filosofía podrían interpretarse de esta manera. En su historia, la filosofía no habría podido liberarse de la pretensión de encontrar una garantía metafísica a la exigencia humana de una justicia que dé a cada uno aquello que se merece. No es éste el lugar más apropiado para decidir tan graves cuestiones. Sin embargo, nuestro recorrido por los primeros pensadores griegos nos muestra que tal esquema de las retribuciones difícilmente puede pensarse como un invento socrático, como hubiera querido Nietzsche. El esquema de las retribuciones está hondamente arraigado en el pensamiento religioso de los griegos, y los primeros pasos de la filosofía lo conservan, lo transforman, y también lo combaten.

Si era injusto definir el surgimiento de la filosofía como un simple paso del mito al *lógos*, también parece inapropiado entender el origen de la filosofía como una simple superación del esquema de las retribuciones. Este esquema se mantiene en el discurso filosófico, aunque experimenta diversas críticas y nuevas formulaciones. Tal vez el surgimiento de la filosofía podría pensarse como el intento de encontrar la lógica misma que sostiene el esquema de las retribuciones, más allá de la voluntad caprichosa de los dioses, o también como el intento de mostrar la falsedad de tal esquema de retribuciones. En todos los casos, el conocimiento humano pretende trascender ahora las tradiciones recibidas de los antiguos poetas. Ciertamente hay entonces un paso desde el *lógos* propio de los relatos a un nuevo uso del *lógos*. Es un *lógos* que se entiende a sí mismo como capaz de fundamentar la praxis humana, ya sea mediante una nueva justificación del esquema de las retribuciones, ya sea como una alternativa al mismo. El *lógos* deja de ser la articulación interna de los antiguos relatos, para convertirse en el sostén mismo del esquema de las retribuciones, o para convertirse también en aquello que muestra críticamente la posibilidad de trascender dicho esquema.

La filosofía no es una inauguración del *lógos*, sino es un *lógos* que se descubre a sí mismo. Se descubre a sí mismo, en primer lugar, como la lógica interna del esquema de las retribuciones. Pero se descubre a sí mismo también como la lógica que hace imposible y falaz tal esquema. O, finalmente, se descubre a sí mismo como la pregunta solitaria por la justicia en un mundo en el que no la hay, porque ningún *lógos* rige metafísicamente su administración. Al hacer esto, la filosofía no abandona el relato, pero lo integra en su propio discurso, sometiéndolo a sus propias exigencias. Y, sin embargo, la filosofía no es superación. Para que hubiera tal superación, la filosofía tendría que mostrar que ella misma puede liberarse del esquema de las retribuciones. No es esto lo que sucede ni siquiera cuando se proclama la justicia como la conveniencia del más poderoso. Porque aún entonces es posible hacer una metafísica de la fuerza vital que legitima a los poderosos frente a los débiles, justificando de esta manera el poderío de unos y despreciando al mismo

tiempo el presunto resentimiento de los otros. Puede ser que el *lógos* humano no pueda tan fácilmente liberarse del esquema de las retribuciones porque tal esquema no es algo extrínseco a nuestra condición, sino una característica constitutiva de nuestra praxis.

Cabría entonces preguntarse si no hay todavía algunas cuestiones fundamentales que se pueden decidir en el ámbito de los relatos. Porque en los relatos, a diferencia de lo que sucede en la filosofía, el *lógos* humano no es la medida de todas las cosas. Si hay problemas ligados constitutivamente a la praxis humana, la liberación de los mismos no se puede llevar a cabo en los mismos términos en los que el problema se plantea; la liberación radical tiene que trascender esa medida. Si el esquema de las retribuciones pertenece intrínsecamente a nuestra praxis, el *lógos* que nos libere no puede ser nuestro propio *lógos*. Tiene que ser otro *Lógos* distinto. Tal vez no todos los relatos nos hablan de la lógica de las retribuciones y de los merecimientos. Tal vez haya algunos relatos que nos refieran una superación de esa lógica. Los viejos poetas no nos hablan solamente de merecimientos y retribuciones. También nos hablan del fin de las expiaciones, del fin de las reencarnaciones, o del fin mismo de los juramentos. Cuando un relato nos prohíbe jurar, dando por razón para tal prohibición que aquello por lo que se jura, o es lo más santo, o es la propia cabeza⁶⁸, algo nuevo ha acontecido. Los dioses antiguos no se han transformado en las aguas de un nuevo ἀρχή. Lo que se ha roto es la lógica en la que se integraban los dioses y las aguas. La comprensión de las condiciones de posibilidad de esta transformación no es religión ni es filosofía; es teología cristiana radical.

Bibliografía

1. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, edición bilingüe, 2 vols., Madrid, 1958.
2. Apolodoro, *The Library*, ed. bilingüe J. G. Frazer, 2 vols., Cambridge, MA, 1921.
3. Aristóteles:
 - a) *Metaphysica*, ed. del texto griego por W. Jaeger, Oxford, 1957.
 - b) *Física*, edición bilingüe de U. Schmidt Osmanzik, México, 2001.
 - c) *Aristotle on Coming-to-be and Passing-away*, ed. bilingüe de H. H. Joachim, Oxford, 1922.

⁶⁸Cf. Mat 5,34-36.

4. Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, 3 vols., Zürich, 1996, 1996 y 1998.
5. Diógenes Laercio, *Diogenes Laertii vitae philosophorum*, (ed. de H. S. Long), 2 vols., Oxford, 1964.
6. Eggers Lan, C. y Juliá, V. E., *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., Madrid, 1978, 1979, y 1980.
7. Heidegger, M.
 - a) *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1984.
 - b) *Seminare*, Frankfurt a. M., 1986.
8. Hesíodo, *Homeric Hymns and Homeric (Theogony, Works and Days)*, ed. bilingüe de H. G. Evelyn-White, Cambridge, MA, 1914.
9. Homero,
 - a) *The Iliad*, ed. bilingüe de A. T. Murray, 2 vols., Cambridge, MA, 1924.
 - b) *The Odyssey*, ed. bilingüe de A. T. Murray, 2 vols., Cambridge, MA, 1919.
10. Jaegger, *Paideia*, México, 1952.
11. Kirk, G.S., Raven, J.E., y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid, 1987.
12. Pausanias, *Description of Greece*, ed. bilingüe de W. H. S. Jones, D. Litt y H. A. Ormerod, 4 vols., Cambridge, MA, 1918.
13. Platón, *Werke*, ed. bilingüe de H. Hofmann, 8 vols. (9 tomos), Darmstadt, 1990.
14. Walker, J. M., *Historia de la Grecia antigua*, Madrid, 1999.
15. West, M. L. (ed.), *Iambi et Elegi Graeci*, Oxford, 1972.