



LA MORADA DEL ΛÓΓΟΣ HELÉNICO

Apreciaciones sobre la génesis y conformación del proyecto metafísico

The Abode of Hellenic λόγος
Appreciations on the Genesis and Conformation of the Metaphysical Project

ÁNGEL MARTÍNEZ ORTEGA
Universidad de Valladolid, España

KEY WORDS

λόγος
Relation
Theology
Genesis
Metaphysics
Poetry

ABSTRACT

The following essay has as its main objective the investigation on the genesis and conformation of the term «λόγος» at the beginning of the tradition of western metaphysics. The extention, evolution and variance of the use of the term in Greek literature and the thought in its origins show the connection and roots of the Greek metaphysical project with the Hellenic world view, the theogonic vision, and poetic thinking.

PALABRAS CLAVE

λόγος
Relación
Teología
Génesis
Metafísica
Poesía

RESUMEN

El siguiente ensayo tiene como objetivo principal la investigación sobre la génesis y conformación del término «λόγος» en el inicio de la tradición de la metafísica occidental. La amplitud, evolución y varianza del uso del término en la literatura y el pensamiento griego en sus orígenes, muestran la conexión y el enraizamiento del proyecto metafísico griego con la cosmovisión helénica, la visión teogónica y el pensar poético.

Recibido: 14/ 05/ 2021
Aceptado: 06/ 07/ 2021

1. La construcción de una morada para el λόγος¹

¿Qué es λόγος? Una consulta a cualquier índice analítico o diccionario filosófico nos muestra una poliédrica estampa de acepciones que dejan entrever el rico y profundo significado de este concepto en torno a sus usos y etimologías.² Pero sobre todo a una indiscutible referencia a una tradición plasmada temporal y geográficamente de la cual hereda cualquier sentido (gramatical y semántico) posterior. λόγος es, por lo pronto, una palabra que indisociablemente va acompañada de un gentilicio: el helénico. Y que, por lo tanto, en su apertura, nos emplaza antes que nada a una época, a una cultura y a una sociedad: la Hélade. Sin embargo, la referencia al origen desde una sincronía histórica jamás podría suplantar a un acto eminentemente diacrónico de fundamentación (si acaso podría, o mejor dicho debería, complementarlo).³ Pues se debe tener especial cautela ante el hecho de querer definir (reducir) este λόγος helénico a su conformación histórica (o por caso, filológica). Derrida lo describe de forma muy acertada:

El origen, coincidencia de la presencia y del acontecimiento inicial. Quizá me dejaría guiar ahora por la pregunta enunciada así: ¿podemos disociar el «acontecimiento inicial» de la presencia? ¿Podemos concebir un acontecimiento inicial sin presencia, un valor de primera vez que no pueda pensarse bajo la

forma o la categoría de presencia? ¿Sería esto lo imposible mismo?⁴

La ilusión trascendental de un pensamiento que afirma poder volver al origen, sin tener en cuenta «todo el cortejo de distinciones o de oposiciones que [...] ejerce y ordena [...] Insiste siempre en una crisis del origen».⁵ La única forma de acercarse al fundamento del origen sin caer en la *ignoratio elenchi* historiográfica es por tanto evitar la presunción del ἰστωρ, aquél que piensa que bajo el testimonio y peritaje de lo visto (en sus propios ojos o a través de los de otros) puede sacar a relucir la verdad objetiva del hecho del origen de la cuestión metafísica.

Ergo, y bajo la apostilla mencionada podemos decir que ¿Qué es λόγος? ≈ ¿Qué entendieron [los helenos] por λόγος? Debe pensarse en el origen de la cuestión metafísica bajo la emergencia del sentido que ya siempre estaba ante ella; de cómo el espíritu griego pudo poner ante sí comprensivamente lo que desde siempre constituía el fondo adquirido del sentido humano (el «milagro griego») es la emergencia de tal posibilidad de explicitación de algo en lo que vive todo humano, el sentido). Ese fondo adquirido es el λόγος, pero ¿Qué quiere significa exactamente eso?

Heráclito ya advertía que: «Malos testigos los ojos y los oídos para los hombres que tienen almas de bárbaros» [Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων].⁶

Y ello porque la búsqueda filosófica no simplemente condena el testimonio de la «vitalidad enraizada» sino que la explicita e integra en una mirada más comprensiva. La afección de las «almas de los bárbaros» a las que se refiere el *obscurus* no agota su referencia en la simple descalificación del no iniciado, sino que indica una labor en la que el alma debe ser capaz, no de ver nada nuevo, sino de captar «lo siempre visto» en una nueva esfera de inteligibilidad, escapando del «bárbaro lodazal» (βορβόρω

¹ Todos los textos y fragmentos en griego de los textos que se citarán en el artículo han sido consultados en la base *Perseus* [Tufts University, Middlesex Country, Massachusetts] (<http://www.perseus.tufts.edu>, consultada el día 28/11/2020).

² El *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora da buen ejemplo de la pluralidad semántica: palabra, expresión, pensamiento, concepto, discurso, habla, verbo, razón, inteligencia, ley, principio, norma, etc. [Mora, Ferrater, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 2012, t. III].

³ «'Comienzo' no significa sólo aquí comienzo temporal, sino también ἀρχή, origen o fuente espiritual, al cual en todo grado de desarrollo hay que volver para hallar una orientación» [Jaeger, Werner, *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*, Leipzig/Berlín, 1933 [*Paideia: los ideales de la cultura griega*, 1ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1957 (un vol.) (2ª ed., 1962, 21ª reimp., 2010), pp. 4 y 5].

⁴ Derrida, Jacques.: *Marges de la philosophie*, París, 1972 [*Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 2ª ed., 1994, p. 331].

⁵ Ídem.

⁶ Fragmento 22 B 107 [Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 7ª ed. por W. Kranz, Berlín, 1954; en adelante DK y el número de fragmento].

βαρβαρικῶ) del que nos habla un Platón por boca de Sócrates.⁷

Una cuestión, en definitiva, que se convertirá en queja común del quehacer filosófico, el cual se niega a ser «inspeccionado» en su fundamentación más allá de lo que filosóficamente le es pertinente por saberes cuya misma posibilidad ha instituido. Y ello no por una clase de prejuiciosa endogamia o altivez disciplinaria sino porque, como veremos, constituye su propio presupuesto, *i. e.*, su fundamento reside en *su propia verdad*. Y la barbarie de la cual hablan Heráclito o Platón no puede quedar agotada en la referencia a un temperamento civilizatorio, sino que acusa a todos aquellos que instalados en el abajamiento o bien de lo heredado o de la simple e ingenua captación sensible; «balbucean» porque «no saben decir»: se refugian en una palabra (dicha/escrita) que no puede cumplir en sus aspiraciones la plenitud de un λόγος desvelado al espíritu humano.

Evidentemente la cuestión metafísica inaugurará una nueva clase de actitud (la propiamente filosófica) hacia ese «mundo circundante». Pero lo importante ahora es esclarecer cómo ese mundo es la condición de posibilidad de la aparición de distintas modulaciones espirituales que se concretan en «formas culturales sistémicamente cerradas», entre las cuales se encuentra la filosofía. Esta «naturaleza», «mundo circundante», «representación del mundo» moduladora es el λόγος, el cual ya se nos aparece esclarecido en un sentido íntimo y profundo, adquiriendo la forma de un concepto que junto con el de substancia será, como bien indica Platzek⁸, el más importante en la historia del discursar filosófico.

1.1 El concepto de relación.

Bien es cierto que esta aclaración nominal del término a su pariente en el román-paladín puede resultar igual de confusa en el ámbito de lo que su significación puede aportar al presente esclarecimiento. Así que sin permitirnos caer en

⁷ Platón: *República*, Madrid: Gredos, 2003, 533 d.

⁸ Platzek, Erardo-Wolfram, *La evolución de la lógica griega en el aspecto esencial de la analogía (desde la época de los Presocráticos hasta Aristóteles)*, Barcelona, CSIC: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1954, p. 8.

una remisión terminológica *ad infinitum* debemos preguntar ¿Cuál es la pretensión o el carácter definitorio que se quiere explicitar en este λόγος al denominarlo *relatio*? Por lo pronto y de manera intencionadamente ingenua podemos decir que lo que pretendemos caracterizar es un «modo de ser», o para decirlo (de momento) sin mayores compromisos ontológicos, de un «comportamiento» (un *habitus*) de las cosas que éstas tienen entre sí. Aristóteles resulta muy clarificador al respecto cuando refiere a una de sus categorías como es la de πρὸς τι la cual se suele traducir, precisamente, como relación o relativo:

Se llaman relativas [respecto a algo] aquellas cosas de las que se dice que lo que son, lo son respecto de otras cosas, o respecto a otra cosa de cualquier otra manera [Πρὸς τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἄπερ ἐστὶν ἐτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον, ὅϊον τὸ μείζον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶν ἐτέρου λέγεται· τινὸς γὰρ λέγεται μείζον·].⁹

Es decir, que «la cosa» queda definida en su «ser-esa-cosa» por una referencia, un hábito de afinidad o vecindad con otra cosa.

Ahora bien, esta aclaración es confusa e incluso algo ambigua. En primer lugar, porque en el ámbito enunciativo define en su acepción esencial al λόγος como relación. Y esto supone aceptar una determinada tesis, concretamente: la que asume que el multifacético significado de esta palabra en la lengua griega no restringe su atmósfera de acepciones a términos como «enunciado», «palabra», «voz», «proposición», «razón» o «definición» sino que hay toda otra familia conceptual, la de términos como «relación», «composición» o «encuentro», que expresa correctamente su significación raíz/originaria. Una significación que mantendrá

⁹ Aristóteles, *Categorías*, Madrid, Gredos, 2014, 6 a 36-38. J. L. Ackrill cae en un peligroso (a nuestro criterio) círculo vicioso o tautológico al querer definir la categoría de lo relativo como lo que está en relación al decir: «We call *relatives* all such things as are said to be just what they are, *of or than* other things, or in some other way *in relation to* (sic) something else» [Ackrill, John. Lloyd, *Aristotle Categories and De interpretatione*, Oxford: OUP, 1963 (reimp. 2002), p. 17]. Desliz que en ningún caso se le puede reprochar a Aristóteles. Igualmente, en el ámbito hispánico la traducción de Luis M. Valdés Villanueva (Madrid: Tecnos, 2012, p. 138).

su dimensión de sentido al presentarse como la condición de posibilidad del desarrollo hacia un nuevo significado «lógico» del *λόγος* en el siglo V a. C. con el advenimiento del pensamiento filosófico y de la técnica retórica. Esta tesis merece una argumentación detallada.

2. El σοφίζονται teológico y el «decir» del poeta

¿Por qué el *λόγος* termina configurándose (o se articula ya en su misma configuración como hemos visto) en «doctrina del pensar», del pensar cosas que *sean verdad*? ¿Y por qué tal doctrina del pensar queda totalmente determinada por la enunciación y el habla? Reiteramos estas preguntas, ante todo, para llamar la atención sobre lo que en principio podría verse únicamente como parte de un cuestionamiento, radical sí, pero idiosincráticamente «heideggeriano». No creemos que así sea. Muestra más bien la necesidad de acceder de una forma radical a los propios presupuestos y conformaciones del pensamiento griego en el advenimiento de la disciplina filosófica:

¿La cuestión de la filosofía griega no puede acaso resumirse como una búsqueda de las condiciones de posibilidad de la verdad en el *logos* y en el pensamiento? ¿Qué es el *logos*? ¿Qué es el pensamiento? ¿En qué sentido el *logos* y el pensamiento pueden, en algunas ocasiones, ser asociados e incluso identificados en un decir o asir de la verdad?¹⁰

Estas palabras son escritas por la pluma de Michel Fattal, filósofo francés, que en el ámbito de la investigación contemporánea del *λόγος* griego ha realizado aportaciones muy rigurosas. La contestación a estos interrogantes entrará ineluctablemente en el campo de las investigaciones filosóficas, pero su asunción y explicitación muestra un avance real a la hora de

¹⁰ «La quête de la philosophie grecque ne peut-elle se résumer en une recherche des conditions de possibilité de la vérité dans le *logos* et dans le pensé? Qu'est-ce que le *logos*? Qu'est-ce que la pensée? En quels sens *logos* et pensée peuvent-ils s'associer jusqu'à s'identifier parfois dans un dire ou une saisie de la vérité?» [Fattal, Michel, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, París: L'Harmattan, 2001, p. 15; la traducción es mía].

acceder a la raíz de la problemática de la génesis de la metafísica occidental.

*Ninguna cosa sea donde falta la palabra.*¹¹ Pero ¿Qué palabra? ¿Quizá acaso «la Palabra»? De Heráclito y su necesidad de seguir lo ξυνῶν, lo común al *λόγος*¹² hasta el evangelio de san Juan y su «en el principio existía la Palabra» (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος).¹³ Pero esto en el fondo es demasiado hiperbólico. Es ya muy filosófico (o teológico): aquí el *λόγος* o bien parece (en principio) que se haya hipostasiado o que directamente «se haya hecho carne». Lo que se quiere buscar es un momento más fundamental en el que precisamente, para el griego, *ninguna cosa sea donde falta el λόγος*. A primera vista luce como un imperativo, una especie de mandato divino, un *fiat*. Y para el griego es *mutatis mutandis* precisamente eso: solamente el *λόγος* concede a las cosas del mundo ser esas cosas. Al mundo, el ser un mundo (κόσμος).

Sólo ahora podemos corregir nuestro pensamiento. Porque la morada del griego no es *del λόγος*. La morada es el *λόγος*. Sólo a través de esta constatación podemos entender que él sea el «padre de la filosofía». Porque lo ξυνός, lo común, lo «basamental» a un edificio del cosmos es a su vez lo κοινός: lo que permite a todas las cosas «estar así» formando un mundo.¹⁴ Lo *xunós* es un *sino*, porque arrastra con su fuerza hacia una determinada conformación en la que ya todo «se sabe», la fuerza de un mundo que nos exhorta a nosotros.

¿Qué mejor manera de legitimar esta visión que verificarla en los testimonios de los dos grandes centinelas cuyas obras nos ofrecen una panorámica esencial acerca de esta morada del espíritu griego? Pero al acudir a Homero, en primer lugar, nos encontramos con que la palabra *λόγος* en la Ἰλιάς (*Ilíada*) y en la Ὀδύσσεια (*Odisea*) sólo aparece... ¡dos veces!¹⁵

¹¹ Tomo la traducción española del poema de Zimmermann en su trad. de la obra de Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959 [en la *Gesamtausgabe*, I *Abteilung*, vol. 12 (*De camino al habla*, 1ª ed., Barcelona: Serbal, 1987 (2ª ed., 1990)].

¹² Fragmento DK 22 B 2.

¹³ Joh., 1:1.

¹⁴ No es casual, lo ξυνός es la forma jónica que tiene de llamar a lo κοινός alguien como, por ejemplo, Heráclito.

¹⁵ En Homero: *Ilíada*, Madrid, Gredos, 2015 Canto XV, 390: «Patroclo todo el tiempo que los aqueos y los troyanos

Esto supone que, en una relación de diez mil palabras, Homero sólo utiliza el 0,10 de las veces el nombre/sustantivo λόγος. Si avanzamos en una sucesión de autores lo que nos encontramos es que ese *ratio* aumenta a 3,09 en Hesíodo, a 24,06 en Heródoto, a 28,92 en Esquilo y a 45,79 en Isócrates.¹⁶ Y en todos ellos ya significa algo así como «discurso», «sibilinas y seductoras palabras», *i. e.*, el discurso que expresa no sólo una apariencia estética admirable en el ámbito retórico, sino una fuerza seductora que reside en su propia coherencia interna (incluso en la falsedad de su propio contenido). Conclusión: algo ha fallado porque esta expresión y su significado no parece guardar relación alguna con una palabra que acabamos de presentar como una suerte de «basamento del cosmos» para el griego. Más nos acercaría al uso «proposicional» que la da, como hemos visto, Aristóteles en un contexto en el que la «cuestión metafísica» ya ha sido planteada y abierta para su tratamiento. Pero queríamos ir hacia el sentido contrario, a su aparecer en esta morada que, decíamos, era el λόγος.

¿Qué ha pasado? Que parece que hemos llegado demasiado tarde (*sobre el profundo fondo así descansa*). Intentábamos asistir a un tipo de presencia en la que «se dijese el λόγος» como la morada «natural» que es para el griego. Pero nos encontramos que, cuando se dice/escrbe ya es significando la palabra, el discurso íntegro frente a lo que ese mismo discurso o palabra dice: frente a un mundo. E incluso algo más: parece que al acudir a Homero, según las investigaciones filológico-filosóficas, lo que asistimos es a un «parto», a una palabra en un aparente estado de uso temprano, nuevo y algo extraño.¹⁷ Es decir, que junto con la aparición de la *Ilíada* y la *Odisea*, aparece un nuevo término, λόγος, como palabra y discurso autónomo que se enfrenta (que exhorta él también y no sólo se ve

exhortado) al mundo. *i. e.* como síntoma de algo así como un proceder «filosófico». De ello no debemos concluir nada excéntrico, como por ejemplo el que Homero pueda haber sido una suerte de proto-filósofo *sui generis*. Pero tampoco debemos olvidar, como bien nos recuerda la célebre helenista Jacqueline de Romilly el por qué

los héroes de Homero se han convertido en los compañeros de siempre, primero en Grecia, luego en Roma y después en todos los países europeos. Son, desde todo punto de vista, humanos; e inaguran, desde el siglo VIII a. C., el deseo de llegar hasta los hombres intentando comprenderlos y haciéndose comprender por ellos. Gracias a este rasgo, *Ilíada* conlleva toda la esencia del «milagro griego».¹⁸

Y otro tanto, y mucho más, podría decirse de la *Odisea* sin que por ello sea necesario, como sugería jocosamente Umberto Eco, el que fuera necesario abordar disciplinariamente una «Historia de la Filosofía pre-Presocrática» que sólo sería posible y coherente en un *departamento de bizantinismo* de la Facultad de Trivialidad Comparada.¹⁹

Pero si pueden avistarse otras cosas. Como que en la mítica inauguración de la escritura griega se inaugure (o se presienta su reciente inauguración) también, tímidamente, el término tras el que andábamos. Y tampoco puede obviarse que hay un trasfondo en la evolución del uso, como se ve cada vez más y más común, de ese vocablo en las obras de los sabios en el transcurrir del tiempo hasta que en el siglo V a. C. es una palabra (1) muy cotidiana para el griego y (2) especialmente interesante (por decirlo de alguna manera) para el sabio o el que se siente amigo de la sabiduría. Un mundo. Un mundo que se escribe. Un mundo que se escribe y al escribirse se le dice con un λόγος. Y a la «extrañeza» de cómo es que encaja (si es que lo hace) la palabra/escritura al mundo surge ya la problemática metafísica. Pero nosotros habíamos concluido que el mundo es λόγος (α= morada y

lucharon por el muro fuera del recinto de las veloces naves estuvo sentado en la tienda del cortés Eurípilo y lo distraía con la charla (ἔτερπε λόγους)...» y en la *Od.*, canto I, 56: «Ella es quien allí le retiene penando y lloroso y lo adula sin fin con palabras sutiles de halago (μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισιν θέλγει), para que olvide a su Ítaca».

¹⁶ Estos datos los extraigo de Hoffman, David, «Logos as composition», *Rethoric Society Quarterly* vol. 33, nº 3, p. 30.

¹⁷ Hoffman, David, «Logos as composition», *op. cit.*, p. 30.

¹⁸ De Romilly, Jacqueline: *Pourquoi la Grèce?*, París: Editions de Fallois, 1992 [*¿Por qué Grecia*, Madrid: Debate, 1997, p. 58].

¹⁹ Eco, Umberto, *Il secondo diario minimo*, Milán: Editoriale Fabbri-Bompiani, 1992 [*Segundo diario mínimo*, Barcelona: Penguin Random House, 2016, p. 300].

basamento del κόσμος), y ahora parece que el quehacer metafísico es justamente un λόγος (β= un sustantivo que empieza a utilizarse tímidamente en la *Ilíada* y que designa «discurso») que dice el mundo. Caminar a la significación originaria sería entonces que fuéramos capaces de conectar esa (β) con (α). De concluir que el «decir/escribir cosas bien dichas» sobre el mundo y sus cosas es decir las de acuerdo con cómo ese mundo ya estaba configurado mucho antes de que nos planteáramos decir o escribir nada sobre él. Cuando simplemente *habítbamos* en él. ¿Es esto posible? El volver al Jardín del Edén. Para el griego este recurso edénico judeocristiano es, *mutatis mutandis*, perfectamente aplicable. A su conciencia histórica²⁰, y sobre todo a su conciencia dialogante con el mundo que le rodea, «hablándolo» con una palabra plena y colmada.

¿La palabra del mito y del poeta? Y en el camino «de...hacia...» una vez bien situados (o por lo menos mejor situados que antes) nos hemos propuesto la posibilidad traumática de echar un vistazo hacia ese hablar y decir que todavía no dice con λόγος, o por lo menos, con conciencia de ello. Siempre, como ya hemos visto, caminando en el límite del anacronismo y de lo falaz, al intentar averiguar algo que desde una apertura de «averiguación» (instalados en el campo que nos abre lo filosófico, lo científico, etc.) ya es algo ajeno a tal contexto.

Alguien podría aducir de lo teológico: «ciencia que trata de lo divino y del conocimiento que el sobre ello». «Ciencia». «Conocimiento». Es evidente que, así definido, el quehacer teológico vive ya en el desgarramiento; en el

²⁰ La clásica referencia a HESÍODO en su Ἔργα καὶ Ἡμέρα en el que nos cuenta el relato (ἰλόγον!) de la Edad de Oro: «[...] vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria [...] eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados» (Hesíodo, *Trabajos y días*, Madrid, Gredos, 2015, vv. 110-125). Esa última expresión: φίλοι μακάρεσσι θεοῖσιν ya nos advierte que el *filoi* es un acercamiento a la divinidad, como en el poeta. Uno es «amigo de la divinidad» cuando comulga con ella, cuando comparte un mismo espacio de íntima (y jerárquica) relación. Pero cuando adviene una ruptura, ya no en el mundo, sino en la «exhortación» del sujeto hacia ese orden, entonces la amistad se pierde o compite con otro tipo de filiación. Ya no se quiere simpatía con el dios, sino que se quiere su verdad. Ya sabemos a qué tipo de *filoi* concierne esta nueva perspectiva.

acontecimiento que ve lo θεός como un problema. Un problema que tiene que pensarse de acuerdo a/por medio, con la medida del λόγος.²¹ Es decir, que el «decir teológico» no es un decir que pueda servirnos de «hilo de Ariadna» porque no es un decir que sea θεο-εἰκελος ο θεο-ειδής, que viva en la apertura de un mundo «encantado» e imbuido de la divinidad, sino que es un decir que debe adecuarse respecto a cierta medida (ἰλόγος!) a través y en referencia, eso sí, de lo divino como la «medida de medidas». Por ello no es causalidad el que la acuñación y apertura²² de esta palabra tenga su origen, no sólo en Grecia, sino en las entrañas de un filósofo griego, Platón:

Que se da con palabras una falsa imagen de la naturaleza de los dioses y héroes, como un pintor cuyo retrato no representara la menor similitud en relación al modelo que intentara reproducir. [...] Tienes razón –asintió–. Pero vamos a esto mismo: ¿Cuáles serían estas líneas generales al tratar de los dioses? [ὅταν εἰκάζη τις κακῶς οὐσίαν τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἳ εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν εὐκότα γράφων οἷς ἂν ὁμοία βουληθῆι γράψαι. [...] ὀρθῶς, ἔφη: ἀλλ’ αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν;].²³

No deseamos adentrarnos en el tema de la reprobación platónica de los poetas, sino de lo que la nueva articulación de la παιδεία exige sobre lo divino. Hay que conocer una cierta «naturaleza» que en esos «antiguos y venerables contadores de relatos» se da μηδὲν εὐκότα, es decir, como desencajada y mal proporcionada respecto un ideal que ellos mismos distorsionan. Como bien indica Jaeger, el uso de la expresión

²¹ Jaeger, Werner, *The theology of the Early Greek Philosophers*, 1ª ed., Oxford: Oxford University Press, 1947 [*La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1952 (6ª reimp. 2003), p. 10].

²² ¡De su *génesis*! Y no nos referimos al hecho de que tengamos perfecta noticia del origen la acuñación de tal término. Sino que la teología griega (sin querer caer en un análisis detallado de la corrección o incorrección de esta expresión) es «hacer afirmaciones filosóficas sobre lo divino» No hay «barbarie genética» con la teología. El teologizar en tanto se toma conciencia de tal no sólo ya está totalmente desgarrado del *fundus*, sino que es parte esencial de esa nueva apertura espiritual griega que da paso a (y convivirá hasta hoy mismo junto con) la cuestión metafísica.

²³ Platón, *República*, op. cit., 377 e/379 a.

εοικέναι es un claro guiño crítico a toda la tradición épica homérica. Para educar correctamente (*i. e.* filosóficamente) Platón sostiene que hay que dejar de tomar como modelos ciertos relatos: μῦθος. Ahora bien, el problema de esos relatos no es que sean relatos, ni que el mito sea mito. El problema es que no se ajusten o expresen una determinada doctrina (σοφίζονται) de acuerdo a un λόγος que quiere ir en busca de un decir no de «lo que ha pasado», sino de «lo que es». El mito tiene y posee sus propios λόγοι, sí, pero la forma del discurso en que se plasma en Homero es categóricamente errada e insuficiente. El asunto pues de la «oposición» entre μῦθος y λόγος se ve falseada cuando se expone una dicotomía entre lo irracional y lo racional.

Es evidente, por tanto, que más que oposición lo que existe es diferenciación. Una diferenciación que, no siendo falsa, sí ha sido continuamente falseada por la historiografía como el enfrentamiento de lo irracional frente a lo racional. Y que incluso reduciéndola a la oposición oralidad/escritura todavía no puede entenderse íntimamente en su significación. Un ejemplo que puede ilustraros es el uso que hace Heródoto del término μῦθος:

Y por cierto que, entre las muchas tradiciones que, sin fundamento alguno, cuentan los griegos, se encuentra también esta disparatada historia que cuentan sobre Heracles [λέγουσι δὲ πολλὰ καὶ ἄλλα ἀνεπισκέπτως οἱ Ἕλληνας, εὐήθης δὲ αὐτῶν καὶ ὄδε ὁ μῦθος ἐστὶ τὸν περὶ τοῦ Ἡρακλέος λέγουσι].²⁴

Esta «disparatada historia» es μῦθος. Pero lo que tiene de disparatado, para Heródoto, no es que trate sobre el dios-héroe Heracles. Ello es muy respetable, y la intención del autor no es ofender a ningún dios ni a ningún héroe griego. Lo que le parece disparatado es que se cuenten cosas, como por ejemplo que los egipcios gustaban de sacrificar humanos y por eso lo intentaran con Heracles. Relatos que son a todas luces, para cualquiera que investigue, claramente falsos. Le molesta pues, la forma y el contenido que no está sometido a examen, que no es riguroso, no se contrasta, que no intenta decir cosas «bien dichas». Para él contar μῦθος no es

simplemente hablar sobre dioses o héroes. Es hacerlo de forma «disparatada»:

Y ellos [Homero y Hesíodo] fueron los que crearon, en sus poemas, una teogonía para los griegos, dieron a los dioses sus epítetos, precisaron sus prerrogativas y competencias, y determinaron su fisionomía [οὗτοι δὲ εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημῖναντες].²⁵

Ahora ya podemos entender mejor lo que sugerimos en unas páginas anteriores. Eso de que Hesíodo (desde luego) e incluso Homero pudieran ser ya padres y custodios de un «decir con λόγος». Y ello no porque ellos hayan sido algo así como «fundadores» de una cosmovisión y religión griegas. Sino porque *han puesto un orden*, han «dicho» un conjunto de relaciones (ya en forma de estirpes aristocráticas o de genealogías fabulosas).²⁶ Ellos no inventan nada, sino que partiendo de una base devocional exponen y manifiestan una aspiración relacional y de orden hacia el mundo. La sumisión de las potencias del mundo bajo un gobierno divino del que se sospecha, empero, que ejerce un dominio arbitrario. O por lo menos donde se muestra, aunque sea implícitamente, que los propios dioses no son al fin y al cabo los dueños y rectores de las leyes del universo, como bien dice Zeus:

Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos los que traen por sus propias locuras su exceso de penas. Así Egisto, violando el destino, casó con la esposa del Atrida y le dio muerte a él cuando a casa volvía [ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν, ὡς καὶ νῦν Αἴγισθος ὑπὲρ μόρον Ἀτρεΐδαο γῆμ' ἄλοχον μνηστήν, τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα].²⁷

²⁵ Ibid., II, 53.

²⁶ En estas reflexiones cfr. Nestle, Wilhelm.: *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen denken dargestellt*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1944 [*Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*, 1ª ed., Barcelona: Ariel, 1962 (3ª ed., 1981), pp. 29 y ss.].

²⁷ Homero, *Odisea*, Madrid, Gredos, 2015, I, 32.

²⁴ Heródoto, *Historias*, Madrid, Gredos, 2015, II, 45.

Hay aspiraciones de *teodicea*, de elusión de la responsabilidad divina sobre una ley superior: el destino (la misteriosa e insondable *ἀνάγκη*). Y finalmente de, incluso, una capacidad humana de violarlo. Son muchas las notas que recubren esta aspiración de un decir *de la pluralidad a la unidad* y en la que subyace latente una tendencia al «intelectualismo» propia del espíritu helénico.

Quizá todo ello nos ayude a entender mejor, por ejemplo, ciertas aseveraciones aristotélicas. Como, por ejemplo: [...] διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἔστιν: ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων²⁸ [«...de ahí que el amante del mito sea, a su modo, amante de la sabiduría: y es que el mito se compone de maravillas»]. Aristóteles tiene ciertas reservas (las comparte con su maestro) en aceptar a Homero y sus poemas como expresión de doctrinas que puedan tener algún tipo de interés filosófico. Pero no duda en calificar a los a muchos antiguos teólogos, entre ellos Hesíodo, como *μυθικῶς σοφιζόμενοι*. Es decir, que, aunque su decir está envuelto todavía en formas míticas (y el sentido aristotélico de esta expresión es análogo al de Heródoto), ellos elaboran doctrinas. Su *θεολογεῖν* les acerca mucho, filosóficamente, a los *πρῶτοι φιλοσοφήσαντες*: Tales, Heráclito, Parménides, etc.²⁹

Por lo tanto, aunque la oposición vaya perfilándose a lo largo de los siglos, es claro que la estructura del mito es la de un decir que se encuentra ya inscrito en la apertura del *pensamiento*, en la apertura del *λόγος*.

3. Mientras el sabio señala al *λέγειν*...

A lo que hemos llegado aquí no es, de ninguna manera, a ninguna muestra de «barroquismo o sobreinterpretación» sino a la tesis, que Heidegger toma de las interpretaciones filológicas, según la cual el sentido original de la raíz «*λεγ-» (presente en el verbo *λέγω* del cual, por lo menos aparentemente, es sustantivo *λόγος*) tiene que ver con «re-colectar», «conjuntar», «relacionar».³⁰ El *λόγος* tendría que

²⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2018, A, 2, 982 b 15.

²⁹ Jaeger, Werner.: *The theology of the Early Greek Philosophers*, op. cit., p. 16.

³⁰ Así, por ejemplo, Henri Fournier: «on relève les sens de 'ramasser, re(cueillir)' du lat. *legere* (*nuces, ossa*), *legelus*

ver precisa e igualmente con una «recolección», una «conjunción» una relación de «una cosa junto con otra» que nada tenía que significar originariamente con el «decir», con el discurso.

Bien, podemos aceptar que *λόγος* y *λέγειν* puedan significar antes que su acepción «lógica/dicursiva», es decir, antes que su *valor declarativo*, otro tipo de valor sobre el que se sustentan: un *valor distributivo* que como ya hemos podido intuir, ahonda en una visión cosmovisiva que posee el sujeto heleno. Pero ¿cómo comprender ese pasaje de la relación al decir, de la colección al discurso, del valor distributivo al declarativo? Veamos si, de nuevo, Heidegger puede decirnos algo al respecto:

Y tan sólo porque la función del *λόγος* en cuanto *ἀπόφανσις* consiste en un hacer-ver mostrativo de algo, el *λόγος* puede tener la forma estructural de la *σύνθεσις*. Síntesis no significa aquí enlace o conexión de representaciones, no significa un operar con procesos psíquicos, a cuyo propósito será forzoso que surja enseguida el problema el «problema» del modo cómo estos enlaces, siendo algo interior, concuerdan con lo físico que está afuera. El *συν* tiene aquí una significación puramente apofántica, y significa: hacer ver algo en su estar junto con algo, hacer ver algo en cuanto algo.³¹

Entonces buscamos un «momento» en el que se pase de reunir un grupo de cosas «físicamente» en tanto objetos conjuntados y relacionados a un decir que discursivamente distingue una serie de nombres que pretender reunir. ¿Cuándo encontramos, textualmente y por vez primera que el «decir» devenga en un proceder sintético al igual que el «conjuntar», «relacionar», etc.? La tesis de Michel Fattal, y que nosotros transitaremos, es que ese encuentro se produce en los textos homéricos. Ahí se

'celui qui cueille, qui récolte des olives', *lignum*, 'bois mort (qu'on ramasse)» [Fournier, Henri, *Les verbes «dire» en Grec ancien*, París, 1946, p. 53 (*apud* Fattal, Michel.: *Logos, pensée et vérité...* op. cit., pp. 28-29)].

³¹ Heidegger, Martin.: *Sein und Zeit*, §7B, en la *Gesamtausgabe*, vol. 2 ed. F.-W. von Herrmann, 1977, p.33 [*Ser y tiempo*, 3ª ed., Madrid: Trotta, 2013, p. 42].

presencia el surgimiento de un sentido nuevo de λέγω como «decir».³²

Digamos que no es que lo encontremos «por vez primera», sino que nos es imposible encontrarlo antes. Pero ello con la suerte de que en esos textos asistimos a un uso que todavía se percibe como explícitamente ambiguo. Así, Homero utiliza expresiones como la enumeración (ἔλεξεν)³³, el relato (καταλέξει)³⁴ de maravillas y prodigios (λέγε – ἔλεξεν)³⁵ o el hablar (λέγεσθαι – λεγόμεθα)³⁶ que se mantiene en los discursos (λεγόμεθα)³⁷ expresiones que conviven con aquellas derivaciones de λέγω que poseen un sentido totalmente ajeno a cualquier ámbito discursivo. De este modo se percibe como el «decir» y el «relacionar/conjuntar» advienen significados originales del verbo λέγω, de manera que la significación unívoca: λέγω-relacionar/conjuntar deviene en significación equívoca: λέγω- decir y relacionar/conjuntar.³⁸

Por eso los primeros usos que Homero y Hesíodo dan al «joven sustantivo» λόγος es el de «historieta», «relato seductor», «discurso sibilino».³⁹ Porque en ese decir hay un cálculo y una maquinación. Un hablar hacia una meta y finalidad muy bien definida (convencer a alguien, o también engañarlo, o conseguir algo de él). Un cálculo que acompaña a un discurso. Lo importante en esa caracterización no es sobre qué hable, sino que el discurso es de dicho *de una cierta manera*. Una manera estructurada, expuesta con arreglo a algo, en torno a un tema determinado. Hablar con λόγος no refiere ni denota el uso de las palabras y la manifestación externa del habla, sino que expresa un modo de discurrir deliberado en torno a un argumento o argumentos. En forma de explicaciones e

historias intencionadas. Ya sean habladas o escritas.

No es extraño pues, que esas connotaciones de «cálculo» o «maquinación» pronto fueran evolucionando y adquiriendo un sentido más prominentemente racional, ya que permitía y habilitaba un tipo de discurso que necesitaba y tendía a una argumentación independiente de toda autoridad o de consideración hacia «quién era el que lo decía». La autoridad de la noticia, historia, explicación, discurso, relato era ante todo su consistencia retórico-argumental. Lo cual hacía, en parte, al propio λόγος independiente de quien lo pronunciase (algo que desde luego poco tiene que ver con el habla poética). En el siglo V a. C. el rango de usos de la palabra había aumentado considerablemente, como lúcidamente expone en forma de catálogo Guthrie:

- 1) Todo lo que se dice (de palabra o por escrito) [...]
- 2) La idea de «mención» [...]
- 3) Para los griegos la noción de tomar en consideración, sopesando lo pros y los contras [...]
- 4) [...] causa, razón o argumento. [...]
- 5) [...] la verdad de la cuestión [...]
- 6) Medida, plenitud, medida [...]
- 7) Correspondencia, relación, proporción [...]
- 8) Principio general o norma [...]
- 9) La facultad de la razón [...]
- 10) [...] la esencia natural de todas las cosas [...]⁴⁰

Lo importante de constatar esta variedad es poder apreciar, como advierte Dilcher⁴¹, que lo importante del λόγος no es que sea dicho o dependa del lenguaje y las palabras. Lo importante es *cómo* se usan esas palabras para confeccionar (conjuntar) un discurso que sea aceptable (y habilitado para ser discutido en su caso) por otros de acuerdo a ciertos estándares asignados. No es extraño que, con el desarrollo de la palabra escrita, una palabra que permitía

³² Fattal, Michel, *Logos, pensée et vérité...* op. cit., pp. 30-32. Las etimologías subsiguientes son extraídas de estas páginas.

³³ Homero, *Odisea*, op. cit., canto XI, 151.

³⁴ Ibid., canto XXIII, 309.

³⁵ Homero, *Odisea*, op. cit., canto XI, 374; canto XI, 151.

³⁶ Homero, *Ilíada*, op. cit., canto XIII, 375.

³⁷ Ibid., canto XIII, 292.

³⁸ Fattal, Michel.: *Logos, pensée et vérité...* op. cit., p. 31.

³⁹ Para las siguientes reflexiones cfr. Johnstone, Mark. A.: «On 'logos' in Heraclitus» en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, nº 47, 2014, pp. 12-17.

⁴⁰ Guthrie, William Keith Chambers.: *A History of Greek Philosophy. Volume 1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962 [*Historia de la filosofía griega. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, 1ª ed., 1984 (2ª reimp.), p. 396 y ss.].

⁴¹ Dilcher, Roman, *Studies in Heraclitus*, Oxford, University of Oxford, 1993, pp. 31-47.

sosegadamente la atención sobre ese cálculo discursivo y argumentativo, el decir con *λόγος* fuera asimilado, con el andar del tiempo, a lo que lleva una investigación, un argumento, una definición o justificación. Un razonamiento (no en sentido facultativo, sino discursivo).

No hacía falta mucho más en este caldo primordial. Sólo una forma de decir en la que el sujeto griego percibiese que lo dicho/escrito en esa cierta manera podía presentar las cosas de tal modo que a la vez que «ordenaba con arreglo a una cierta relación» podía ser entendido, discutido, argumentado, completado, etc. con cualquiera que compartiese dicho decir. Si a ese discursivo con *λόγος* le sumamos el ansia hesiódica, que es en fin, el ansia humana por una teodicea del universo, entonces tendremos a un sujeto que aspira a descubrir con el *λόγος* de su discurso (lo «lógico», el decir) al *λόγος* del mundo (la relación/conjunción de todas las cosas que habitan y componen dicho mundo, lo «óntico»).

De modo que así dio comienzo la búsqueda de las relaciones, leyes o principios racional-reales que unen y ordenan la multiplicidad de «lo que hay» (literalmente «las cosas», τὰ ὄντα) bajo un tipo de unidad que es autoengendrante y constituyente. ¿De qué materia, origen y principio se despliega todo lo que hay y que le da su sentido, unidad y proporción? Las respuestas que dieron estos πρώτοι φιλοσοφήσαντες llegaron a su culmen con la figura de Heráclito. Él expresa, sin lugar a dudas, la explicitación más profunda de un *λόγος* que señala la suprema ley del orden cósmico:

Tras haber oído al Logos y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una. [...] Una cosa sola es la sabiduría: conocer con juicio verdadero cómo todas las cosas son gobernadas a través de todas las cosas. [οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι. [...] ἐν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνῶμην, ἧκη κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων].⁴²

Lo que dice el filósofo *obscurus* es de suma importancia. A él ya no le importan tanto las cosas que nacen y perecen sino la mirada y el discurso que puede, sobre ellas, ver y decir la ley

⁴² DK Fr. 22 B2/B41.

relacional que hace ser a esa pluralidad un cosmos. Un *λόγος* humano que es el reverso del *λόγος* óntico-relacional y que estuvo, está y estará patente en el universo. Los que «no conocen» y no saben decir y acceder con buen tino son los que utilizan ἔπεα, vocablos falaces. La cuestión de acceder a este *λόγος* que es capaz de captar la unidad relacional-organizadora de este mundo cambiante es, pues, una cuestión «esotérica»: hay que conocer ese «discurso» que es capaz de conectar/decir con *λόγος*.

Empero Heráclito nunca dudó de que tal «conexión» existiese. Hubo otro hombre (coetáneo) que, si bien no sabemos si dudó realmente de tal conexión, plantó la semilla para tal duda. Una duda tan grande que su dilucidación discurre hasta nuestros días. Es lo que llamamos Metafísica. Ese hombre, cuyo nombre es Parménides, accedió a la respuesta definitiva y correcta acerca de que cuál era el principio de lo real. Aquello que hace que todas las cosas entre «lo que hay» sean idénticas en naturaleza al resto. El ser.⁴³

⁴³ Gilson, Étienne.: *Being and Some Philosophers*, Toronto: The Mediaeval Studies of Toronto Inc., 1949 [*El ser y los filósofos*, 1ª ed., Pamplona: EUNSA, 1979 (5ª ed., 1ª reimpr. 2009), p. 25].

Referencias

- Ackrill, J. L. (2002). *Aristotle Categories and De interpretation*. Oxford: OUP.
- Aristóteles. (2014). *Tratados de lógica (Organon), I*. Madrid: Gredos.
- (2018). *Metafísica*, Madrid, Gredos.
- De Romilly, J. (1997). *Pourquoi la Grèce?*. París: Editions de Fallois.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Diels, H. (1954). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín.
- Dilcher, R. (1993). *Studies in Heraclitus*. Oxford: University of Oxford.
- Eco, U. (2016). *Segundo diario mínimo*. Barcelona: Penguin Random House.
- Fattal, M. (2001). *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*. París: L'Harmattan.
- Fournier, H. (1946). *Les verbes «dire» en Grec ancien*. París.
- Gilson, É. (2009). *El ser y los filósofos*. Pamplona: EUNSA.
- Guthrie, W. K. C. (1984). *Historia de la filosofía griega. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Gredos.
- Heródoto. (2015). *Historias*. Madrid, Gredos.
- Heidegger, M. (2013). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- (1990). *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, 1987.
- Hesíodo (2015). *Trabajos y días*. Madrid: Gredos.
- Hoffman, D. (2003). Logos as composition. *Rethoric Society Quarterly*, 33(3), 27-53, DOI: <https://doi.org/10.1080/02773940309391258>.
- Homero. (2015). *Ilíada*, Madrid, Gredos.
- (2015). *Odisea*, Madrid, Gredos.
- Jaeger, W. (2010). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2003). *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: FCE.
- Johnstone, M. A. (2014). On 'logos'. *Heraclitus. Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 47, 1-29. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198722717.003.0001>
- Mora, F. (2012). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Nestle, W. (1981). *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Barcelona: Ariel.
- Perseus [Tufts University, Middlesex Country, Massachusetts] (<http://www.perseus.tufts.edu>).
- Platón. (2013). *República*, Madrid, Gredos.
- Platzeck, E.-W. (1954). *La evolución de la lógica griega en el aspecto esencial de la analogía (desde la época de los Presocráticos hasta Aristóteles)*. Barcelona, CSIC: Instituto Luis Vives de Filosofía.