

# Intelectuales y poetas en la era presocrática: diálogo y polémica

Omar ÁLVAREZ SALAS

Universidad Nacional Autónoma de México

*omaralvar@hotmail.com*

**RESUMEN:** En este trabajo me propongo mostrar cómo la interacción ideológica documentada en la época arcaica de Grecia se rigió por una dinámica de tipo competitivo que involucró a representantes del saber poético tradicional y a los practicantes de un tipo recién surgido de investigación laica sobre la naturaleza y las causas de los fenómenos, esto es, a los pensadores presocráticos. Según se muestra aquí, la búsqueda de la excelencia en todo campo en competencia con los demás era una tendencia natural del hombre helénico (compárese Homero *Il.* VI, 208) que adquirió carácter oficial en los *ἀγῶνες* (concursos atléticos, literarios, artísticos y oratorios) y que habría fungido como mecanismo de afirmación personal y profesional también en actividades eminentemente intelectuales como la ciencia y la filosofía. Ilustraré en particular cómo estos expertos en un nuevo campo de conocimiento —de los cuales me referiré aquí a Jenófanes, Parménides, Empédocles y Heráclito— se habrían enfrentado mutuamente y con los sabios tradicionales (sobre todo con poetas como Homero, Hesíodo y Simónides) en una disputa real o virtual no sólo para persuadir al auditorio sobre la superioridad cualitativa de su modelo explicativo (la cual lo haría objetivamente preferible a los otros), sino sobre todo para descalificar la validez de sus adversarios junto con sus proyectos intelectuales. Se subrayará asimismo cómo dicha polémica involucró no sólo a especialistas en sentido estricto, sino también a *dilettanti* a quienes nuestros esquemas mentales modernos nos llevarían a excluir como interlocutores calificados o pertinentes en el debate especializado, aun cuando estaban igualmente empeñados en hacer que las declaraciones doctrinales de sus adversarios aparecieran como erróneas, más aún como mentiras flagrantes.

**PALABRAS CLAVE:** Intelectuales, poetas, pensadores presocráticos, investigación, concursos, competición, polémica, ideología.

**KEYWORDS:** Intellectuals, poets, Presocratic thinkers, research, contests, competition, polemics, ideology.

**RECEPCIÓN:** 3 de agosto de 2010.

**ACEPTACIÓN:** 30 de septiembre de 2010.



## Intellectuals and Poets in the Presocratic Age: Dialogue and Polemics

**ABSTRACT:** In this study I set out to show how the ideological interaction found in Archaic Greece was subject to a competitive dynamics involving both the carriers of traditional poetic lore and the practitioners of a new kind of profane research about nature and the causes of phenomena, i.e., the Presocratic thinkers. As it is showed here, the search for excellence on every field in competition with others was a natural trend of the Greek man (compare Homer *Il.* VI, 208) that became an official institution in the ὀγώνες (athletic, literary, artistic and oratory contests) and that also functioned as a mechanism for personal and professional affirmation in activities of eminently intellectual character such as science and philosophy. I will show especially how these experts in a new field of knowledge —among which I will refer here to Xenophanes, Parmenides, Empedocles and Heraclitus— opposed each other and the traditional sages (mainly poets like Homer, Hesiod and Simonides) in a real or virtual debate aimed not just at persuading the audience of the qualitative superiority of their explicative model (which would make it objectively preferable to any other), but mainly at disparaging his adversaries' intellectual validity along with their projects. It will be underlined as well how this polemical dynamics involved not just specialists in a narrow sense, but also *dilettanti* whom our modern frame of mind would exclude as qualified or pertinent speech partners in the specialized debate, even if they were equally involved in making their opponents' doctrinal statements seem wrong, or rather as flagrant lies.

## Intelectuales y poetas en la era presocrática: diálogo y polémica

Omar ÁLVAREZ SALAS

### I

Los estudios realizados desde hace aproximadamente un siglo sobre la *forma mentis* propia del hombre griego antiguo, sobre sus categorías de pensamiento y los contenidos del mismo, así como sobre las mecánicas sociales de comunicación, transmisión y conservación de los productos de su actividad reflexiva y creativa, han mostrado de manera contundente que la cultura de la Grecia arcaica entre los siglos VIII y V a. C. se desarrolló bajo el signo de la oralidad.<sup>1</sup> Dada esta dinámica cultural, toda iniciativa comunicativa que tuviera como finalidad dar a conocer algo sobre un asunto cualquiera (ya fuera un episodio de una narración mítica o histórica, la exteriorización de sentimientos personales propios o ajenos, o bien la formulación de algún pensamiento específico) forzosamente tomaba la forma de un diálogo, cuya fase inicial tenía lugar en el momento mismo de la verbalización del mensaje frente al destinatario (individual o colectivo), emisión que, de manera inmediata o diferida, tácita o explícita, buscaba provocar una reacción en el interlocutor e invitarlo a manifestarse al respecto, es decir, a ‘responder’ al estímulo recibido.

Ahora bien, según trataré de mostrar en las páginas que siguen, dicha dinámica comunicativa, de la que han salido a

---

<sup>1</sup> Sobre esto se puede ver Gentili, 1983; conserva todavía su interés, pese al radicalismo de su postura, el libro del gran teórico de la oralidad en la cultura griega Havelock, 1963.

la luz pruebas irrefutables en los detallados estudios sobre la intertextualidad documentada en las composiciones poéticas conservadas de los períodos arcaico y clásico (épica, lírica y drama), prevaleció del mismo modo en la más antigua fase de producción y comunicación de un saber especializado de tipo científico y filosófico —también concebido en origen para su exposición oral frente a un grupo restringido o abierto de oyentes, pero típicamente asociado con un tratado escrito de circulación más o menos amplia—, cuya “edad heroica”, que coincidió precisamente con el período arcaico,<sup>2</sup> estuvo representada por aquellos pensadores activos entre los siglos VI-V a. C. que son catalogados de manera convencional como ‘pre-socráticos’.

Por otro lado, intentaré mostrar cómo, de manera paralela a la celebración de este diálogo entre los representantes de esa entonces novedosa forma de considerar y explicar los fenómenos y las cosas mismas, dicha interacción entre intelectuales con un abanico de competencias ‘profesionales’ particularmente amplio y heterogéneo —hasta el grado de involucrar a personajes que la crítica moderna difícilmente incluiría en dicha categoría—<sup>3</sup> estuvo dominada también por otra constante del temperamento griego antiguo, a la que podemos denominar espíritu agonístico. En efecto, la competitividad en todos los niveles jugó un papel determinante en el desarrollo de la civilización griega y en la organización social y política de las *poleis* helénicas durante la época clásica, cuando los *ἀγῶνες* constituían justamente el mecanismo institucionalizado para encauzar la rivalidad profesional entre poetas, músicos y otros profesionales de las artes, por no hablar de

<sup>2</sup> La noción de “edad heroica” de la ciencia la debo al título de la obra de Heidel, 1933; Heidel, por su parte, había tomado la frase de un pasaje de la obra de Whewell, 1837, p. 68 (vol. I): “The sages of early Greece form the heroic age of science”.

<sup>3</sup> Sobre este punto conviene leer la detallada exposición que hice en Álvarez Salas, 2009.

los certámenes oratorios y de los enfrentamientos políticos y judiciales. Del mismo modo, según veremos más adelante, la confrontación entre una amplia variedad de intelectuales debió de ser también en la época arcaica uno de los motores fundamentales para el extraordinario avance del pensamiento filosófico y científico registrado en diferentes regiones del mundo griego, desde la Jonia en el Egeo oriental hasta las colonias del Mediterráneo occidental, Magna Grecia y Sicilia en particular, donde entre los siglos VI-V a. C. tuvo lugar un florecimiento cultural sin parangón. Así pues, en virtud de la atmósfera de competición que imperaba en casi todos los ámbitos de especialización técnica y profesional, cada nuevo *σοφός* que entraba a formar parte de la *intelligentsia* del momento se habría sentido fuertemente motivado (si no es que obligado) a legitimar su propio proyecto intelectual frente a sus pares, presentes o pasados, así como a abrirse un espacio en la opinión pública con miras a consolidar su prestigio ante su auditorio potencial o efectivo.

Ahora bien, con base en la citada tendencia agonística griega, cuyo reflejo preciso estaba en la dinámica competitiva de los concursos instituidos oficialmente, el medio más natural que se ofrecía a los intelectuales para lograr el objetivo de afirmar su posición social y gremial era entablar un *άγών*, real o virtual, tendiente a demostrar que la propia pericia y/o conocimientos eran superiores a los de sus ‘colegas’, vivos o extintos, de quienes buscaba incluso proyectar una imagen negativa calificándolos a menudo de incompetentes. En la gran era de la investigación sobre la naturaleza representada por los presocráticos veremos cómo dicho objetivo se habría conseguido argumentando persuasivamente que el modelo propio de explicación del Todo era más efectivo, sencillo o abarcador que las propuestas anteriores o contemporáneas de los competidores.

Con base en estas consideraciones, procederé a ilustrar cómo los diferentes sabios que fueron incorporándose sucesivamente

te al efervescente panorama intelectual de los siglos VI y V a. C. tanto en Jonia como en Magna Grecia y Sicilia, desarrollaban y presentaban sus respectivos proyectos intelectuales en contraste con los de sus rivales, presentándolos como una alternativa mejor que la oferta previa. Así, por ejemplo, Tales de Mileto, en su calidad de pionero en la investigación laica acerca de la naturaleza, habría tenido que delimitar su campo de acción principalmente ante los representantes de las formas tradicionales del saber (como los adivinos y los poetas), mientras que sus sucesores milesios Anaximandro y Anaxímenes, además de a los representantes del *establishment* cultural arriba citados, habrían tomado como marco de referencia y punto de comparación obligado las investigaciones realizadas por Tales, sin que tengamos noticias sobre algún conflicto particular entre ellos. Pitágoras de Samos, por su parte, se habría visto en la necesidad de marcar sus distancias tanto frente al antiguo saber poético de Homero y Hesíodo como frente a un grupo de personajes más reciente, el de los llamados “Siete Sabios”, dotados de notables habilidades en diferentes campos (entre los cuales se encontraba el propio Tales), mientras que Jenófanes y Heráclito habrían buscado consolidar sus proyectos en oposición a un grupo heterogéneo compuesto de intelectuales del tipo nuevo, como el propio Pitágoras o Hecateo, y de poetas tradicionales como Homero, Hesíodo, Arquílico y Simónides.

Sin embargo, cada uno de estos ‘competidores’ por el reconocimiento general se habría visto empujado no sólo a ofrecer un modelo explicativo cualitativamente superior y objetivamente preferible a los ofrecidos con anterioridad, sino también a tratar de descalificar la validez intelectual de sus adversarios, cuyos proyectos era importante presentar como tentativas más bien incompetentes. Dicha descalificación, por cierto, se manifestaba con diferentes grados de explicitud e incluso de violencia expresiva, con modalidades que iban desde la alusión velada a la persona o la doctrina del competidor (caso

que se presenta con mayor frecuencia) hasta la declaración abierta de hostilidad con mención explícita del ‘blanco’ del ataque, donde veremos que el caso emblemático es Heráclito. Dicha rivalidad entre personajes que pertenecían ya sea a los gremios tradicionales de profesionistas y artesanos —incluidos los poetas convencionales— ya a la naciente tipología de investigadores de amplio espectro, determinará también a su vez no sólo una gran fluidez en las fronteras entre los varios campos del nuevo saber (o, si se prefiere, su apenas embriolaria diferenciación en sectores), sino sobre todo tendrá como consecuencia necesaria que dicha dinámica polémica tenderá a involucrar a personajes que nuestros esquemas mentales modernos nos llevarían a excluir como interlocutores calificados o pertinentes en el debate ‘especializado’.<sup>4</sup>

## II

El *ἀγών*, como sabe todo el que tenga una mediana familiaridad con la cultura griega, era un elemento fundamental en la vida social del hombre de la época arcaica y clásica, como se desprende claramente no sólo de la extendida (y arraigada) práctica de las controversias judiciales, donde se producía una confrontación entre dos posiciones o argumentaciones contrarias sobre un mismo asunto, sino también del conocido uso, difundido en gran escala sobre todo a partir de los albores del siglo V a. C., de entablar o plantear discusiones, auténticas o ficticias, entre exponentes de posturas opuestas sobre un determinado tema. Cabe señalar que, en el rubro de las controversias virtuales, en el que se colocan casos prototípicos como el “Heracles en la encrucijada”, propuesto por Pródico, o el

<sup>4</sup> El único estudio conocido por mí que haya tomado en cuenta (sin agotar el tema, dada su extensión) la interacción dialógica o polémica entre ‘colegas’ de gremio y representantes de las categorías tradicionales de sabio, es el de Gemelli Marciano, 2002.

“diálogo de los melios”, transmitido por Tucídides, se trata de explorar un mismo asunto desde diferentes perspectivas con la finalidad de descartar al menos una de ellas (posiblemente asociada con la posición real o virtual de un adversario) declarándola inverosímil, insostenible o francamente errónea.<sup>5</sup>

Ahora bien, si nos remontamos en el tiempo hasta el inicio de la documentación literaria griega, la presencia ya en la ‘Edad heroica’ de formas ampliamente compartidas de rivalidad encauzadas hacia la competición organizada parece confirmada por un conocido pasaje de su monumento más antiguo conservado. En efecto, en *Ilíada* XXIII, 257, en el contexto de las pompas fúnebres en honor de Patroclo, leemos una célebre descripción de una especie de proto-juegos Olímpicos, calificados por el poeta como “amplia competencia” (εὐρὺν ἀγώνα) que movilizó a los capitanes más destacados del ejército aqueo, quienes se enfrentaron en competencias de lucha, carrera a pie y carrera en carro. Además de este episodio de competición deportiva organizada, Homero representa de manera constante a sus héroes como involucrados en una permanente confrontación por descolar frente a sus pares y entre la masa, al grado de que buena parte de las hazañas guerreras que éstos realizan se perfila claramente como producto de ese afán por sobresalir y tratar de superar a los demás en todo campo. Otro pasaje célebre de la *Ilíada*, pese a que no describe de modo explícito un encuentro competitivo, puede servir como inmejorable ilustración de dicho espíritu agonístico, el cual aparece sintetizado de manera especial en una frase que el inmortal poeta pone en boca de Glauco, quien en medio del campo de batalla tiene oportunidad de entablar conversación con su adversario Diómedes. En ese encuentro, en efecto, Glauco cita la consigna de acción con que su padre

<sup>5</sup> Sobre este punto resulta imprescindible consultar el trabajo de Rossetti, 2005; también son útiles las anotaciones hechas en Álvarez Salas, 2009.

lo habría exhortado antes de partir hacia Troya, la cual expresa de modo inigualable el impulso innato del hombre griego hacia la búsqueda de la excelencia en todo campo, como si estuviera empeñado en una suerte de competencia permanente:

αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων  
ser siempre el mejor y estar por encima de los otros...<sup>6</sup>

Pasando ahora al ámbito de la Grecia clásica, es bien conocido que en la Atenas del siglo v a. C., al igual que en otras *poleis* contemporáneas del mundo griego, la tendencia natural del hombre helénico por rivalizar con los demás y por demostrar el propio valor se nos presenta ya plenamente consolidada en la institución del *ἀγών*, que se celebraba por lo general entre especialistas de un campo específico de actividad. Son célebres, en efecto, los tres principales sectores (atlético, hípico y artístico) en los que se celebraban *ἀγῶνες* regulares oficialmente sancionados, donde una victoria solía traer como consecuencia natural la celebridad del ganador. Para magnificar el efecto de sus triunfos, los aristócratas vencedores, que eran por lo general poderosos señores o tiranos, para inmortalizar sus triunfos en ciertas disciplinas olímpicas —sobre todo en las competencias de carros con caballos— contrataban a los grandes poetas del momento (Píndaro, Baquílides, Simónides), quienes a su vez competían unos con otros por recibir la invitación de acudir a la corte en calidad de celebradores oficiales. Del mismo modo, los más altos representantes del espíritu artístico griego se enfrentaban en certámenes musicales, poéticos y teatrales, locales y panhelénicos, donde aquellos pocos que salían coronados de gloria pasaban también a la historia oficial con el registro de su triunfo en las respectivas didascalías. Por otro lado, cabe señalar que dicho enfrentamiento or-

<sup>6</sup> Hom. *Il.* VI, 208. La traducción española de todos los pasajes citados en griego es mía, salvo indicación contraria.

ganizado corría de manera paralela (pero independiente) a una competencia extraoficial, espontánea e impredecible, por prevalecer en el gusto del público, cuyo premio en el largo plazo habría de ser no sólo el favor otorgado al autor en vida, sino sobre todo la inmortalidad literaria que les traería la siempre azarosa conservación material de las obras mismas.

Ante la evidencia proporcionada por estos hechos, no puede considerarse como una mera casualidad que algunas de las formas literarias que estaban sujetas a un concurso más regular —por lo menos en Atenas— contengan en su estructura misma un eco de dicho espíritu competitivo tan arraigado entre los griegos. En efecto, el drama ático en especial consagró el *άγων* como un elemento fijo de la obra de teatro, el cual era susceptible de convertirse incluso en la esencia misma de la pieza, tal y como se puede apreciar claramente, por ejemplo, en las *Ranas* de Aristófanes, donde Esquilo y Eurípides son representados como competidores por un premio para el ganador, el cual consistía en el privilegio de ser devuelto al mundo de los vivos. De dicha confrontación, como sabemos, sale triunfador Esquilo, en contraste con el juicio estético de la posteridad que habría de atribuir la victoria a las obras de Eurípides, que fue el autor trágico más representado y estudiado en el período helenístico y, por lo tanto, aquel cuyas obras se conservaron en mayor número hasta nuestros días. También del ambiente dramático, nuevamente en contexto cómico, se encuentra otro ejemplo ampliamente conocido de *άγων* en las *Nubes* de Aristófanes (vv. 889-1110), donde el comediógrafo remeda las controversias judiciales tan en boga en ese momento, al tiempo que alude a los usos —a su juicio negativos— de la persuasión retórica por parte de ciertos sofistas activos en Atenas, cuyas discusiones estigmatiza satíricamente bajo la forma de un *άγων* ridículo entre el “Discurso Bueno” y el “Discurso Malo”.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Para un análisis detallado de este pasaje y para los elementos que comparte con el *άγων* entre Esquilo y Eurípides en las *Ranas* (vv. 754-1098), véase Dover, 1968, pp. 209 ss.

Por otro lado, es importante señalar asimismo que, fuera del circuito de los *ἀγῶνες* institucionales más conocidos para nosotros (es decir, los dramáticos, los deportivos, los musicales y los poéticos), las fiestas populares en honor de los dioses habían dado ocasión en diferentes zonas de Grecia, desde la época arcaica, para celebrar encuentros rapsódicos regulares en que los profesionales se medían unos con otros en la recitación sobre todo de trozos de Homero, de lo que hay un eco claro en el *Certamen de Homero y Hesíodo*, así como en otros múltiples testimonios de presentaciones y certámenes de rapsodas (como Teágenes, Cineto y el propio Jenófanes).

Fuera también del circuito agonístico oficial, vemos surgir en la misma época una producción poética perteneciente al género que podemos definir ‘escóptico’ o de escarnio, cuya intención habría sido verosímilmente divertir a los asistentes haciendo denigración pública de ciertos personajes del lugar, por lo general figuras públicas o adversarios del poeta, a los que declaradamente se buscaba descalificar. En dicha categoría parece poder inscribirse cómodamente buena parte de la producción de poetas como Arquíloco e Hiponacte, así como algunas piezas de Alceo y Anacreonte, en las que se echa mano de la invectiva directa o del recurso dramático de la *persona loquens* para desacreditar a un personaje (real o ficticio), por lo general un enemigo o adversario, cuya inferioridad frente a su denigrador resultaba así evidenciada ante el auditorio, con el consiguiente aumento del prestigio del autor del ataque.

### III

Ahora bien, regresando al terreno de las controversias que nos conciernen más directamente en esta sede, es decir, las ideológicas, señalábamos arriba cómo, al aparecer en la escena de la Grecia arcaica el nuevo tipo de intelectual laico (categoría representada en especial por los pensadores presocráticos ac-

tivos en los siglos VI-V a. C.), éste se había visto obligado a buscar consolidar su posición social y profesional marcando sus distancias tanto frente a los *σοφοί* arcaicos, que habían sido sobre todo poetas, legisladores o gobernantes, como frente a los demás exponentes de la naciente investigación científica acerca de la naturaleza, con quienes habría entablado un contraste que se podría describir sin mucha inexactitud como rivalidad profesional.<sup>8</sup> En efecto, como veremos más adelante, hay testimonios indudables que confirman la existencia de episodios de enfrentamiento ideológico entre personajes pertenecientes tanto a la naciente categoría de los *φυσιολόγοι* presocráticos como a la de los *σοφοί* tradicionales.

Resulta ilustrativo de este doble contraste entablado por los nuevos intelectuales del siglo VI a. C., por ejemplo, el relato que leemos en Diógenes Laercio sobre un descenso al Hades realizado por Pitágoras (lo que en el lenguaje técnico se llama una *κατάβασις*),<sup>9</sup> en el curso del cual habría visto el alma de Hesíodo atada a una columna de bronce y rechinando, mientras la de Homero habría estado colgada de un árbol rodeada de serpientes, visión de la que Pitágoras habría dado una lectura en clave polémica contra la poesía tradicional, interpretándola como un castigo por las cosas que ambos poetas dijeron acerca de los dioses. Al parecer se habría tratado de una crítica hecha por Pitágoras al tipo de acciones más bien humanas que la mitología tradicional propagada por Homero y Hesíodo había atribuido a los dioses olímpicos, crítica

<sup>8</sup> En mi interpretación de las controversias ideológicas de la era presocrática como una especie de *ἀγών*, madurada a lo largo de varios años de estudio sobre este campo, me complace concordar con Wright, 2008, p. 414: “The spirit of competition was rife in the Greek world, not only in politics and athletics but also in rival events in music and poetry, and Greek tragedies were produced not so much for the glory of literature as to win prizes, and the first cosmologists were in a similar competitive mood. For the Greeks, to be best was a way of life, and this self-awareness of what they were doing, and the desire to be better at it than anyone else, stimulated their speculation and gave it a sharp edge”.

<sup>9</sup> D. L. VIII, 21.

que, como veremos, aparece también explícitamente en Jenófanes.

Ahora bien, a propósito del enfrentamiento entre intelectuales ‘modernos’, leemos asimismo en Diógenes Laercio una anécdota sobre el mismo Pitágoras,<sup>10</sup> según la cual el término φιλόσοφος, acuñado por él para describir su novedosa forma de ver el mundo, habría sido concebido para rectificar el uso del término σοφός, que Pitágoras habría reservado para la divinidad, a pesar de que, según sabemos, era aplicado en aquellos tiempos a un grupo de personajes destacados por su habilidad en la solución de problemas prácticos, ya fuera como estadistas, como legisladores o como ingenieros, a quienes se incluía en un canon llamado los “Siete Sabios”. Resulta sintomático del sesgo polémico en contra de dicho grupo (que está implícito en la acuñación por parte de Pitágoras del término φιλόσοφος) el hecho de que Tales hubiera sido el primero en recibir el título ‘oficial’ de σοφός en Atenas bajo el arcontado de Damasio (582/581 a. C.),<sup>11</sup> justo en el momento en que se habría establecido la denominación colectiva de los Siete. Todas estas noticias hablan a favor de la reconstrucción de un contexto de afirmación profesional por parte de Pitágoras frente a los dos grupos de interlocutores (o adversarios) arriba delineados, en apego al procedimiento que describíamos arriba como válido en general para el nuevo ‘gremio’ de intelectuales del tipo ‘presocrático’.

Por otro lado, los indicios de la existencia de un diálogo polémico entablado por dichos intelectuales en el interior mismo del naciente gremio son también muy evidentes, como trataremos de ilustrar someramente a continuación, en espera de poder hacer un rastreo detallado en un espacio mucho mayor que el aquí disponible. Como señal elocuente de dicha interacción competitiva, me parece oportuno citar aquí dos testimonios emblemáticos de las controversias ideológicas que se habrían

---

<sup>10</sup> D. L. I, 12.

<sup>11</sup> Id., I, 22.

producido entre los exponentes de la nueva corriente de investigación sobre la naturaleza, a propósito de las propuestas sustentadas por estos diferentes campeones del saber racional propio de los pensadores presocráticos. Leemos la primera de dichas declaraciones explícitas acerca de un contraste de posiciones científicas que competían por prevalecer sobre las demás en el poema de Parménides. Ahí, en efecto, al concluir el discurso verdadero “sobre lo que es” (*τὸ ἐόν*), la diosa pronuncia tres versos de transición que preparan al oyente para recibir las teorías propuestas por los “mortales”:

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα  
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ’ ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Para ti cierro así el discurso confiable y el pensamiento sobre la verdad: a partir de aquí, las doctrinas mortales aprende, escuchando el orden engañoso de mis palabras.<sup>12</sup>

A continuación, comienza a describir el error en el que incurren —en *ῷι πεπλανημένοι εἰσίν*— quienes proponen una cierta teoría dualista que identifica y denomina dos formas, de las que, en la opinión de la diosa parmenidea, una no debería ser postulada. Sin embargo, la culminación de este pasaje claramente polémico está constituida por dos versos, que en la edición canónica de Diels-Kranz cierran el más largo fragmento conservado de Parménides (61 versos en total), resultante del ensamblado de dos citas independientes transcritas por nuestro informante Simplicio:

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,  
ώς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ.

Este ordenamiento verosímil entero yo te revelo,  
para que nunca juicio alguno de mortales te rebase.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Parm. 28 B 8, vv. 50-52 D.-K.

<sup>13</sup> Id., vv. 60-61 D.-K.

En efecto, con la imagen tomada del lenguaje de las competencias de carros que aparece en el último verso,<sup>14</sup> Parménides deja ver con claridad que el enfrentamiento entre las diferentes posturas teóricas defendidas por los investigadores acerca de la configuración del universo —διάκοσμον— se desarrollaba bajo la forma de un concurso o ἀγών en el que cada uno de éstos buscaba aventajar a sus contrincantes. Dicho ἀγών, según el testimonio de Parménides, habría consistido en la presentación de propuestas que aspiraban a ser (o al menos parecer) superiores a las de los rivales, ya fuera por sus mayores cualidades intrínsecas o por la aplicación de una estrategia expositiva más exitosa.

Pues bien, la confrontación ideológica a la que el discurso atribuido a la diosa por parte de Parménides alude de manera algo enigmática, toma en cambio una forma del todo explícita en un conocido pasaje de la *Helena* de Gorgias. En éste, como veremos, salen a flote tanto los enfrentamientos verbales entre sofisticados maestros de la palabra en la Atenas del siglo v a. C. (cuya imagen negativa vimos transmitida por Aristófanes en las *Nubes*), como la práctica de las confrontaciones ideológicas entre especialistas de diferentes ámbitos del saber con la finalidad de hacer prevalecer su propia teoría sobre la de cualquier otro competidor. Como testimonio privilegiado sobre este género de polémicas especializadas de orden doctrinario o ideológico, leamos aquí un trozo muy relevante del famoso escrito del sofista de Leontinos:

ὅτι δ' ἡ πειθὼ προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἔβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἀδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὅμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἰς λόγος πο-

<sup>14</sup> La identificación en παρελάσσῃ de un tecnicismo tomado de la terminología de las carreras de carros la debo a Gemelli Marciano, 2009 (p. 90), quien a su vez remite a Kingsley, 2003, pp. 221-224 y 578-579.

λὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνηι γραφείς, οὐκ ἀληθείαι λεχθείς· τρίτον δὲ φιλοσόφων λόγων ὀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.

Y porque la persuasión aunada a la palabra también moldeó el alma como quería, es preciso aprender, en primer lugar, los argumentos de los astrónomos, quienes, opinión contra opinión, tras suprimir una y poner otra en marcha hacen que lo inverosímil y lo incierto se presenten a los ojos de la creencia; en segundo lugar, los certámenes que obligan por medio de palabras, en los que un solo discurso deleita y convence a una multitud de gente por su escritura artificiosa, no por su palabra verdadera; en tercer lugar, las disputas de los discursos filosóficos, en las que se manifiesta también la velocidad del entendimiento como aquello que vuelve fluctuante la persuasión de la creencia.<sup>15</sup>

Aunque el propio Gorgias no declara abiertamente cuál era su intención al escribir este pasaje, está claro que, cuando al lado de los concursos oratorios propiamente dichos (“los certámenes que obligan por medio de palabras”) identificó en los discursos de carácter astronómico (“meteorológico”, según la terminología de la época) y filosófico unos modelos de persuasión capaz de evocar en la mente de los oyentes incluso cosas “inverosímiles e inciertas”, debió de haber concebido o, más bien, recordado una imagen sin duda muy parecida a la que suscita en nosotros la palabra “concurso”. Se refería por un lado, como podemos inferir sin dificultad del contexto intelectual imperante en la Grecia del siglo V a. C., a la continua oferta de teorías, competitivas y excluyentes unas de otras que explicaban los fenómenos naturales (astronómicos, en especial), las cuales fueron desarrolladas, al menos en un primer momento, por los pensadores jónicos —si bien fueron continuadas con especial vigor en Magna Grecia y Sicilia—; por otro lado, al abigarrado flujo de doctrinas filosóficas planteadas en contraste mutuo que, mediante sofisticadas exposi-

<sup>15</sup> Gorg. *Hel.*, 13.

ciones orales y escritas, se disputaban el espacio unas a otras tanto en el círculo de los especialistas como en el favor de la opinión pública, con comprensible desorientación del consumidor lego.

De acuerdo con el cuadro trazado por Gorgias, el autor de cada nueva teoría habría tratado de ganar adeptos para la misma, argumentando no sólo a favor de las virtudes intrínsecas que la harían objetivamente preferible a las propuestas con anterioridad —es decir, “no por su palabra verdadera”, por emplear los términos de Gorgias—, sino sobre todo buscando exhibir las fallas o insuficiencias de sus competidoras, recurriendo para dicha descalificación incluso al deliberado (más aún, artero) falseamiento de los datos, es decir, aquello a lo que Gorgias llamó “escritura artificiosa”, con la atribución de un carácter negativo a dicha fase de la transposición escrita.

En cualquier caso, dado que aquí no podemos entrar con detalle en la cuestión del contraste que dicho texto dibuja entre la veracidad de la palabra hablada y la artificiosidad engañosa del texto escrito, agregaré solamente que uno de los ejemplos más ilustrativos y famosos del tipo de maniobra persuasiva descrita por Gorgias, la cual buscaría poner en evidencia, a través de una argumentación calibrada con habilidad, la incapacidad intelectual de un adversario, al que de esa manera se reconoce (si bien negativamente) como un competidor en el tipo de especulación practicada por su denigrador, lo tenemos en el ἔλεγχος socrático representado por Platón en sus diálogos. En efecto, gracias a las insuperables capacidades argumentativas de que aparece dotado, Sócrates manipula de modo tan eficaz el desarrollo de cada uno de sus encuentros que el interlocutor (es decir, el oponente) acaba por sucumbir ante su apabullante dialéctica, pues queda atrapado en el marasmo de sus propias concepciones inadecuadas y deja a la vista la radical insuficiencia de su propuesta intelectual, lo cual tiene como resultado necesario el refrendo de la indiscutible superioridad del enfoque socrático.

Pues bien, de acuerdo con lo que hemos venido señalando, dicho procedimiento de desvirtuación de las posiciones del adversario como un mecanismo particularmente efectivo para abonar la propia propuesta no es, sin embargo, una innovación de Sócrates (o, en todo caso, de la imagen que de él proyectó Platón), sino que la intervención de éste se perfila como la forma más sofisticada de dicha práctica. Se trata, por lo tanto, del último eslabón de una larga cadena de confrontaciones o encuentros competitivos entre ‘colegas’, que, en el plano profesional, rivalizaban unos con otros por afianzar su prestigio intelectual en el círculo de los especialistas y por ganarse un lugar privilegiado en la opinión pública.

Para documentar la interacción polémica a que nos referimos aquí, sin embargo, no contamos con registros oficiales (es decir, las didascalías) como los relativos a los *ἀγῶνες* de carácter institucional a que nos hemos ya referido, en los que se enfrentaban músicos, poetas, jinetes y atletas, sino que dependemos del afortunado hallazgo de alusiones intertextuales (con ocasional mención de nombres concretos) entre los vestigios escritos de los pensadores arcaicos, así como de una serie de testimonios doxográficos más o menos explícitos y confiables a propósito de dichas controversias. De éstos podemos extraer información sobre los conflictos ideológicos que se suscitaron entre diferentes exponentes de la intelectualidad griega arcaica, los cuales involucraron más específicamente a una serie de personajes de muy diferente perfil ‘profesional’, ansiosos por afirmarse no sólo como líderes en un campo concreto de actividad, sino también como poseedores de un nuevo saber más abarcador y de mayor validez que el de sus predecesores.

#### IV

En efecto, una etapa crucial en este proceso panhelénico de afirmación profesional e intelectual es la actitud crítica frente

al saber tradicional —el de los poetas— que se puede percibir detrás de la condena explícita llevada a cabo por varios de los intelectuales del nuevo tipo que se consolida durante el siglo VI a. C. Éstos, a juzgar por los testimonios supervivientes, se vieron virtualmente obligados a entablar una polémica, las más de las veces unilateral, en contra de ciertas figuras tradicionalmente identificadas como portadoras del saber y tenidas en alto concepto por el gran público, es decir, los poetas tradicionales. Era comprensible que la nueva categoría de intelectuales, dada su aspiración a obtener una posición en el entramado social, se propusiera disputar la hegemonía a estos depositarios emblemáticos de la sabiduría y, al menos al principio, arrebatarles una parte de su esfera de influencia y autoridad públicas. Este grupo de recién llegados a la escena conforma, para ser más exactos, la categoría de los intelectuales laicos, a los que es lícito llamar así en la medida en que, a diferencia del poeta tradicional, no hacen derivar su conocimiento de las cosas y su capacidad de expresarlas de un don sobrenatural —típicamente la inspiración divina— y cuya práctica profesional nace, antes bien, como reacción contra el añejo monopolio del rango de *σοφός* ocupado por el poeta. El intelectual disputa a este último, por ende, la prerrogativa de depositario y transmisor tradicional de una sabiduría que, a la luz de su novedoso enfoque crítico, no podía más que presentarse como de dudosa fiabilidad, como le interesaba subrayar enfáticamente. En efecto, en virtud de la célebre declaración programática que el propio Hesíodo pone en boca de las Musas al principio de la *Teogonía*, la incapacidad innata de los mortales habría permitido a éstas manipular a su antojo el saber que detentaban y otorgaban a sus favoritos los poetas, como leemos precisamente en estos versos:

ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,  
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὄμοια,  
ἴδμεν δ' εὗτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.

Pastores agrestes, viles oprobios, tan sólo vientres,  
sabemos decir muchas mentiras a verdad semejantes,  
sabemos en cambio, cuando queremos, cantar la verdad.<sup>16</sup>

La sabiduría poética era, por lo tanto, producto directo de la inspiración divina, es decir, la divinidad era la fuente del conocimiento presuntamente infalible que el poeta exhibía sobre todo el espectro temporal del acontecer, por lo que éste, convertido en simple instrumento del don recibido por gracia de las Musas, era capaz de presentarse ante los hombres para “decir las cosas que son, las que serán y las que fueron”, por utilizar la formulación que Hesíodo pone en boca de aquéllas:

ταὶ Διὶ πατρὶ<sup>17</sup>  
ἴμνενσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου,  
εἴρουσαι τά τ’ ἐόντα τά τ’ ἐσσόμενα πρό τ’ ἐόντα...

quienes del padre Zeus  
con su canto deleitan el gran espíritu en el Olimpo,  
diciendo las cosas que son, las que serán y las que fueron...<sup>17</sup>

En dicha arrogante presunción de infalibilidad asociada con lo divino, de donde provendría precisamente la capacidad concedida al poeta de abarcar todo el horizonte temporal, hay, con todo, un alto potencial de prevaricación, según Hesíodo reconoce expresamente también por voz de las propias diosas: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὄμοια. Sin embargo, el contraste que se establece de esa manera entre la ostentación de un saber divino y, por ende, infalible, y la facultad de falsear la verdad (que es un componente esencial de la fabulación poética), acabaría por suscitar primero perplejidad y luego desconfianza en las mentes de las personalidades más

<sup>16</sup> Hes. *Th.*, vv. 26-28.

<sup>17</sup> Id., vv. 36 ss.

críticas, dando lugar entre ellas, por consiguiente, a una actitud desfavorable frente a la *σοφία* tradicionalmente reconocida a Hesíodo por la masa. Este último, en efecto, se había presentado abiertamente como receptor de una capacidad mnemónica superior, otorgada a él por las Musas para recordar y describir con precisión el origen y las atribuciones de cada uno de los dioses, con la cual vendría aparejada la capacidad de hablar de manera certera (es decir, verídica) sobre los hechos pasados, los presentes y los venideros.<sup>18</sup>

Pues bien, contra el monopolio de la difusión cifrada del saber mantenido por el poeta, operador cultural por excelencia en la época arcaica, que justificaba su posición de autoridad con base en la inspiración divina que le permitía abarcar, tal y como le enseñaban las Musas, todo el horizonte cronológico y espacial que resulta inaccesible para el hombre común, surge hacia el siglo VI a. C. una corriente de osada especulación crítica y anticonformista, animada por el espíritu inquisitivo de los pensadores jónicos. Empujados por su innata curiosidad intelectual y quizás inspirados en el fascinante mundo explorado por las extraordinarias navegaciones de sus marinos, cuyas naves surcaban y establecían colonias en casi todo rincón del Mediterráneo, estos jónicos sentaron las bases para el surgimiento de una especulación laica acerca de la naturaleza de las cosas y de la organización del universo. Esto traería como consecuencia necesaria el sacudimiento de las bases del saber tradicional acerca del Todo, que con base en el relato canónico de Hesíodo era imaginado como brotando a partir de un 'Caos' inicial, es decir, desde una abertura insondable e indefinida, de la que, por un espontáneo e incomprensible proceso generativo a partir del *grado cero de la materia*, ha-

<sup>18</sup> La fórmula que sintetiza en Hesíodo esta capacidad propia de los dioses (concretamente de las Musas y de los iluminados por sus dones) de abarcar las tres dimensiones del horizonte temporal (*Th.*, v. 38: εἴρουσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα) aparece ya en Homero, quien la aplica específicamente al saber adivinatorio de Calcas (*Il. I*, 70: ὅς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα).

brían surgido primero el Cielo y la Tierra, quienes, a su vez, darían origen a los demás seres divinos. Así pues, las primeras cosmologías de los milesios, así como las de los demás pensadores presocráticos, constituyeron inevitablemente, si no de manera expresa, al menos implícitamente (recordemos, con todo, que de algunos de los primeros pensadores conservamos muy pocos fragmentos literales), una rectificación de la visión tradicional descrita por Hesíodo en la *Teogonía*.

La mentalidad griega arcaica había visto en Hesíodo, en efecto, al poseedor de una sabiduría que abarcaba todas las ramas del saber, de acuerdo con una perspectiva que lo convirtió en una especie de “proto-filósofo” multifacético. Por ello, su imagen se consolidó junto con la de Homero como la personificación del saber enciclopédico griego, es más, fue considerado a lo largo de toda la Antigüedad como el prototipo del sabio arcaico por excelencia. Dicha fama de sabio atribuida a Hesíodo, sin embargo, no permaneció exenta de cuestionamientos, en especial tras de la intervención renovadora de los primeros pensadores jonios quienes, apoyados en osadas especulaciones racionalistas, se dieron a la tarea de sacudirse el peso de tan duradera y, sin duda, agobiante tradición, que inevitablemente acabó por convertirse para algunos de ellos en objeto de polémica y crítica, así como de condena más o menos virulenta.

Una excelente ilustración de este género de polémicas contra la tradición sapiencial precedente por parte de los nuevos intelectuales nos la proporciona Jenófanes, quien, por un lado, fue el primero en manifestar abiertamente su crítica y, por otro, se convirtió a su vez en blanco de los ataques de los pensadores presocráticos sucesivos. Nacido en Colofón por el 570 a. C., emigró muy joven hacia el Occidente griego (ca. 545-540 a. C.), empujado al parecer por el avasallamiento de la Jonia por parte del medo Harpago, y en esa zona desarrolló la mayor parte de su actividad intelectual. Sabemos, en efecto, que pasó algún tiempo en varios lugares de Sici-

lia,<sup>19</sup> entre los cuales visitó Siracusa,<sup>20</sup> además de que aparece bien conectado con Elea tanto por una tradición anecdotica de la que hay huella en Aristóteles,<sup>21</sup> como por una serie de noticias doxográficas que se remontan por lo menos a Platón<sup>22</sup> y que lo hacen maestro de Parménides e iniciador de la llamada “escuela eleática”.

Por su actividad como rapsoda errante, éste personaje habría estado plenamente inmerso en el contexto cultural de la épica arcaica representada en especial por Homero y Hesíodo, como demuestran sin lugar a dudas las abundantes referencias a estos dos poetas encontradas en los fragmentos que nos han llegado de sus obras. Sin embargo, hay razones para pensar que las funciones públicas dadas por Jenófanes divergían considerablemente de las convencionales recitaciones rapsódicas: el insoslayable tono polémico percibido en muchos de sus fragmentos hace claro que su declamación de trozos épicos escogidos, a semejanza de la interpretación alegórica de la epopeya por parte de su contemporáneo Teágenes de Regio, se habría alternado con la recitación paralela de una suerte de exégesis refutatoria en verso. Dichos comentarios de Jenó-

<sup>19</sup> Se mencionan estancias en Zankle y en Catania (cf. D. L. IX, 18: Ξενοφάνης ... οὗτος ἐκπεδὼν τῆς πατρίδος ἐν Ζάγκλῃ τῆς Σικελίας διέτριβε δὲ καὶ ἐν Κατάνῃ) además de una probable visita a Érix que se puede deducir de Schol. Hom. Oxyrh. 1087, 40 (Ox. Pap. VIII, p. 103 = Xenophan. 21 B 21a D.-K. = fr. 10 Gent.-Pr.): τὸ Ἐρυκος παρὰ Ξενοφάνει ἐν ε' Σίλλων. No es posible determinar con exactitud si las noticias que relacionan a Jenófanes con sitios sicilianos corresponden a etapas de su gran viaje de migración desde su patria Colofón o a eventuales giras rapsódicas realizadas ya como ‘residente’ —véase Vitali, 2000, pp. 37-38.

<sup>20</sup> Se sabe de exploraciones de investigación naturalista realizadas por Jenófanes en las canteras de Siracusa, donde habría confirmado la presencia de conchas marinas fosilizadas en tierra firme, según leemos en Hippol. Ref. I, 14 (5) (= Xenophan. 21 A 33 D.-K. = test. 86 Gent.-Pr.): ὁ δὲ Ξενοφάνης μίξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν θάλασσαν γίνεσθαι δοκεῖ καὶ τῷ χρόνῳ ὑπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι, φάσκων τοιαύτας ἔχειν ἀποδείξεις, δτὶ ἐν μέσηι γῆι καὶ ὅρεσιν εύρισκονται κόγχαι, καὶ ἐν Συρακούσαις δὲ ἐν τοῖς λατομίαις λέγει εύρησθαι τύπον ἰχθύος καὶ φωκῶν, ἐν δὲ Πάρωι τύπον δάφνης ἐν τῷ βάθει τοῦ λίθου, ἐν δὲ Μελίτῃ πλάκας συμπάντων τῶν θαλασσίων.

<sup>21</sup> Arist. Rh. B 26. 1400b 5 = Xenophan. 21 A 13 D.-K.

<sup>22</sup> Plat. Sph., p. 242 cd.

fanés, en efecto, formulados prevalentemente en hexámetros puros o en dísticos elegíacos, parecían tener la clara finalidad de poner en tela de juicio la credibilidad de los relatos mitológicos insertados en las obras de Homero y Hesíodo, de los que evidencia la nula utilidad educativa y el insuficiente valor epistemológico, no pocas veces fustigando sin miramientos sus ‘errores’.

En efecto, la educación tradicional griega consideraba los poemas de los dos grandes poetas arcaicos como materia obligada de estudio; más aún, los visualizaba como una ‘enciclopedia’ de todo el saber acumulado hasta entonces, por lo cual constituyan la base formativa de todo hombre griego, como el mismo Jenófanés señala a propósito de Homero en un verso ahora descontextualizado:<sup>23</sup>

ἓξ ἀρξῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες

Puesto que desde el principio todos han aprendido conforme a Homero...<sup>24</sup>

Sin embargo, detrás del aparente elogio contenido en este verso hacia la función didáctica reconocida tradicionalmente a Homero, en el fondo se percibe un dejo altamente revelador del talante con que Jenófanés solía abordar la cuestión del saber poético tradicional. En efecto, dado que los poemas de los dos grandes poetas arcaicos, Homero y Hesíodo, concentraba todo el saber acumulado hasta entonces en una amplia variedad de sectores, cuando Jenófanés empieza diciendo que “todos aprendieron conforme a Homero”, parece verosímil

<sup>23</sup> La afortunada noción de ‘encyclopedia’ fue desarrollada por Havelock, 1963, para describir la función de la epopeya homérica como vehículo privilegiado de transmisión cultural en la Grecia arcaica, dado que ésta incorporaba (no en forma abstracta y sistemática, sino diluida en la narración) todo el saber jurídico, religioso, científico y técnico de su época —sobre lo cual véase también Gentili, 1978, pp. 393-394.

<sup>24</sup> Xenophan. 21 B 10 D.-K.

que, lejos de introducir un discurso elogioso sobre la función didáctica reconocida a este poeta, el rapsoda crítico de la tradición hubiera buscado más bien alertar a su auditorio sobre las profundas deficiencias implícitas en las concepciones de que este poeta épico, junto con Hesíodo, se hizo portavoz.

Entre otras muestras de la posición polémica manifestada por el pensador de Colofón está su reiterado señalamiento de la falsedad de una idea tradicional recogida y ampliamente desarrollada en los dos grandes poetas arcaicos: la creencia en una pluralidad de dioses que son concebidos desde una perspectiva innegablemente subjetiva —la de quienes los veneran—, pues aparecen no sólo dotados de forma y atributos físicos de humanos, sino adoptando también comportamientos y actitudes propias de éstos. Así, en las obras de Homero y Hesíodo los dioses son representados en el acto de realizar acciones semejantes a las de los hombres —comer, dormir, vestirse, reñir—, además de sujetos a debilidades y pasiones usualmente consideradas humanas: amor, ira, envidia, rencor, etcétera. Es natural, pues, que tal concepción de los dioses, si se la enfocaba desde una óptica desencantada, como la de Jenófanes, no pudiera sino revelarse absurda, dado que entraña en abrupto contraste con la idea, también tradicional, de la inmensa ventaja de los dioses sobre los hombres en todos los aspectos.<sup>25</sup> Así pues, se conservan varios fragmentos de Jenófanes en los que repreueba de manera indignada el antropomorfismo —en cuanto a aspecto y comportamiento— atribuido a

<sup>25</sup> En la *Ilíada*, por ejemplo, es recurrente el motivo de la advertencia a un guerrero del terrible riesgo que correría si quisiera enfrentarse a los dioses, dada la incommensurable disparidad de fuerzas que hay de por medio (cf. *Il.* V, 440-442: φράζεο Τυδεΐδη καὶ χάζεο, μηδὲ θεοῖσιν / ἵστηλε φρονέειν, ἐπεὶ οὐ ποτε φῦλον ὄμοιον / ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων), mientras que, en la *Odisea*, un tema favorito es el de la superioridad física (en cuanto a δέμας o εἶδος) de las diosas, cuya prestancia y belleza resultan incomparablemente superiores a la de cualquier mujer humana (*Od.* V, 209-213: ἵμειρόμενός περ ιδέσθαι / σὴν ἄλοχον, τῆς τ' αἰὲν ἔέλδεαι ἡματα πάντα. / οὐ μέν θην κείνης γε χερείων εὔχομαι εἶναι, / οὐ δέμας οὐδὲ φυῆν, ἐπεὶ οὐ πως οὐδὲ ἔοικε / θηντὰς ἀθανάτησι δέμας καὶ εἶδος ἐρίζειν).

los dioses en los relatos mitológicos, señalando con el dedo a sus más efectivos difusores, a los que menciona por nombre en los siguientes versos:

πάντα θεοῖς' ἀνέθηκαν "Ομηρός θ' Ἡσίοδός τε,  
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὄνειδεα καὶ ψύγος ἔστιν,  
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλουνς ἀπατεύειν.

Homero y Hesíodo achacaron todo a los dioses cuanto entre los hombres es vituperio y reproche, como robar, ser adúlteros y engañarse unos a otros.<sup>26</sup>

del que este otro podría no ser sino una variante:

ώς πλεῖστ(α) ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,  
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλουνς ἀπατεύειν

[sc. Homero y Hesíodo]  
narraron de los dioses cuantos más actos ilícitos,  
como robar, ser adúlteros y engañarse unos a otros.<sup>27</sup>

La reprobación del ‘retrato’ que Homero y Hesíodo hacen del comportamiento de los dioses en sus obras es, pues, difícil de separar de la articulada polémica desencadenada por Jenófanes contra el antropomorfismo divino en otros pasajes conservados de su obra. En efecto, en ellos se empeña de manera sistemática en exhibir la incompatibilidad entre cualquier característica física o espiritual humana y la imagen tradicional de unos dioses incommensurablemente más poderosos que los hombres, no digamos ya con su propuesta de un único dios supremo, del todo extraño a la constitución ‘mortal’.<sup>28</sup> Así pues, Jenófanes rechaza como absurdas todas las concepciones de dioses que nacen y portan vestimentas humanas sobre cuerpos

<sup>26</sup> Xenophan. 21 B 11 D.-K.

<sup>27</sup> Id., 12 D.-K.

<sup>28</sup> Id., 23 D.-K.: εὗς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, / οὕτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίος οὐδὲ νόημα.

antropomorfos<sup>29</sup> —negros y de nariz chata entre los etíopes y ojizarcos y pelirrojos entre los tracios—,<sup>30</sup> y las reduce al absurdo a través de la hipótesis, a todas luces insostenible, de imaginar a caballos o bueyes capaces de modelar imágenes de dioses, a las que darían formas equinas o bovinas, respectivamente.<sup>31</sup> El común denominador de todos los señalamientos reprobatorios de Jenófanes arriba indicados radica, pues, en su demostración de que es tan arbitrario atribuir a los dioses una forma física cualquiera —humana o animal— como pensar que sus actitudes y pensamientos puedan obedecer a patrones humanos de conducta, sin importar que entre los hombres ésta sea catalogada como moral o no.

Ahora bien, en vista de que la concepción tradicional de los dioses olímpicos, de la que el antropomorfismo era uno de los rasgos más característicos, había encontrado su más influyente propaganda en la epopeya homérica y en los poemas de Hesíodo que, en su conjunto, constituyán la suma del saber mitológico y, al mismo tiempo, la afirmación más cabal de la *construcción* de los dioses a imagen y semejanza de los hombres, resulta evidente que el contexto polémico configurado por esta serie de declaraciones de Jenófanes en contra de toda atribución de rasgos humanos a los dioses tenía como blanco principal justamente a los dos grandes sistematizadores de la mitología griega.

Por lo tanto, el hecho de que una proporción importante de los fragmentos sobrevivientes de Jenófanes documente un procedimiento bastante desarrollado de subversión de muchos

<sup>29</sup> Xenophan. 21 B 14 D.-K.: ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς, / τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

<sup>30</sup> Id., 16 D.-K.: Αιθίοπές τε (θεούς σφετέρους) σιμοὺς μέλανάς τε / Θρῆικές τε γλαυκούς καὶ πυρρούς (φασι πέλεσθαι).

<sup>31</sup> Id., 15 D.-K.: ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες (ἴπποι τ') ήὲ λέοντες / ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες, / ίπποι μέν θ' ίπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας / καὶ (κε) θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν / τοιαῦθ' οὖν περ καντοὶ δέμας εἶχον (έκαστοι).

datos culturales profundamente arraigados en la tradición, cuya presencia en la cosmoteogonía consagrada en la obra de Hesíodo es también destacada, se muestra perfectamente coherente con el sistemático desmantelamiento de la imagen tradicional de los dioses arriba descrito. Dotado de un sobresaliente espíritu inquisitivo, al estilo jonio —que encontramos no sólo en su contemporáneo Hecateo, sino también en otros más jóvenes como Demócrito y Anaxágoras—, y nutrido en las nuevas concepciones cosmológicas laicas surgidas entre los pensadores milesios, Jenófanes, como auténtico φυσιολόγος, propuso en especial una nueva visión, más racional, de la forma y organización del cosmos, así como una explicación *naturalista* de muchas manifestaciones atmosféricas, lo cual trajo como consecuencia inevitable el cuestionamiento o el rechazo total de las correspondientes imágenes míticas que Hesíodo en particular contribuyera a consolidar y a fijar en la mentalidad de los griegos.

En esta categoría del saber mitológico desplazado por el nuevo saber científico entra, por ejemplo, la concepción espacial del mundo y de sus partes, según la cual “en el confín de la tierra”, donde se encuentra el umbral de bronce que, al terminar su respectiva jornada, cruzan alternadamente la Noche y el Día,<sup>32</sup> estaría Atlas sosteniendo sobre sus hombros el cielo. Dicha imagen aparece por primera vez, en Hesíodo, en el contexto del conocido episodio en que el poeta describe la suerte —en general adversa— que sufrieron los Titanes hijos de Japeto:

"Ατλας δ' οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης,  
πείρασιν ἐν γαίης πρόπαρ' Ἐσπερίδων λιγυφώνων  
ἔστηώς, κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτησι χέρεσσι·

Atlas sostiene el ancho cielo bajo apremiante imperio,  
en el confín de la tierra, ante las melodiosas Hespérides,  
de pie, con la cabeza y con los brazos infatigables.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Hes. *Th.*, vv. 746-750 (el pasaje se cita abajo, en el texto).

<sup>33</sup> Id., vv. 517-519.

Como complemento casi necesario para redondear esta imagen cósmica del confín último de la Tierra, conviene examinar un pasaje más de la obra del poeta beocio que involucra a los Titanes, en el que se relata cómo, tras su derrota en el enfrentamiento con Zeus y los demás Olímpicos y sus aliados, aque-lllos son confinados en una prisión subterránea. Este episodio brinda a Hesíodo la ocasión perfecta para hacer la descripción del inframundo y, en especial, del lugar horrendo al que son arrojados los Titanes rebeldes, es decir, el Tártaro:

Τιτῆνας· καὶ τοὺς μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης  
πέμψαν καὶ δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλέοισιν ἔδησαν,  
νικήσαντες χερσὶν ὑπερθύμους περ ἔόντας,  
τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης·  
τόσσον γάρ τ' ἀπὸ γῆς ἐς τάρταρον ἡερόεντα.  
ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἥματα χάλκεος ἄκμων  
οὐρανόθεν κατιών, δεκάτῃ κ' ἐς γαῖαν ἵκοιτο.  
[ίσον δ' αὐτὸν γῆς ἐς τάρταρον ἡερόεντα.]  
ἐννέα δ' αὖ νύκτας τε καὶ ἥματα χάλκεος ἄκμων  
ἐκ γαίης κατιών, δεκάτῃ κ' ἐς τάρταρον ἵκοι.  
τὸν πέρι χάλκεον ἔρκος ἐλήλαται· ἀμφὶ δέ μιν νὺξ  
τριστοιχὶ κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὑπερθε  
γῆς ρίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοι θαλάσσης.  
ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἡερόεντι  
κεκρύφαται βουλῆσι Διὸς νεφεληγερέταιο,  
χώρῳ ἐν εὐρώεντι, πελώρης ἔσχατα γαίης.

...los Titanes: a éstos debajo de la tierra anchurosa mandaron y encadenaron con ataduras gravosas, tras vencerlos con sus manos, aun siendo arrogantes, bajo la tierra tanto quanto hay del cielo a la tierra, pues tal espacio hay de la tierra al nebuloso Tártaro. En efecto, nueve noches y días un yunque broncíneo que caiga desde el cielo, al décimo llegaría a la tierra; [de nuevo igual espacio hay de la tierra al nebuloso Tártaro.] A su vez, nueve noches y días un yunque broncíneo que caiga desde la tierra, llegaría al décimo al Tártaro; En torno, una cerca broncínea estaba forjada; en torno, la noche rodea su cuello tres veces; encima, además,

surgen las raíces de la tierra y del árido mar.  
 En ese lugar, los dioses Titanes bajo niebla oscura  
 quedaron sepultos, por decreto de Zeus que hacina nubes,  
 en un sitio mohoso, en los extremos de la inmensa tierra.<sup>34</sup>

La situación espacial del Tártato, en efecto, aparece descrita como el punto extremo de la tierra —πελώρης ἔσχατα γαίης—, lugar que, por lo tanto, parece coincidir con el Occidente, que corresponde justamente al confín de la tierra —πείρασιν ἐν γαίης—, donde Atlas está sosteniendo el cielo frente al jardín de las Hespérides.<sup>35</sup> Sin embargo, en apego a las descripciones proporcionadas en otros pasajes, dicho lugar también parecería coincidir con el lugar oscuro y mohoso que se halla debajo de la Tierra —justo a la misma distancia (en sentido vertical) que hay desde el cielo hasta la superficie de la tierra—, aquel donde están tanto la morada de la Noche como la puerta que atraviesan el Día y la Noche al cambiar de turno, según lo retrata el propio Hesíodo algunos versos más adelante:

Τῶν πρόσθ' Ἰαπετοῖο πάις ἔχει οὐρανὸν εὐρὺν  
 ἐστηώς κεφαλῆ τε καὶ ἀκαμάτησι χέρεσσιν  
 ἀστεμφέως, ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἀσσον ἰοῦσαι  
 ἀλλήλας προσέειπον ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν  
 χάλκεον· κτλ.

Frente a éstas, el hijo de Japeto sostiene el ancho cielo, de pie, con la cabeza y con los brazos infatigables, inamovible; donde la Noche y el Día, al acercarse, se saludan una al otro al alternarse en el gran umbral de bronce; etcétera.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Hes. *Th.*, vv. 717-731. La descripción de las “raíces de la tierra y del mar”, situadas encima del Tártaro, se retoma en los vv. 736 ss.: ἐνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ ταρτάρου ἡερόεντος / πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ὀστερόεντος / ἐξείνς πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔσαντι, / ἀργαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ· / κτλ.

<sup>35</sup> Esto se lee de manera explícita en *Th.*, vv. 517-520 (citado arriba); cf. también la nota siguiente.

<sup>36</sup> Hes. *Th.*, vv. 746-750.

Pues bien, tanto la dificultad intrínseca de compaginar las descripciones topográficas que hace Hesíodo del Tártaro —ubicado simultáneamente en el confín occidental de la tierra y en el inframundo—,<sup>37</sup> como la misma falta de sustento que hay para una concepción como la de la abertura inmensa del Tártaro subterráneo (al que un yunque llegaría sólo tras diez días de caída, según Hesíodo), parecen haber dado pie para una rectificación crítica por parte de varios pensadores pre-socráticos, entre ellos Jenófanes. Su propuesta habría sido, muy probablemente, iconoclasta, una visión alternativa deliberadamente concebida en oposición a la creencia —del todo carente de base racional— en un lugar de castigo de ambigua topografía, y estaría dirigida a demoler los principios de una cosmovisión basada en fuerzas oscuras y personajes míticos. De dicha respuesta polémica habría formado parte, en efecto, el siguiente fragmento:

⊕ ⊕

γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὄρᾶται,  
ἡέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ίκνεῖται.

⊕ ⊕

Junto a nuestros pies se ve este extremo superior de la Tierra, que toca el aire, mientras el inferior se extiende sin límite.<sup>38</sup>

Esta declaración se inserta claramente en el ámbito de las especulaciones naturalistas del pensador de Colofón y tiene como punto de partida un enfoque racionalista y desmitifica-

<sup>37</sup> La coincidencia espacial entre el extremo occidental del mundo, donde está el jardín de las Hespérides, y las honduras tenebrosas del inframundo, se desprende también de *Th.*, vv. 333-335 (Κητὼ δ' ὀπλότατον Φόρκυι φιλότητι μιγεῖσα / γείνατο δεινὸν ὄφιν, δς ἐρεμνῆς κεύθεσι γαίης / πείρασιν ἐν μεγάλοις παγχρύσεα μῆλα φυλάσσει), donde el dragón (o serpiente) que custodia unas manzanas de oro (presumiblemente las de las Hespérides) es situado en las entrañas oscuras de la tierra, dentro de unos “grandes límites”. La misma asociación entre el confín de la tierra y el lugar subterráneo donde padecen penas los enemigos del ‘sistema’ (en este caso Briareo, Coto y Giges) se encuentra en *Th.*, vv. 620-623: κατένασσε δ' ὑπὸ χθονὸς εὐρυσθείης, / ἐνθ' οἵ γ' ἄλγε' ἔχοντες ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες / εἴατ' ἐπ' ἐσχατιῇ μεγάλης ἐν πείρασι γαίης / δηθὰ μάλ' ἀχνύμενοι, κραδίῃ μέγα πένθος ἔχοντες.

<sup>38</sup> Xenophan. 21 B 28 D.-K.

dor de los fenómenos. Por ejemplo, su indicación de que el extremo superior de la tierra —τόδε πεῖρας ἄνω— coincide con el punto en el que está parado el observador, mientras que el inferior se extiende “sin límite” hacia abajo, puede verse como una ruptura con la concepción arcaica de la existencia de unos “confines de la tierra” —ἔσχατα (o πείρατα) γαίης, popularizada en el famoso lema “*non plus ultra*”—, pero al mismo tiempo también como una refutación de toda idea acerca de un espacio o lugar situado bajo tierra —con especial referencia a un inframundo o Tártaro—, porque la extensión de la tierra ἐς ἄπειρον no ofrecería a aquel lugar subterráneo una base, un ἔσχατον πεῖρας en que descansar o “hundir sus raíces”.<sup>39</sup>

En resumen, el contexto de refutación sistemática de las concepciones teológicas y cosmológicas divulgadas por el *epos* arcaico, que se articula en los pasajes de Jenófanes arriba citados y discutidos abre, a su vez, una ventana hacia un panorama mucho más amplio y complejo de continuidad y ruptura ideológica con el saber arcaico representado, sobre todo, por las narraciones épicas de Homero y Hesíodo. En efecto, el hecho de que Jenófanes tomara posición crítica en contra de los antiguos poetas y de las concepciones por ellos transmitidas deja entrever que los consideraba de alguna manera como una suerte de rivales, es decir, como personajes involucrados a su manera en la búsqueda de respuestas a las mismas cuestiones que él mismo se planteaba, por más que sus respuestas le parecieran sumamente insatisfactorias. Ahora bien, como resulta evidente por el tenor de los pasajes presentados, al dar cuenta de dichas concepciones tradicionales Jenófanes tenía indudablemente la intención de despejar el terreno y de abrir

---

<sup>39</sup> Veremos abajo un pasaje de Aristóteles (*Caelo* B 13. 294a 19) que documenta la polémica llevada a cabo precisamente contra esta concepción de Jenófanes por parte de Empédocles, quien habría reprochado a su predecesor el uso vago del término ἄπειρον, al parecer tomado de Anaximandro.

espacio para lanzar sus propias propuestas, pues la aceptación de un nuevo modelo explicativo implicaba necesariamente el abandono de las posiciones de autoridad anteriormente aceptadas.

## V

Hasta aquí hemos asistido a una interacción polémica que atraviesa las fronteras ‘gremiales’, ya que ilustra la manera en que un pensador de la era presocrática, el anticonformista Jenófanes, con la finalidad de ganar credibilidad para su nueva propuesta intelectual habría cuestionado las creencias transmitidas por el saber tradicional propio de los poetas. En efecto, no sólo pone en duda con argumentos racionales la concepción antropomórfica de los dioses olímpicos, sino propone además una visión del cosmos que, a su juicio, constituía una alternativa objetivamente preferible a la concepción mitológica tradicional, relativa a la configuración y disposición espacial de la tierra, concepción para la cual el límite extremo donde el Sol se oculta (el Occidente) parecía coincidir con el inframundo, donde se hallaría el Tártaro sumido en una “niebla oscura”.

Pues bien, tras presentar algunas evidencias de la pugna entre la naciente ciencia jonia y el saber mitológico, que hemos ilustrado mediante pasajes de la polémica que Jenófanes desencadenó en contra de Homero y Hesíodo, estamos en la afortunada posición de poder presentar ahora una prueba conclusiva de que dicha dinámica de rectificación ideológica prevaleció también entre el grupo de los nuevos intelectuales racionalistas. El testimonio se refiere, precisamente, a la propuesta que Jenófanes planteó a propósito de la forma y la extensión de la tierra, propuesta que, interpretada arriba como probable rectificación de la vieja concepción contenida en Hesíodo, fue cuestionada a su vez por Empédocles, como

veremos en seguida. Esto lo podemos afirmar apoyados en la autoridad de Aristóteles, quien lo refiere en un pasaje capital para documentar la cadena de conexiones ideológicas, en general polémicas, hacia las que me interesa llamar la atención en este trabajo:

”Ωστε τὸ μὲν ἀπορεῖν εἰκότως ἐγένετο φιλοσόφημα πᾶσιν· τὸ δὲ τὰς περὶ τούτου λύσεις μὴ μᾶλλον ἀτόπους εἶναι δοκεῖν τῆς ἀπορίας, θαυμάσειν ἄν τις. οἱ μὲν γὰρ διὰ ταῦτα ἀπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναι φασιν, ἐπ’ ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζώσθαι λέγοντες ὡσπερ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος [Xenophan. 21 B 28 D.-K.], οἵνα μὴ πράγματ’ ἔχωσι ζητοῦντες τὴν αἰτίαν. διὸ καὶ Ἐμπεδοκλῆς [Emp. 31 B 39 D.-K.] οὕτως ἐπέπληξεν εἰπὼν ὡς

εἴπερ ἀπείρονα γῆς τε βάθη καὶ δαψιλὸς αἰθήρ,  
ώς διὰ πολλῶν δὴ γλώσσηι ρήθεντα ματαίως  
ἐκκέχυται στομάτων ὀλίγον τοῦ παντὸς ιδόντων ...

Οἱ δ’ ἐφ’ ὕδατος κεῖσθαι. Τοῦτον γὰρ ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὃν φασιν εἰπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον, ώς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὡσπερ ξύλον ἢ τι τοιοῦτον ἔτερον (καὶ γὰρ τούτων ἐπ’ ἀέρος μὲν οὐθὲν πέφυκε μένειν, ἀλλ’ ἐφ’ ὕδατος), ὡσπερ οὐ τὸν αὐτὸν λόγον ὄντα περὶ τῆς γῆς καὶ τοῦ ὕδατος τοῦ ὄχοιντος τὴν γῆν· οὐδὲ γὰρ τὸ ὕδωρ πέφυκε μένειν μετέωρον, ἀλλ’ ἐπὶ τινός ἐστιν.

”Ετι δ’ ὡσπερ ἀήρ ὕδατος κουφότερον, καὶ γῆς ὕδωρ· ὥστε πῶς οἵον τε τὸ κουφότερον κατωτέρω κεῖσθαι τοῦ βαρυτέρου τὴν φύσιν;

”Ετι δ’ εἴπερ ὅλη πέφυκε μένειν ἐφ’ ὕδατος, δῆλον ὅτι καὶ τῶν μορίων ἔκαστον· νῦν δ’ οὐ φαίνεται τοῦτο γιγνόμενον, ἀλλὰ τὸ τυχὸν μόριον φέρεται εἰς βυθόν, καὶ θάττον τὸ μεῖζον.

”Αλλ’ ἔοικασι μέχρι τινὸς ζητεῖν, ἀλλ’ οὐ μέχρι περ οὖ δυνατὸν τῆς ἀπορίας. Πᾶσι γὰρ ἡμῖν τοῦτο σύνηθες, μὴ πρὸς τὸ πρᾶγμα ποιεῖσθαι τὴν ζητησίν ἀλλὰ πρὸς τὸν τάναντία λέγοντα· καὶ γὰρ αὐτὸς ἐν αὐτῷ ζητεῖ μέχρι περ ὃν οὖ μηκέτι ἔχῃ ἀντιλέγειν αὐτὸς αὐτῷ. Διὸ δεῖ τὸν μέλλοντα καλῶς ζητήσειν ἐνστατικὸν εἶναι διὰ τῶν οἰκείων ἐνστάσεων τῷ γένει, τοῦτο δ’ ἐστὶν ἐκ τοῦ πάσας τεθεωρηκέναι τὰς διαφοράς.

De manera que, con justa razón, la perplejidad se volvió para todos un objeto de estudio filosófico; en cambio, podría causar sorpresa que las soluciones [propuestas] para ella parezcan no

ser más descabelladas que la perplejidad misma. Por esto, en efecto, algunos afirman que la parte inferior de la Tierra es ilimitada, diciendo, como Jenófanes de Colofón [Xenophan. 21 B 28 D.-K.], que está enraizada hasta lo ilimitado, para no buscarse dificultades en indagar la causa. Por eso Empédocles lo increpó así, diciendo que [Emp. 31 B 39 D.-K.]:

Si fuera en verdad la hondura terrestre ilimitada y el aire amplio, como de hecho, enunciado en vano por la lengua, desde muchas bocas se esparce, de los que sólo han visto poco del todo...

Otros sostienen que [la Tierra] flota sobre el agua. En efecto, la teoría más antigua que hemos recibido es la que, según dicen, propuso Tales de Mileto, en el sentido de que, por ser flotante, la Tierra se mantiene como un leño o alguna otra cosa por el estilo (ninguna de éstas, en efecto, tiene una naturaleza tal como para poder reposar sobre el aire, sino sobre el agua), como si el razonamiento no fuera el mismo para la tierra y para el agua que sostiene a la tierra, pues ni siquiera el agua tiene una naturaleza tal como para permanecer suspendida en el aire, sino que se apoya sobre algo.

Además, de la misma manera en que el aire es más ligero que el agua, también el agua es más ligera que la tierra: de modo que ¿cómo es posible que lo más ligero se halle por debajo de lo más pesado por naturaleza?

Además, si es natural que [la Tierra] entera se sostenga sobre el agua, es obvio que también cada una de sus partes: sin embargo, no parece que suceda eso, sino que una parte cualquiera se va al fondo, y tanto más aprisa cuanto mayor sea ésta.

Pero parece que han investigado hasta un cierto punto del problema y no hasta aquel [grado] que era posible. Pues es habitual en todos nosotros esto: no realizar la investigación en función de la cosa [investigada], sino en función del que sostiene lo contrario: en efecto, incluso para uno mismo, se investiga únicamente hasta donde no encuentra uno ninguna objeción que hacerse. Por ello, el que quiera investigar correctamente ha de ser capaz de objetar mediante las objeciones propias del género, capacidad basada en examinar todas las diferencias.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Arist., *Cael.* B 13. 294a 19. Es oportuno leer también el comentario respectivo en Simpl. *In Cael.* p. 522, 7 Heib.: ἀγνῶδε ἐγὼ τοῖς Ξενοφάνους ἔπεσι τοῖς περὶ

No sólo el testimonio de Aristóteles resulta perfectamente explícito en su lectura del desarrollo de las teorías científicas como una cadena ininterrumpida de objeciones y respuestas, es decir, como una interacción ideológica entre los sucesivos representantes de un cierto ámbito del saber, sino que el propio pasaje de Empédocles por él citado (e interpretado en clave crítica como un ataque en contra de Jenófanes) se configura indudablemente como uno de los momentos más elocuentes de dicho diálogo polémico.

En efecto, el filósofo de Agrigento alude sin ambigüedad a los términos utilizados por su predecesor en el fragmento transcrto algunas páginas atrás (Xenophan. 21 B 28 D.-K.), con el cual se pueden señalar correspondencias inequívocas —ἀπείρονα ... βάθη ≈ τὸ κάτω δ' ἐξ ἄπειρον ἴκνεῖται; δαψιλὸς αἰθήρ ≈ τόδε πεῖρας ἄνω ... ἡέρι προσπλάζον—, reforzadas además por su afirmación explícita de que se está refiriendo a una concepción errónea que ha tenido una amplísima difusión —διὰ πολλῶν δὴ γλώσσηι ρηθέντα ματαίως—, una declaración polémica que, de hecho, es subrayada por la artística elaboración de la frase como un contraste entre la pluralidad de los receptores frente a la escasez del alcance intelectual de quien la propone —όλιγον τοῦ παντὸς ιδόντων.

Por lo demás, un recurso retórico semejante fue utilizado por lo menos en una ocasión más por Empédocles, también en un contexto claramente polémico, en un pasaje que los edito-

---

τούτου μὴ ἐντυχών, πότερον τὸ κάτω μέρος τῆς γῆς ἄπειρον εἶναι λέγων διὰ τοῦτο μένειν αὐτήν φησιν η] τὸν ὑποκάτις τῆς γῆς τόπον καὶ οἰθέρα ἄπειρον καὶ διὰ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον καταφερομένην τὴν γῆν δοκεῖν ἡρεμεῖν. οὔτε γάρ οἱ Ἀριστοτέλης διεσάφησεν οὔτε τὰ Ἐμπεδοκλέους ἔπη διορίζει σαφῶς: ‘γῆς’ γάρ ‘βάθη’ λέγοιτο ἄν καὶ ἐκεῖνα εἰς ἡ κάτεισιν. [Yo, por mi parte, desconozco, por no haber dado con el poema de Jenófanes acerca de esto, si éste, al decir que la parte inferior de la Tierra es ilimitada, está afirmando con ello que ésta reposa, o si el lugar y el aire de abajo de la tierra es ilimitado y por ello la Tierra parece estar inmóvil mientras se hunde hacia lo ilimitado. En efecto, tampoco Aristóteles lo esclareció ni los versos de Empédocles lo definen con claridad, pues las palabras “honduras de la tierra” podrían referirse a aquella zona hacia la que está descendiendo.]

res de los fragmentos de su obra han asignado al comienzo de su poema, justo después de la alocución dirigida a su amigo Pausanias:

παῦρον δ' ἐν ζωῆισι βίου μέρος ἀθρήσαντες  
ώκυμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν  
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτι προσέκυρσεν ἔκαστος  
πάντοσ' ἐλαυνόμενοι, τὸ δ' ὄλον *(πᾶς)* εὔχεται εύρειν·  
οὕτως οὗτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὕτ' ἐπακουστά  
οὕτε νόνι περιληπτά. σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ὅδ' ἐλιάσθης,  
πεύσεαι· οὐ πλεῖόν γε βροτείη μῆτις ὅρωρεν.

Tras observar en vida un pequeño fragmento de lo real, los efímeros se echaron a volar a lo alto como humo, convencidos sólo de aquello que, por doquier zarandeados, cada quien se topó, jactándose de haber descubierto el Todo. Así y todo, esto no era visible ni audible a los hombres, ni comprensible al intelecto. Tú, pues, ya que así te apartaste, aprenderás: más no se ha elevado un intelecto mortal.<sup>41</sup>

Aquí, de nuevo, se establece un contraste entre el restringido horizonte perceptivo e intelectivo de los hombres y la presunción general de los hombres de haber encontrado la clave del Todo, con alusión crítica (apenas disimulada) a quienes, antes y en su misma época, se habían consagrado a indagar sobre la naturaleza y a proponer teorías (científicas) para explicar el funcionamiento de la ‘Naturaleza’ y la esencia verdadera de las cosas. Sin embargo, como se desprende claramente de la declaración de Empédocles, los intentos de todos ellos habían fracasado rotundamente debido a la excesiva confianza que pusieron en la percepción sensorial y a la deficiente capacidad noética con que la analizaron, a tal grado que ésta se perfila

<sup>41</sup> Emp. 31 B 2, vv. 3-9 D.-K. El texto presentado aquí difiere del incluido en la compilación de Diels-Kranz sobre todo en el verso 9, que, en lugar de corregir como propusieron Stein y Karsten (*οὐ πλέον ἡτε*), mantenemos con la lección ofrecida por los códices de Sexto Empírico (*οὐ πλεῖόν γε*), transmisor del pasaje, que fue defendida por Gallavotti, 1975 (pp. 8 y 171), que corrige los signos diacríticos así: *οὐ πλεῖόν γε*) y por Bollack, 1969 (vol. III, 1, p. 17), cuya puntuación adoptamos.

poco menos que equiparable a la de los sentidos físicos. En resumen, el cuadro resulta desolador para los contrincantes de Empédocles, entre los cuales (además de Jenófanes) se puede adivinar incluso la figura de Parménides, a juzgar por los frecuentes ecos de su poema que se encuentran en la obra del filósofo de Agrigento.<sup>42</sup>

Con base en los ejemplos arriba invocados del procedimiento crítico aplicado por Empédocles, parece indudable que este filósofo emitió sus observaciones polémicas sobre las propuestas doctrinarias de sus predecesores sin mencionar nombres. Por consiguiente, su probable respuesta dada como alternativa a una postura ideológica concreta de un competidor sólo se puede determinar con base en la identificación de paralelismos textuales o conceptuales, frecuentemente tras un examen completo de la doxografía y de los fragmentos textuales conservados. En esto se observa una diferencia importante con respecto de Jenófanes, cuya demolición de las creencias y las formas tradicionales de saber representadas por los grandes poetas del pasado aparece a menudo expresamente acompañada por el o los nombres de sus adversarios. Sabemos, sin embargo, que Jenófanes había dirigido sus dardos críticos también contra algunos intelectuales de su época, para documentar lo cual dependemos casi enteramente de la doxografía y de algunas indicaciones sobre sus fragmentos sobrevivientes contenidas en las fuentes.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Dados los límites del presente trabajo, de entre los múltiples ecos de *Parm.* 28 B 6 D.-K. que se pueden identificar en *Emp.* 31 B 2 D.-K., sólo destacaré aquí, de manera indicativa, el siguiente: *πάντος ἐλαυνόμενοι* se refiere en Empédocles al azaroso modo en que los hombres efímeros, arrastrados sin rumbo, captan fragmentos de realidad, noción que, en mi opinión, remite al *φοροῦνται* de Parménides, usado a propósito de la mente fluctuante que incapacita a los mortales para establecer distinciones conceptuales correctas; en esto discrepo de Gemelli Marciano, 2009 (p. 108), quien en *πάντος ἐλαυνόμενοι* cree reconocer más bien un eco del *βληστρίζοντες* usado en Xenofán. 21 B 8 D.-K. a propósito de la vida errante del propio autor.

<sup>43</sup> Como ejemplo de esto, citamos dos testimonios sobre la polémica de Jenófanes contra pensadores de su época: Diógenes Laercio (VIII, 36), al transmitirnos

Ahora bien, un ejemplo particularmente claro de la tendencia arriba señalada a echar por tierra las autoridades consagradas está en Heráclito, el filósofo presocrático que emitió los juicios formalmente más violentos contra el saber poético tradicional (con mención explícita de Homero, Hesíodo y Arquíloco), así como contra las concepciones de pensadores de la nueva era de investigación laica sobre la naturaleza, algunos de ellos contemporáneos suyos. Aquí el testimonio más elocuente lo constituye un famoso fragmento donde el filósofo establece la lista de quienes, pese a su amplia fama como sabios, se convirtieron en blanco de sus demoledoras críticas por haber fracasado, a su juicio, en el intento de abarcar todos los sectores del conocimiento:

πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἀν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον.

El conocimiento de muchas cosas no enseña a ser inteligente: de otra manera lo habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y luego a Jenófanes y a Hecateo.<sup>44</sup>

El motivo por el cual Heráclito fustiga la acumulación de saber o *πολυμαθίη* practicada por estos cuatro personajes que, a nuestros ojos, parecen tan disímiles, no es tan difícil de adivinar, una vez que se examina el fragmento a la luz de una consideración global del pensamiento heracliteo. El pensador de Éfeso, en efecto, campeón del concepto de la unidad última de todas las cosas, en la cual los opuestos se encuentran gracias a la armonía que subyace a la apariencia superficial de heterogeneidad y diversidad de la naturaleza fenoménica, no

Xenophan. 21 B 7 D.-K. (una caricatura de la doctrina de la transmigración de las almas proveniente de una elegía) afirma que se refiere a Pitágoras; el Sch. Ar. *Pax* 697 Dübner, al parecer apoyado en la autoridad del peripatético Cameleón, informa que Jenófanes había echado en cara a Simónides el poner su talento poético al servicio del mejor postor y de revelar en ello una tal avaricia que le había valido el mote de *κίμβιξ*.

<sup>44</sup> Heraclit. 22 B 40 D.-K.

podía más que condenar tajantemente toda tentativa de multiplicación del saber que, a su juicio, no partiera del reconocimiento de la unidad primordial de todo. Según este filósofo, toda búsqueda que se afanara simplemente en recorrer las múltiples e intrincadas vías que presenta la engañosamente realidad fenoménica no podía sino extraviar la mente del investigador en un laberinto de fragmentos inconexos. Por consiguiente, dicha catalogación de la intrincada multiplicidad del mundo sensible resulta del todo infructuosa en la visión de Heráclito, pues al no conducir hacia el reconocimiento de la estructura profunda y no visible de las cosas, aleja la mente del camino de la introspección y del razonamiento que debería llevar a percibir la unidad del Todo.

Contrariamente a la opinión de Heráclito, sin embargo, los cuatro implicados en la severa acusación de que nos ocupamos aquí estuvieron involucrados de diferentes formas en una tarea de documentación exhaustiva de ciertos aspectos del mundo sensible o de las tradiciones orales, siguiendo un modelo acumulativo del saber propio de la cultura arcaica. La memoria del pasado era, en efecto, el campo de acción sobre el que se ejercitaba el poeta épico, cuya finalidad era describir los hechos pretéritos, ya fueran heroicos o teogónicos, con la máxima fidelidad. Tal fue concretamente la operación llevada a cabo primero por Homero y luego, siguiendo sus huellas, por Hesíodo, el más antiguo de los cuatro imputados en la acusación de *πολυμαθίη*: este último, en efecto, registró concienzudamente en su *Teogonía*, articulándolas sistemáticamente, todas las diferentes genealogías divinas que se conocían en su época, tejiéndolas en un complejo narrativo muy elaborado; un ejercicio no menos arduo de memoria acumulativa y abarcadora se manifiesta en *Los Trabajos y los días*, donde el poeta beocio exhibe un preciso conocimiento de un sinnúmero de cuestiones, entre las cuales se encontraba todo el cúmulo de competencias teóricas y prácticas relativas a las faenas agrícolas, incluida una buena cantidad de información

meteorológica e incluso astronómica, así como sobre la navegación y otras actividades ligadas con la supervivencia cotidiana, constituyendo así una enciclopedia práctica del saber de su tiempo.

No sorprende, por otra parte, que junto a Hesíodo, con un salto cronológico evidente, aparezca Pitágoras, integrando al lado del antiguo poeta beocio una pareja artísticamente contrapuesta, con hábil manejo de la simetría formal, al binomio Jenófanes y Hecateo. Pitágoras, en efecto, era un candidato óptimo para ser tachado de “conocedor de muchas cosas”, pues no sólo reunía en su persona una cantidad impresionante de competencias teóricas en cuestiones matemáticas, físicas y astronómicas, sino que desplegaba también un abanico de doctrinas esotéricas sobre el alma, su perfeccionamiento progresivo a través del estudio, y su destino inmortal, por el cual estaría ligada a un ciclo de transmigraciones a diferentes cuerpos humanos y animales, mezcla heterogénea que podría parecer incongruente con sus doctrinas científicas, al menos a los ojos de Heráclito.

Jenófanes, a su vez, gran viajero de mente abierta y polifacética, difícilmente hubiera podido quedar fuera del reproche global de *πολυμοθίη* lanzado por Heráclito. Crítico de Homero y de Hesíodo que estuvo profundamente preocupado por definir las condiciones para alcanzar el conocimiento verdadero, Jenófanes quedó incluido en la misma categoría que el antiguo poeta beocio gracias a la vastedad de sus intereses: cuestiones de cosmogonía, astronomía, paleontología, etnología y teología, entre otras, se encuentran documentadas en sus fragmentos y en los testimonios antiguos sobre él, configurando así un todo heterogéneo al que Heráclito, hasta donde alcanzamos a vislumbrar sus intenciones, achacaba una grave carencia de rigor conceptual.

Hecateo, finalmente, se habría atraído la dura crítica de Heráclito por su desmedido afán por abarcar todas las tradiciones orales de que tuvo noticia y por incorporarlas de manera

indiscriminada (a veces incluso ingenua) en una ingente obra en que mito, etnología, geografía y cosmología se entremezclaban sin un criterio aparente.

Así pues, la causa probable del reproche de *πολυμαθίη* que Heráclito lanzó de manera global a los cuatro imputados encabezados por Hesíodo es ésta: una acumulación de saber no organizado alrededor de un principio especulativo unitario y coherente. En efecto, Hesíodo es nuevamente objeto de la severa condena de Heráclito, en otro fragmento donde éste reprocha al antiguo poeta su fallido reconocimiento de la identidad entre dos manifestaciones que él, como representante de la mentalidad común, separa como dos entidades diametralmente opuestas, aunque en realidad no son más que el resultado de una serie de gradaciones del fenómeno *unitario* de la luz solar, que a través de una serie de etapas intermedias pasa del grado pleno, el día, al grado cero, la noche:

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἔν.

Hesíodo es maestro de la mayoría: están persuadidos de que él sabe la mayoría de las cosas, éste que no reconocía el día y la noche: pues son Uno.<sup>45</sup>

## VI

Los testimonios arriba presentados ilustran a suficiencia, según me parece, la operación de polémica ideológica llevada a cabo por los primeros intelectuales, practicantes de una nueva forma de investigación de carácter laico, para abrirse un espacio en el competitivo ambiente de los siglos VI y V a. C., con la finalidad de afirmar su posición como expertos en un nuevo tipo de saber que aspiraba a desplazar el de los poetas arcaicos. Dicha forma virtual de confrontación, sin embargo,

<sup>45</sup> Heraclit. 22 B 57 D.-K.

tuvo también una réplica en vivo en la polémica entre los diferentes representantes de la nueva modalidad racional de explicación de la naturaleza, algo que se muestra de manera muy clara en la crítica de Empédocles contra las doctrinas de Jenófanes y de Parménides o en los ataques lanzados contra Pitágoras por parte tanto de Jenófanes como de Heráclito, quienes se esforzaron por exhibir los puntos vulnerables del saber múltiple del filósofo de Samos, tachándolo de insuficiente y, en el caso concreto de Jenófanes, haciéndolo incluso objeto de una irreverente ridiculización.

Tal competencia intelectual, acompañada por episodios de hostilidad más o menos marcada, se generaliza en el mundo griego a partir de la segunda mitad del siglo VI, extendiéndose hacia al Occidente en coincidencia con la migración de Pitágoras y Jenófanes a suelo itálico. Desde ahí, a raíz de la entrada en escena del eleatismo y de la provocación que éste significó para el pensamiento filosófico en general, se instauró una segunda etapa de confrontación ideológica a gran escala que tuvo como epicentro específico a Parménides. En efecto, prescindiendo en esta sede de analizar la postura que mantuvo frente a éste su discípulo o asociado Zenón de Elea, no hubo prácticamente un solo intelectual de relieve, activo durante el siglo V, que no se sintiera invitado a medirse con el gran pensador eleático. La controversia, que tomó muy diferentes sesgos según la actitud de cada interlocutor frente a Parménides, involucró a final de cuentas a varios personajes que según un criterio moderno cuesta trabajo catalogar como 'filósofos', como Gorgias, cuyo brillante desmantelamiento retórico del Ser parmenideo no siempre le ha ganado dicho rango, y, sobre todo, Epicarmo, un cómico siciliano que se reveló como un crítico particularmente agudo y competente de las doctrinas filosóficas de su época, es decir, las de los pensadores presocráticos.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Para esto véase Álvarez Salas, 2009.

En conclusión, el proceso de descalificación ideológica del pensamiento anterior documentado aquí para Jenófanes, Empédocles y Heráclito no representa, por lo tanto, casos aislados de polémica personal por parte de pensadores reaccionarios en contra de las instituciones culturales establecidas, sino que se inscribe en un proceso amplio de aculturación en el que intelectuales de todas las orientaciones rivalizaban por destacar y por hacer prevalecer sus propias posiciones: dicha competencia involucró, en efecto, a especialistas en sentido estricto, pero también a *outsiders* no precisamente calificados como interlocutores serios en nuestra visión moderna, si bien en el periodo presocrático todos ellos estaban empeñados por igual en hacer que las declaraciones doctrinales de sus adversarios aparecieran como erróneas, más aún como mentiras flagrantes.

Como hemos ilustrado aquí, cada nuevo intelectual de la serie buscaba que la credibilidad de los otros quedara, si no revocada, por lo menos fuertemente cuestionada ante su público real o eventual, lo que indudablemente hacía con el fin de ganar en esa misma medida crédito para la propuesta personal. Así pues, cada intelectual de la época presocrática actuó bajo la presión de un sistema agonial que permeaba todos los aspectos de la sociedad griega arcaica. Por consiguiente, poderosamente acicateado a acreditar sus propias teorías a costa de las demás, cada uno de ellos, como hemos señalado en este trabajo, no sólo desarrolló su sistema de pensamiento tomando en cuenta las propuestas anteriores, sino que dedicó importantes esfuerzos a neutralizar las propuestas de sus competidores, de quienes buscaba poner en evidencia la ignorancia o el deliberado falseamiento de la información.

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ SALAS, Omar, “El κομῷδεῖν de Epicarmo: una interacción escénica con la filosofía magno-greca”, en *Teatro griego y tradición clásica* (*Nova Tellus*, Supplementum II), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 59-94.
- (ed.), *Cultura clásica y su tradición. Balance y perspectivas actuales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- BOLLACK, Jean, *Empédocle. III. Les origines. Commentaire*, Paris, Minuit, 1969.
- DOVER, Kenneth J. (ed.), *Aristophanes' Clouds*, edited with introduction and commentary by K. J. Dover, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- GALLAVOTTI, Carlo, *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1975.
- GEMELLI MARCIANO, Maria Laura, “Le contexte culturel des Présocratiques: adversaires et destinataires”, en A. Laks-C. Louguet, *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique*, Villeneuve d'Ascq (Nord), Presses Universitaires du Septentrion, 2002, pp. 83-114.
- , *Die Vorsokratiker*, Band II: Parmenides. Zenon. Empedokles. Griechisch-lateinisch-deutsch, Düsseldorf, Artemis & Winkler Verlag, 2009.
- GENTILI, Bruno, “Oralità e scrittura in Grecia”, en M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche I: Oralità Scrittura Spettacolo*, Torino, Einaudi, 1983 (= 1992), pp. 30-52.
- , “La storicità della lirica greca”, en *Origini e sviluppo della città: L'arcaismo (Storia e civiltà dei greci 2)*, Milano, Bompiani, 1978, pp. 383-461.
- HAVELOCK, Eric A., *Preface to Plato*, Cambridge, Harvard University Press, 1963.
- HEIDEL, William A., *The Heroic Age of Science: The Conception, Ideals, and Methods of Science among the Ancient Greeks*, Baltimore, Williams & Wilkins Company, 1933.
- KINGSLEY, Peter, *Reality*, Inverness, The Golden Sufi Center, 2003.
- ROSSETTI, Livio, “El panfleto sofístico, o la comunicación en dos niveles”, en Álvarez Salas (ed.), 2005, pp. 293-309.
- VITALI, Renzo, *Senofane di Colofone e la scuola eleatica*, Cesena, Società Editrice «Il Ponte Vecchio», 2000.
- WHEWELL, William, *History of the Inductive Sciences*, London, John W. Parker, West Strand, 1837.
- WRIGHT, M. R., “Presocratic Cosmologies”, en *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, 2008, pp. 413-433.