Antes de ser un concepto filosófico, la verdad fue una figura del pensamiento mítico. Las continuidades y rupturas entre el pensamiento religioso y el sistema racional dibujan el espacio en que se produce el paso de una lógica de la ambigüedad a una lógica de la contradicción que removerá las instituciones sociales y políticas de Grecia.

Marcel Detienne

Los maestros de verdad en la Grecia arcaica
La muerte de Dionisos (col. «Ensayistas», n.º 226).
El título del libro de Marcel Detienne define a la vez una paradoja y un programa. ¿Hay «maestros de verdad»? Una tradición pedagógica ya antigua pretende que el maestro sea independiente de la verdad que enseña, que le supera y nos supera. Esta tradición parece haber triunfado a lo largo del siglo XIX en las ciencias sociales. Marx declaró un día que no era marxista, porque estimaba que la realidad social podía ser objeto de ciencia, independiente, pues, del que la observa. Este universalismo es hoy ampliamente puesto en duda —no me cabe decir por qué y cómo—: para mejor, en la medida en que se es mucho más sensible que antes a las condiciones psicológicas, sociales e incluso económicas de la aparición y desarrollo del pensamiento científico, a la infinita diversidad de los ángulos de vista propuestos por los diferentes sabios y ciencias; para peor, desde el momento en que determinados Estados, determinados hombres, se constituyen en héroes —y en maestros— de una verdad militante: «Estudiar las obras del Presidente X, seguir sus enseñanzas y actuar según sus directrices»; en torno a esta consigna se unen los militares de uniforme o de espíritu de todos los países. Pero allí donde aparece el maestro ya no hay verdad.

Cualquiera que sea esta evolución, permanece invariable precisamente el hecho de que aunque el lenguaje militar sea, como la poesía, pero por otras razones, propiamente intraducible e incomunicable: una orden no es comprensible más que para aquellos a los que se dirige, propio es del lenguaje científico poder llegar a todos aquellos que han hecho el esfuerzo de aprenderlo, y ser convertible en no importa cuál dialecto humano.

No es negar el valor de otras experiencias humanas, africa-

© 1983, TAUROS EDICIONES, S.A.
Príncipe de Vergara, 84, L. Madrid-6
Depósito legal: M. 22.814-1983
PRINTED IN SPAIN
nas, indias, chinas o amerindias, el admitir que este lenguaje, bajo la forma en la que hoy está difundido principalmente, tiene su origen en Grecia, en una Grecia por otra parte nutrida de una herencia mucho más rica y compleja que la que podrían haber transmitido los grupos que, hablando una lengua indo-europea, penetraron en el suelo «griego» a finales del tercer milenio.

La razón, aun cuando fuera griega, debe ser situada en la historia. En la historia de la sociedad griega, del hombre griego, es donde hay que buscar los rasgos fundamentales que explicarán el abandono voluntario del mito, el paso de unas estructuras organizadoras inconscientes —quiero decir que no saben que son «lógicas» en el sentido en que Claude Lévi-Strauss intenta, y a menudo logra, demostrar que lo son— a una deliberada intención de describir a la vez el funcionamiento del Univer- 
soso —la razón de los «físicos» jónios e italianos—, y el funcionamiento de los grupos humanos —la razón histórica—, la de un Hecateo, Heródoto o Tucídides.

Del mito a la razón, el problema de este paso queda planteadado ante aquellos mismos que admiten que hay razón en el mito. Planteado estaba desde hace muchas generaciones. Muy recientemente, en su Orígenes de la Pensée grecque, Jean Pierre Vernant ha proporcionado un marco que, al igual que el de Marcel Detienne, acepto y supongo conocido. Bastiene mencionar aquí que el «pensamiento racional» nace en un marco político, económico y social bien definido: el de la ciudad; que la ciudad en sí misma hizo su aparición aprovechando una crisis decisiva de la soberanía, en un espacio social libre de la obsesiva presencia del monarca miento o mítico, el de los «despotas» orientales.

Pero ante la razón, está lo que la funda, es decir, la representación que el hombre se hace, en la especie el hombre griego, de la verdad, Alétheia. No se trata de una historia de la palabra. Cierto que ésta tiene su interés, pero Marcel Detienne es un filólogo demasiado precavido para confiar mucho en las virtudes de la «prueba mediante la etimología». El autor define muy claramente su método: «determinar las líneas de fuerza de un sistema léxico, obtener las relaciones de oposición y de asociación, en resumen, aplicar el método de la léxico-estructural, probar en el terreno de la Grecia arcaica las posibilidades de la teoría del campo semántico».

Al término del viaje, la singular imaginaria que inicia el poema de Parménides y la reflexión sobre el Ser: «Un viaje en

Lo que Marcel Detienne ha intentado escribir es un poco la prehistoria del poema de Parménides. Sin duda, se le ha revelado más rica y compleja de lo que se esperaba; si bien, mediante una erudición a veces incluso demasiado copiosa, el camino que sigue es, en suma, muy claro. La verdad es, en primer lugar, palabra, y Marcel Detienne toma la verdad en el momento en que aún es privilegio de determinados grupos de hombres, los poetas, los adoradores, adiestrados en el largo aprendizaje de la memoria, de la «musa», la única que sabe «lo que fue, lo que es, lo que será», la palabra en el momento en que es ellos propio descubrimiento, de venida, de desvío, de poesía. En la sociedad oriental, egipcia o mesopotámica, el rey del poeta no tiene una naturaleza diferente a la del rey del dios. La palabra del poeta «fortalece» al rey «justo» fortaleciendo al dios. El poema asegura la integración de la naturaleza y de la sociedad en el seno de la persona real. No posee verdad ni está centrada en el rey.

En el momento en que la «literatura griega» da sus primeros pasos, el rey mítico ha desaparecido. No es seguro que en el rey mítico, al que en pleno siglo V aún conocen Pindaro o Esquilo, el que se prolongará bajo una forma casi holarká en la mitología helenística antes de ser resucitado por Frazer, sea su heredero directo. El hecho de que hay pasado a ser mítico me parece, por el contrario, más que a Marcel Detienne, esencial. Por lo demás, Detienne observa por sí mismo muy justamente, que el único poema griego que pueda efectivamente aproximarse a los poemas orientales, la Teogonía de Hesíodo, está muy centrado en un personaje real, Zeus, como el Enuma Eliš estaba centrado en el dios Marduk, prototipo del rey de Babili- nut: «Aun este personaje real no es sino un dios». La fórmula dice lo esencial: el dios ha subsistido, pero el soporte social que le animaba, el rey, ha desaparecido. Dioses y hombres cuentan ya con un destino separado; el tiempo de los dioses se separa progresivamente del de los hombres. Queda una tradición, precisamente poética, la del «rey de justicia» sosteniendo la balanza, dispensador y receptor a la vez de lo verdadero y de lo falso. Paralelamente, toda verdad es enigma y todo aquél que dice la verdad es el mismo enigma. Así el personaje del Anciano del mar, Proteo o Nereo, al que Marcel Detienne consagra su capítulo III. No hay «oposición», «contradicción»

---

parte, en el elogio e incluso en la función arcaica de la Memoria: «Heródoto de Turios expone aquí sus indagaciones, para impedir que lo que han hecho los hombres, con el tiempo se borre de la memoria y que las grandes y fantásticas hazañas llevadas a cabo tanto por los bárbaros como por los griegos no cesen de ser famosas...» Pero Heródoto estudia también lo que fue «causa» de guerras, es decir, las acusaciones que griegos y bárbaros, en un diálogo reconstruido, se lanzan unos a los otros; Heródoto separa expresamente el tiempo de los dioses y el tiempo de los hombres, el tiempo del enfrentamiento. En Tucídides todo será diálogo. Es sabido cómo Claude Lévi-Strauss encuentra sistemáticamente en los mitos las estructuras binarias que en ellos se ocultan. No se esconden en la obra del historiador ateniense y es fácil encontrar las parejas superponibles, la decisión racional (gnomé) y el zar (tychê), la palabra (logos) y el hecho (ergon), la ley (nomos) y la naturaleza (physis), la paz y la guerra. La historia toma la forma de una giganiesca confrontación política; los planes de los hombres de Estado se someten a prueba de planes de otros hombres de Estado, a prueba de la realidad, de la tychê, del ergon, de esta naturaleza de la que Tucídides dice curiosamente, al comienzo del libro I, que compartió el estremecimiento del mundo humano, como si la guerra del Peloponeso, ese discurso mediante las armas que también fue, y a menudo, un discurso mediante las palabras, hubiera provocado los temblores de tierra. La universalidad a la que pueda pretender un Tucídides, a la que efectivamente pretende, ¿cuál es, pues, sino la universalidad del diálogo?

La ambigüedad ha dado lugar decididamente a la contradicción. Más exactamente, la ambigüedad que caracterizaba al discurso en la época arcaica, se refugia en lo sucesivo en los hechos. Pero para el historiador ha desaparecido; se está en guerra o se está en paz, a nivel del escritor eso está claro. La lógica de Hesíodo es una lógica de la ambigüedad; ningún hombre sabe nunca perfectamente si se conduce según la Diké o según la Hybris, si está del lado de la verdad o del lado de la mentira; la lógica de Tucídides es una lógica de la contradicción.

Marcel Detienne no se ha contentado con poner, en un dip- tico, la palabra eficaz y la palabra-diálogo; ha querido contribuir a la explicación del paso que lleva de una a otra; en un sentido todo su libro gira en torno al capítulo V. «El proceso de secularización». No se trata, bien entendido, de una explicación global que cabría confundir con la totalidad de la historia griega, sino de un sondeo que crea, por mi parte, extremadamente feliz. Muchos historiadores admiten, desde Aristóteles, que la pri-

2 Hablo aquí de «ciudad clásica» por comodidad, si bien doy por supues- to que los primeros testimonios de la mutación que Marcel Detienne analiza son con mucho anteriores al clasicismo pericleano.
mera politeia fue la de los guerreros. La ciudad, se dice de buen grado, comienza cuando al combate desordenado, sembrado de hazañas individuales, que describe Homero, sucede el enfrentamiento de dos falanges compuestas por guerreros solidarios vestidos con el uniforme hoplita. Los «semejantes» del ejército se convierten en «semejantes» de la ciudad, y es sabido que es ese nombre (Homoioi) el que portan en Esparta los ciudadanos propiamente dichos. Ese es el panorama tradicional de lo que bastante impropia e se llama la «reforma hoplita», a la que Marcel Detienne ha consagrado un nuevo estudio, aún inédito 3. Analizando aquí algunos de los procedimientos de la vida militar: concursos funerarios, reparto del botín, asambleas y consejos de guerreros, muestra cómo se dibuja, en el seno del ejército, un plano prepolítico del que han surgido de alguna manera los procedimientos de la vida de la ciudad. Así la «vasta asamblea» que reunió Aquiles antes del concurso funerario dado en honor de Patroclo. La palabra empleada (agô) es, por lo demás, característica, pues designa a la vez la asamblea y el concurso.

Naturalmente, esta explicación no zanja el problema y no tiene intención de lograrlo, ya que otras sociedades que no han conocido ni la ciudad ni la democracia política, han conocido la «democracia militar». El libro de Marcel Detienne permite plantear mejor el problema; la solución, por definición, queda siempre para mañana.

Pierre Vidal-Naquet

---

3 Ha sido publicada en el libro Problemes de la guerre en Grèce Ancienne, ed. por J.-P. Vernant, Col. «Civilisation et Sociétés», 11, París, Mouton, 1968, pp. 111-112.
CAPÍTULO PRIMERO
VERDAD Y SOCIEDAD

En una civilización científica, la idea de Verdad convoca al punto las de objetividad, comunicabilidad y unidad. Para nosotros, la verdad puede definirse a dos niveles; por una parte, conformidad con unos principios lógicos; por otra, conformidad con lo real, y es por eso inseparable de las ideas de demostración, verificación y experimentación. Entre las nociones que transmite el sentido común, la verdad es, sin duda, una de las que parecen haber existido siempre, sin haber sufrido ningún cambio; una de las que parecen también relativamente simples. Sin embargo, basta considerar que la experimentación, por ejemplo, en la que se apoya nuestra imagen de lo verdadero, no se ha transformado en una exigencia, sino en una sociedad donde era una técnica tradicional, es decir, en una sociedad donde la física y la química han conquistado un importante lugar. Es posible, pues, preguntarse si la verdad, en tanto que categoría mental, no es solidaria de todo un sistema de pensamiento, si no es también solidaria de la vida material y de la vida social. Los indoiranios poseen una

---

2 Cfr. V. BROCHARD, Del l'Erreur, París, 1926, p. 97 y ss. No se trata de delimitar aquí la «verdad» del sentido común. Es necesario añadir que una representación tal de lo verdadero no coincide con la pluralidad de las verdades contemporáneas (la de los físicos, los matemáticos, economistas, historiadores, etc.).
3 «Implicita o explícitamente, se admite que las categorías del espíritu tal y como las ofrecen el sentido común o la elaboración de los filósofos y los psicólogos han existido siempre, son de algún modo consustanciales al hombre y no han sufrido ningún cambio, mientras que la vida material, la vida social, el conocimiento de las cosas, la vida espiritual en general, no han cesado de transformarse». I. MEYERSON, Les fonctions psychologiques et les œuvres, París, 1948, p. 120.
palabra que es traducida corrientemente por Verdad. Rta 4. Pero Rta es también la plegaria litúrgica, la potencia que asegura el retorno de las auroras, al orden establecido por el culto a los dioses, el derecho y, en suma, un conjunto de valores que quiebran nuestra imagen de la verdad. Lo simple cede su lugar a la complejidad, a una complejidad diversamente organizada. Si el mundo indoariano es muy diferente del nuestro, ¿qué habremos de decir de Grecia? ¿Guarda allí la verdad el mismo lugar que en nuestro sistema de pensamiento? ¿Abarca el mismo contenido semántico? No es una cuestión de mera curiosidad. Grecia impone a la atención por dos razones solidarias; en primer lugar, porque entre Grecia y la Razón ocidental las relaciones son estrechas, habiendo surgido del pensamiento griego la concepción occidental de una verdad objetiva y racional. Sabido es, por otra parte, que, en la rica reflexión de los filósofos contemporáneos sobre lo verdadero, Parménides, Platón y Aristóteles son invocados sin cesar, confrontados y puestos en tela de juicio 5. Será más tarde cuando, en el tipo de razón que Grecia construye a partir del siglo VI, un determinado imagen de la «Verdad» vendrá a ocupar un lugar fundamental. En efecto, cuando la reflexión filosófica descubre el objeto propio de su búsqueda, cuando se desvanece el fondo de pensamiento mítico donde aún sus raíces la cosmología de los jónios, cuando conecta deliberadamente con los problemas que no van a besar ya de atraer su atención, organiza su campo conceptual en torno a una noción central que va a definir, en lo sucesivo, un aspecto de la pri-


6 Es necesario hacer aquí alusión al libro de W. LUTHER que ha consagrado a la «Verdad», bajo el título Wahrheit und Lüge im ältesten Griechenland, Leipzig, 1933, y del cual ha vuelto a tomar las conclusiones en Weltansicht und Geistesleben, Göttingen, 1954, p. 54 y ss., y posteriormente, con algunos matiz, en Der früh griechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprachen, Gymnasium, t. 65, 1958, pp. 95-107. La investigación de Luther adopta un orden aparentemente objetivo: el de la cronología, simple y lineal. El autor parece considerar que todo su estudio consiste en decir el sentido de las palabras, entendiendo por ello lo que hay de más común para los suyos y de más superficial para el observador. Esta primera investigación está marcada por una profunda ambigüedad: aunque el más claro resultado del trabajo de Luther es mostrar que la «Verdad» griega no es la misma que la nuestra, a lo largo de su obra no cesa este erudito de trabajar sobre una cierta concepción teórica y trivial de la verdad, partiendo de ésta para determinar en la lengua griega las expresiones y las palabras representativas de la verdad, es decir, de etymology, y ver cómo se organizaba el campo semántico de esa palabra, de tal periodo a tal otro (sobre el libro de Luther, ver las breves observaciones de MOMIGNOLI, Riv. Filol. Istruz. classica, 1937, pp. 207-208).

Para la investigación que llevó a cabo, parecía imponerse un método: determinar las líneas de fuerza de un sistema léxico, obtener las relaciones de oposición y de asociación; en resumen, aplicar a nuestra lengua de los métodos de la lexicología estructural, cuyo análisis y sistematización de la lengua griega alcanza las posibilidades de la teoría del campo semántico (cfr. G. MATHIEU, La méthode en lexicologie. Domaine français, París, 1953, y la notable tesis de J. DUNOIS, Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1871. A travers les oeuvres des écrivains, les revues et les journaux, París, 1962. Sobre la semántica estructural, véase la obra y las observaciones de St. ULLEMAN, The Principles of Semantics. A Linguistic Approach to Meaning, Oxford, 1959, p. 154 y ss., y 369 y ss.; el capítulo III de W. VON WARTBURG, Problemes et méthodes de la lexicologie (t. I, p. 320). En la aplicación de este método, había que contar con gravísimos obstáculos, para que un estudio de lexicología estructural sea eficaz, debe ser exhaustivo, apoyarse en el examen de la totalidad de un sistema léxico. Además, la investigación debe fijarse en un lapso de tiempo muy corto, ya que las oposiciones y las asociaciones que reúnen los diferentes elementos se modifican constantemente (en su libro precipitado, J. DUNOIS limita su investigación a tres años). Ahora bien, todos sabemos que nuestro conocimiento del periodo griego arcaico, que al menos cubre dos siglos, tiene tantas lagunas como un papiro carbonizado por el tiempo...
un camino que conduce a las puertas del Día y de la Noche, una diosa que revela el verdadero conocimiento y, en resumen, una imaginaria mítica y religiosa que contrasta singularmente con un pensamiento filosófico tan abstracto como es el que lleva al Ser en sí. Todos estos rasgos, cuyo valor religioso no puede ser puesto en duda, nos orientan de una forma decisiva hacia determinados medios filosófico-religiosos en los que el filósofo no es aún más que un sabio, diría, incluso, un mago. Ahora bien, es en estos medios donde encontramos un tipo de hombre y un tipo de pensamiento vuelto hacia la Alétheia: la Alétheia que Eméndides de Creta tiene el privilegio de ver con sus propios ojos; la «llanura de Alétheia» que el alma del iniciado aspira a contemplar. Con Eméndides, con las sectas filosófico-religiosas, la prehistoria de la Alétheia racional se encuentra claramente orientada hacia determinadas formas de pensamiento religioso en las que la misma «potencia» ha desempeñado un papel fundamental.

La prehistoria de la Alétheia filosófica nos conduce hacia el sistema del pensamiento del adivino, del poeta y del rey de justicia, hacia los tres sectores en los que un determinado tipo de palabra queda definido por la Alétheia. Definir el significado prerracional del «Verdad», implica intentar responder a una serie de preguntas, de las cuales son las siguientes las más importantes: ¿Cómo se dibuja en el pensamiento mítico?

7 Cfr. infra, p. 131 y ss.
9 «Pensamiento mítico»: la expresión requiere unas palabras. Nadie ignora que, comparada con las civilizaciones arcaicas estudiadas por los americanistas o los africanistas, Grecia es pobre en «pensamiento mítico». Dejando aparte a Hesiodo, la civilización griega no nos ofrece sino fragmentos míticos, conservados en esquitas tardíos o relatos de antiguos, empleados de nuevo por los mitógrafos en las construcciones escolares. Pero, ¿y el mismo Hesiodo? ¿Qué podemos decir de la teología esencialmente profética de una creación mito-poética, análoga a la de los Bamburas o los Bárbaros? El pensamiento mítico, como a menudo se ha observado, representa, antes bien, un nivel de pensamiento mítico, nivel intermedio entre la religión y la filosofía. (No hay un pensamiento mítico, como se ha destacado más de una vez, cfr. LUC DE HEUSCH, «Situation et position de l'anthropologie structurelle», en L'Arc, n.° 26, 1965, p. 12.) Es una reflexión original, con sus problemas específicos (cfr. las observaciones de J.-P. VERNANT en su C. R. de Cl. ROMINIX, La Nuit et les Enfants de la Nuit, Paris, 1959, publicado en el Journal de Psychologie, 1960, pp. 336-338). Hablar de «pensamiento mítico» en tales condiciones, comporta

la configuración de Alétheia9). ¿Cuál es, en el pensamiento religioso, el estatuto de la palabra? ¿Cómo y por qué un tipo de palabra eficaz es sustituido por un tipo de palabra con problemas específicos: relación entre la palabra y la realidad, entre la palabra y lo ajeno a ella? ¿Qué relación puede haber entre determinadas innovaciones en la práctica social del siglo VI y el desarrollo de una reflección organizada sobre el logos? ¿Cuáles son los valores que, sufriendo enteramente un cambio10 de significación, continúan imponiéndose de un sistema de pensamiento al otro, del mito a la razón? ¿Cuáles son, por el contrario, los puntos de ruptura fundamentales que diferencian el pensamiento religioso del pensamiento racional? Las intenciones de este libro no se agotan en el solo proyecto de definir, por su contexto mental, social e histórico, el significado prerracional de la «verdad» dentro del sistema de pensamiento mítico, y, solidariamente, su primer contenido en el pensamiento racional12. En la historia de Alétheia, hallamos el

el riesgo de extrapolar. No obstante, pese a estas reservas necesarias, Hesiodo es el principal testigo de determinados modos de organización, de un determinado tipo de lógica que parece caracterizar al pensamiento religioso, diferenciando de las nuevas formas de pensamiento que hacen su aparición en el curso del siglo VI. 

10 No hablaremos, pues, de verdad, sino de Alétheia o de «verdad». Queda claro que la verdad no es una idea simple. G. BACHELARD, «Le nouvel esprit scientifique», Paris, 1949, p. 148) decía muy acertadamente: «No hay ideas simples, porque una idea simple... debe estar insertada, para así ser comprendida, en un complejo sistema de pensamientos y experiencias.»


12 Quería señalar aquí el carácter ejemplar de la obra de L. GERNET y la importancia, entre otros, de los admirables estudios que ha escrito sobre el «grecian». O. LAMOUR, L'Annee soc., 3 s. série (1948-1949), Paris, 1951, pp. 21-119. También debiera extraer, en homenaje a la memoria de este gran helenista que, desde el comienzo (en 1960), L. GERNET me había confirmado el interés de esta noce de Alétheia, en un momento en que yo no podía sino entretenerla. (Cfr. el brevísimo artículo «La notion mythique d'Alétheia», Revue d. grécques, t. LXIII, 1960, pp. 27-35.) Pero es con Jean-Pierre VERNANT con quien he contraído la mayor deuda de reconocimiento. Durante tres años de «conversación» me ha dado tanto y tan gratuitamente, que me temo haberl oído demasiado y ser impetuoso para distinguir su parte de la mía. Le agradezco aquí muy amigablemente su generosidad. En Pierre Vidal-Naquet se encontró un
terreno ideal para plantear, por una parte, el problema de los orígenes religiosos de ciertos esquemas conceptuales de la primera filosofía, poniendo por eso en evidencia un aspecto del tipo de hombre que el filósofo inaugura en la ciudad griega; por otra parte, extraer de los aspectos mismos de continuidad, que tejen la trama que va desde el pensamiento religioso al pensamiento filosófico, los cambios de significado y las rupturas lógicas que diferencian radicalmente las dos formas de pensamiento.

---

**CAPÍTULO II**

**LA MEMORIA DEL POETA**

Invocada por el poeta al comienzo de un canto, la Musa\(^1\) debe dar a conocer los acontecimientos del pasado\(^2\): «Y decidme ahora, Musas, que habitáis el Olimpo — pues sois vosotras, diosas, por doquiera presentes, y que todo lo sabéis, mientras que nosotros no oímos más que un ruido y nada sabemos —, decidme, cuáles eran los caudillos, los jefes de los Dánaos. A la muchedumbre no podrán enumerarla ni nombrarla aunque tuviésemos diez lenguas, diez bocas, una voz infatigable y un corazón de bronce en mi pecho, a menos que las hijas de Zeus que

---


lleva la Égide, las Musas del Olimpo, no recordase (μνηματικά) a aquellos que llegaron a Ilión. La palabra del poeta tal y como se desarrolla en la actividad poética, es solidaria de dos nociones complementarias: la Musa y la Memoria. Estas dos potencias religiosas dibujan la configuración general que confiere a la Atlétheia poética su significación real y profunda.

¿Cuál es el significado de la Memoria? A menudo ha sido advertida, en el panteón griego, la presencia de divinidades que llevan el nombre de sentimientos, pasiones, actitudes mentales, cualidades intelectuales, etc. Moisèa es una de esas potencias religiosas que sobrepasan al hombre «en el mismo momento en que éste siente interiormente su presencia»⁴. En efecto, por la misma razón que la mēitis, facultad intelectual, responde a Mēitis, esposa de Zeus, y theēmis, que es una noción social, responde a la gran Thēmis, otra esposa de Zeus, un nombre común μοισεα corresponde, en el plano profano, a la Musa del panteón griego. Numerosos testimonios de la época clásica nos permiten pensar que μοισεα, en su acepción no vulgar, quiere decir la palabra cantada, la palabra ritmada.⁵ Este doble valor de μοισεα —nombrado en μνηματικά: ⁴ Sin duda el griego no distingue, como lo hacen nosotros, entre «acordarse», y «recordar»; μνηματικά significa constantemente lo uno y lo otro (como lo observa E. BENVENISTE, «Formes es sens de μνηματικά», Festschrift A. Debrunner, Berne, 1954, p. 16)—, pero la relación genealogical, es decir, estructural, de la Musa y de la Memoria nos autoriza a acentuar el sentido de «acordarse» en μνηματικά.

⁵ Il., II, 484 ss., edición traducida P. Mazon.


⁷ Himno hom. Hermès, 447; palabra cantada que calma las preocupaciones ineluctables (μοισεα μηχανών μελωδίων); Esoc., Eium, 308: canto de horror (μοισεα συγκρα). Surp., 695: piadosos acentos de los áidos (μηχανών μελωδ.); Pind., Nem., II, 28: cantar por Ajax (μοισεα συγκρα), lo que puede también leerse μιώμει συγκρα, ya que los dos coexisten muy a menudo; Eur., Fe., 50: cantar de las Esfinge (μοισεα Σφήνας); Pind., 788: cantar una aria (μιώμει μοισεα); Soc. Frag., 643: ínusos cantos de la flauta; Plat., Leyes, 829 D: composición poética no apropiada (διομωμένη μοισεα). Cfr. también Republica, 411 C, 548 B; Eur., Alcestes, 962: recorrer el campo de las palabras cantadas (διαAbr. común y fuerza divina— déjase captar particularmente bien en un «discurso antiguo» (παλαπίστι λόγον), transmitido por Philón de Alejandría: «Cántase un viejo relato, imaginado por los sabios y transmitido de memoria como tantos otros, de generación en generación... Es como sigue: Cuando el Creador hubo acabado el mundo entero, preguntó a uno de los profetas si habría deseado que de entre todas aquellas cosas que habían nacido sobre la tierra alguna no existiera. Respondióle el otro que todas eran absolutamente perfectas y completas, y que solamente una allí faltaba, la palabra laudatoria (τὸ ευεξευρίσκον... λόγον)... El Padre de Todo escuchó este discurso y habiéndolo aprobado creó sin dilación el linaje de las cantoras llenas de armonías, nacidas de una de las potencias que le rodeaban, la Virgen Memoria (Μνήμη), a la que el vulgo, alterando el nombre, llama Mnemosyne⁸. Dase entre las Musas y la palabra cantada —especificada aquí como «Palabra de alabanza»— una estrecha solidaridad, solidaridad que acentúa aún más netamente en los más explícitos nombres que portan las hijas de Memoria, ya que toda una teología de la palabra cantada se desarrolla en ellos: Clío, por ejemplo, connota la gloria (άλλος), la gloria de las grandes hazañas que el poeta transmite a las generaciones futuras; Tallia hace alusión a la fiesta (δαλός), condición social de la creación poética; Melote y Terpsicore despiertan ambas las imágenes de la música y de la danza. Otras, así Polimnia y Calíope, expresan la rica diversidad de la palabra cantada y la voz potente que da vida a los poemas. Las epiclesis más antiguas de las Musas son asimismo reveladoras: mucho tiempo antes de Hegiodo, las Musas existían en número de tres. Eran veneradas en un santuario muy antiguo, situado en el Helicón, y llamabanse...
Meleté, Mnemé y Aoidé10; cada una de ellas portaba el nombre de un aspecto esencial de la función poética. Meleté11 designa la disciplina indispensable para el aprendizaje del méster de aedos: la atención, la concentración, el ejercicio mental; Mnemé es el nombre de la función psicológica que permite la recitación y la improvisación; Aoidé12 es el producto, el canto épico, el poema acabado, término último de la Meleté y de la Mnemé. Otras nomenclaturas han sido también atestiguadas. Cicerón refiere una donde las Musas son en número de cuatro: Arché, Meleté, Aoidé y Thélxinoé13. Dos de ellas desarrollan aspectos inéditos: Arché es el principio, el original, pues la palabra del poeta busca cómo descubrir lo original, la realidad primordial.14 Thélxinoé es la seducción del espíritu, el encantamiento que la palabra cantada ejerce sobre el otro15. Todos los epitetos de la Musa, a través de los cuales se desarrolla una auténtica teología de la palabra, testimonian, pues, la importancia, en los medios de aedos y poetas inspirados, de la equivalencia entre la Musa y la noción de «palabra cantada»16.

La palabra cantada es, sin embargo, inseparable de la Memoria: en la tradición hesiódica, las Musas son hijas de Mnemosyné17; en Chios portan el nombre de «remembranzas» (nomin)18 y también son ellas quienes hacen que el poeta «se acuerde»19. ¿Cuál es la significación de la memoria? ¿Cuáles son sus relaciones con la palabra cantada? En primer lugar, el estatuto religioso de la memoria, su culto en los medios de aedos20 y su importancia en el pensamiento poético, no pueden comprenderse si no tenemos en cuenta que, del siglo XII al siglo IX, la civilización griega no va a fundirse en la tradición escrita, sino en las tradiciones orales. ¿Qué memoria era necesaria en aquellos tiempos? ¿Qué de indicaciones daban sobre los medios de identificar los lugares, sobre los momentos propicios para las empresas, a propósito de los sacrificios que habían de hacerse a los dioses... sobre los monumentos a los héroes, cuyos emplazamientos permanecían secretos y muy difíciles de encontrar en regiones tan alejadas de Grecia?21. Una civilización oral exige un desarrollo de la memoria22, necesita la puesta a punto de técnicas de memoria muy precisas. La poesía oral, de la que son resultado la Iliada y la Odisea, no puede ser imaginada sin postular una auténtica «mnemotecnia»23. Las investigaciones de Milman Parry y sus epígonos24, han aclarado con creces los procedimientos de

12 B. A. VAN GRÖNINGEN, op. cit., p. 290: «No puede tratarse, en principio, más que de técnicas raspódicas (para las cuales aúdo es el término técnico por excelencia) y, si acaso, de canto monódico, es decir, de epopeya heroica o didáctica y de lirismo del género de Anacreonte y de Safo». Se observará (como J. Labarde nos lo ha hecho advertir) que estas tres époces antiguas abarcan bastante bien los tres aspectos de la función poética en la obra de S. J. SÜYS-REITSMAN (Het Homerische Epos als orale Schepping van een dialecterieutn, Amsterdam, 1955, Cfr. J. L. LABARRE y A. SEVERNY, «La poesía homérica», La Table Ronde, diciembre 1958, p. 72) función de organización, función de conservación, función creadora.
18 Cfr. HES., II, 492, y PIND., Nemee I, 12: Moisè µεθυδρός πολιτ. Pero, observemos ya, las Musas pueden también «hacer olvidar», es decir, quitar la memoria al poeta que la ha recibido, si es indigno de ella (cfr. HES., II, 599-600; EUANAX), tanto como, por otra parte, verter el olvido mediante sus cantos (véase infra, p. 79 y ss.).
23 A propósito de los problemas formulados, pueden encontrarse indicaciones generales sobre los temas fundamentales en J. Labarre, L'Homère de
composición de los poetas, mediante el análisis de la técnica formularia: los aedos, en efecto, creaban a viva voz, «pero no a través de palabras, sino mediante fórmulas, mediante grupos de palabras construidos de antemano, preparados para engranarse en el hexámetro dactílico».25 Tras la inspiración poética adivinase un lento adiestramiento de la memoria. Los poemas homéricos ofrecen, por otra parte, ejemplos de estos ejercicios «inmemotécnicos», que debían asegurar a los jóvenes aedos el dominio de la ardua técnica poética:26 son los pasajes conocidos bajo el nombre de «catálogos». Hay un catálogo de los mejores guerreros aqueos, otro de los mejores caballos. El catálogo de los ejércitos griego y troyano, por ejemplo, ocupa la mitad del segundo canto de la Iliada, es decir, cuatrocientos versos que representan para un recitante una auténtica proeza.

¿Pero, ¿es la memoria de los poetas una función psicológica orientada como la nuestra? Las investigaciones de J.-P. Vernant27 nos permiten afirmar que la memoria divinizada de los griegos no responde en modo alguno a los mismos fines que la nuestra; no tiende, en absoluto, a reconstruir el pasado según una perspectiva temporal. La memoria sacralizada es, en primer lugar, un privilegio de determinados grupos de hombres constituidos en hermandades: como tal, se diferencia radicalmente del poder de acudir de los otros individuos. En estos medios de poetas inspirados, la memoria es una omnisimie de carácter adivinatorio; definése, como el saber mánico, por la fórmula: «lo que es, lo que será, lo que fue».28

Mediante su memoria, el poeta accede directamente, a través de una visión personal, a los acontecimientos que evoca; tiene el privilegio de ponerse en contacto con el otro mundo. Su memoria le permite «descifrar lo invisible». La memoria no es solamente, pues, el soporte material de la palabra cantada, la función psicológica en que se apoya la técnica formularia, es también, y sobre todo, la potencia religiosa que confiere al verbo poético el estatuto de palabra mágico-religiosa.29 En efecto: la palabra cantada, pronunciada por un poeta dotado con un don de visión, es una palabra eficaz; instituye por virtud propia un mundo simbólico-religioso que es lo real mismo. ¿Cuál es, desde entonces, la función del poeta? ¿Con qué fines utiliza su don de visión? ¿Cuáles son los registros de la palabra cantada, inserta en la memoria? ¿Cuál es, en estos registros, el lugar y el valor de Alétheia?

Tradicionalmente, la función del poeta es doble: «celebrar a los Inmortales y celebrar las hazañas de los hombres intrépidos».30 El ejemplo de Hermes puede ilustrar el primer registro: «Elevando la voz, tañiendo armoniosamente la cítrara, cuyo amable canto le acompañaba, realizó (xókalav)31, mediante sus alabanzas a los Dioses Inmortales y a la Tierra tenebrosa; decía lo que en un principio fueron y qué atributos recibió cada uno de ellos en el reparto...»32. Nos situamos en el plano de los mitos de aparición y ordenamiento, de las cosmogonías, de las teogonías. Pero al lado de las historias divinas, existe también en toda la tradición griega un rasgo de celebra las hazañas individuales de los guerreros. El primer hecho notable es, pues, la dualidad de la poesía: a la vez palabra que celebra la hazaña humana y palabra que cuenta la historia de los dioses. Este doble registro de la palabra cantada puede

---

25 Cf. infra, p. 59 y ss., donde estudiamos los rasgos esenciales de este tipo de palabra, común al poeta, al divisorio y al rey de justicia.
26 Hesíodo, Teogonia 100-101. 27 Sobre los valores de xókalav, cf. infra, pp. 61-67.
28 Hesíodo, Teogonia 425 y ss.
alacrarse si lo ponemos en relación con un rasgo fundamental de la organización de la sociedad micénica. Parece, en efecto, que el sistema palatino estaba dominado por un personaje real, encargado de las funciones religiosas, económicas y políticas, y que, junto al rey todopoderoso, había un «jefe del Laos», que mandaba sobre los hombres especializados en el oficio de las armas. En este Estado centralizado, el grupo de los guerreros constituía una casta privilegiada con un estatuto particular. Si el segundo registro de la palabra se corresponde perfectamente con este grupo social especializado en las actividades guerreras, ¿qué relación puede darse entre las teogonías y el personaje real? Las investigaciones sobre la prehistoria de las teogonías griegas permiten responder a esta pregunta. En efecto, si Hesíodo ha sido considerado largo tiempo como el primer testigo de una literatura teogónica, no se nos ofrece ya más que como la última prolongación de un larga línea de relatos sobre las que los testimonios orientales, hititas y fenicios permiten arrojar alguna luz. El combate de Zeus contra los Titanes y la batalla contra Tiféo han sugerido a F. M. Cornford valiosas comparaciones con las teogonías de Babilonia y, más en particular, con el combate de Marduk contra Tiamat. La comparación se nos revela bastante instructiva, pues Babilonia ofrece ejemplo de una civilización en la que el relato mítico está todavía vivo, en donde se articula estrechamente con un ritual. Todos los años, el cuarto día de la fiesta real de la Creación del Año Nuevo, el rey mimaba el combate real que repeating la hazaña llevada a cabo por Marduk contra Tiamat. Al mismo tiempo que se desarrollaba el ritual, recitaba el poema de la Creación, el Enuma Elis. Ahora bien, J.-P. Vernant ha podido mostrar que, en las cosmogonías y en las teogonías griegas, la ordenación del mundo era inseparable de los mitos de soberanía, y que los mitos de aparición, al tiempo que contaban la historia de las generaciones divinas, situaban en primer plano el papel determinante de un rey divino, el cual, tras numerosas luchas, triunfa de sus enemigos e instaura definitivamente el orden en el Cosmos. Sin duda, el poema de Hesíodo, principal testigo en Grecia de este tipo de relato, señala precisamente su decadencia, pues se trata de una obra escrita o, al menos, dictada, y no ya de un relato pronunciado con ocasión de una fiesta ritual. No obstante, tendríamos en la persona de Hesíodo al único y último testigo de una palabra cantada consagrada a la alabanza del personaje real, en una sociedad centrada en la soberanía, tal y como de ello parece ofrecernos un ejemplo la civilización micénica.

Dicho lo anterior, este personaje real no es sino Zeus. A este nivel, el poeta es ante todo un «funcionario de la soberanía»; recitando el mito de aparición, colabora directamente en la ordenación del mundo.

En el poema de Hesíodo es donde queda atestiguado la más antigua representación de una Alétheia poética y religiosa. ¿Cuál es, en efecto, la función de las Musas, según los términos de la poética de la palabra que se desarrolla en la Teogonía? Reivindican las Musas con orgullo el privilegio de «decir la verdad» (ἐλευθερά γράφων). Esta Alétheia cobra todo su sentido en su relación con la Musa y la Memoria; en efecto, las Musas son las que «dicen lo que es, lo que será»; son las palabras de la Memoria. Tan sólo el contexto de la Teogonía induce, pues, a indicar la estrecha solidaridad de Alétheia y Memoria e, incluso, invita a no reconocer en estas observaciones hipotéticas que desarrollamos de esta forma son tributarias de los trabajos que, como los de Webster, han intentado mostrar, en el plano etnográfico, estas líneas de continuidad que van de Micenas a Homero. No obstante, en conjunto, las conclusiones de M. J. Finley (Historia, 1957, pp. 132-139) sobre la ruptura entre Micenas y Homero, en el orden de lo económico y de lo político, nos parecen ampliamente fundadas.

Función que desaparece con la soberanía, de la que Hesíodo ya no conserva el recuerdo. Cuando Pindaro, Pit., III, 13-14, escribe: «Cada soberano tiene su poeta, que compone para él el himno armonioso, recompensa de su virtud», no es sino una modalidad del tema «μάρτυς ἡ ποίησις». Sobre el poeta «funcionario de la soberanía», véanse las clásicas páginas de G. Dumézil, Servius et Fortune, Paris, 1943, p. 64 y ss. Hace ya tiempo que algunos han emitido la hipótesis de una poesía minoa; más recientemente, T. B. L. Webster (La Grèce de Mycènes à Homère [fr.], Paris 1962, p. 96 y ss. Cfr. A. J. Evans, «Les Minoans and Mycenaean Element in Hellenic Life», Journ. Hell. Stud., 1912, p. 277 y ss.) no dudaba al hablar de una tradición poética micénica. No hay menos razones para postular respecto a la poesía teogónica, respecto a Hesíodo, lo que algunos postulan para la poesía épica, para Homero. No es consecuencia, en todo caso, que sea posible trasladar a la civilización micénica los caracteres tradicionales de la poesía religiosa y, en primer lugar, el tipo de palabra mágico-religiosa fundada en la memoria. El uso de la escritura en la sociedad micénica no es obstáculo para un estatuto privilegiado de la memoria; en efecto, la escritura parece haber sido en ella el privilegio de una clase de escritores, de origen cretense sin duda; además, parece haber sido reservada a laboratorios administrativos: a causa de un imperfecto sistema de notación, no habría podido responder a exigencias de publicidad y fundar una civilización de lo escrito (Cfr. C. Pétreux, «Du linéaire B créto-mycénien aux ostraca grecs d’Égypte», Chronique d’Égypte, t. 34, 1959, p. 79-85).

35 Para las instituciones militares del mundo homérico sigue siendo esencial la obra de H. Jeanmaire, Couroi et Courètes, Lille, 1939.

36 Lo último sobre el tema podrá encontrarse en H. Schwabl, s.v. Welt- schöpfung, R.-E. (1962), Suppl. Band, IX, c. 1433 y ss.


dos potencias más que a una sola y misma representación. Sin embargo, será solamente colocándola en su lugar las nociones que desean el segundo registro del poeta como la Alétheia de Hesiodo cobrará toda su significación.

El segundo registro de la palabra poética está enteramente consagrado a la alabanza de las hazañas guerreras. Si el funcionamiento de este tipo de palabra cantada no nos ha sido directamente atestiguado por la civilización micénica, podemos fácilmente representarnoslo observando una sociedad griega arcaica como la antigua Esparta, dominada totalmente por el grupo de guerreros, rendida por entero a los trabajos de la guerra. Dos potencias temibles son ley en la antigua Esparta: la Alabanza y la Desaprobación. Esta sociedad, que ha planteado el principio de igualdad entre todos los ciudadanos, no conoce otra distinción que la que se deduce del elogio y de la crítica. Cada uno ejercice en ella un derecho de fiscalización sobre el otro, y, recíprocamente, siéntese cada uno bajo la mirada del otro. Este derecho de fiscalización se ejerce en todos los niveles del cuerpo social: en determinadas fiestas, como las Parteneas, tenían los jóvenes el privilegio de lanzar burlas a los jóvenes que habían cometido alguna falta; por el contrario, cuando eran dignos de ello, hacían largo tiempo su elogio público. Fortalecidos con la autoridad que les confería una sociedad organizada según el principio de clases por edad, los ancianos, que pasaban gran parte de la jornada en la «sala de conversaciones», consagraban lo mejor de su tiempo al elogio de las buenas acciones y a la crítica de las malas. En una sociedad agonística, que valoraba la excelencia del guerrero, el dominio reservado a la Alabanza y a la Desaprobación no es más que el de los hechos de armas. En este plano fundamental, el poeta es el árbol supremo: no es ya, en este momento, funcionario de la soberanía; está al servicio de la comunidad de los «semejantes» y de los «iguales», de los que tienen en común el privilegio de ejercer el oficio de las armas. En una sociedad guerrera como la antigua Esparta, ocupan las Musas, de pleno derecho, un importante lugar. Son honradas a doble título, primero como protectoras de los flautistas, de los liricistas y de los citaristas, ya que la música forma parte de la educación espartana, y las mismas y las cargas militares se hacen al son de la flauta y la lira. Pero las Musas tienen sobre todo otra función fundamental: si antes de cada encuentro los reyes les ofrecen un sacrificio, es para hacer recordar a sus «semejantes» los juicios que se dictarán sobre ellos, para alentarnos a desafiar el peligro, a llevar a cabo las hazañas «dignas de ser celebradas», las hazañas que les valdrán una «memoria ilustre».

En una sociedad de carácter agonístico, puede parecer paradójico que el hombre no se reconozca directamente en sus propios actos. Ahora bien, en la esfera del combate, el guerrero aristocrático parece obsesionado por dos valores esenciales, Kles y Kudos, dos aspectos de la gloria. Kles es la gloria que ilumina al vencedor, especie de gracia divina, instantánea. Los dioses la conceden a unos y la niegan a otros. Por el contrario, Kudos es la gloria tal y como se desarrolla de boca en boca, de generación en generación. Si Kudos desciende de los dioses, Kles asciende hasta ellos. En ningún momento el guerrero puede sentirse como agente, como fuente de sus actos; su victoria es puro favor de los dioses, y la hazaña, una vez llevada a cabo, no cobra forma sino a través de la palabra de alabanza. En definitiva, un hombre vale lo que vale su logos. Serán los maestros de la Alabanza, los sirvientes de las...
Musas, los que decidirán el valor de un guerrero,35; ellos son los que concederán o negarán la «Memoria»,36.

¿Cuál es el estatuto de la Alabanza? En el mundo aristocrático es, en principio, obligatoria: «Alabad de todo vuestro corazón, para ser justos, decía el Anciano del Mar, la hazaña, incluso la de vuestros enemigos».37 Los poemas de Pindaro y Baquilides muestran el alcance de lo anterior: no son sino elogios a la fuerza de los brazos, a la riqueza de los reyes, al corazón de los nobles.38 Mas el poeta no procura sus alabanzas al primer recién llegado. El elogio es aristocrático: «Néstor y Sarpedón, el licio, ambos de gran renombre, han llegado a ser conocidos por nosotros gracias a los armoniosos versos que artistas de genio han compuesto. Son los cantos ilustres los que hacen durar el recuerdo del mérito, pero pocos llegarán a obtenerlos».39 Por la potencia de su palabra, el poeta hace de un simple mortal «el igual de un rey»,40: le confiere el Ser, la Realidad; su Alabanza es calificada de trágica.41 Ahora bien, como la Campa de los hindúes,42 la palabra del poeta es una arma de dos filos: puede ser buena o mala. «El Elogio roza la Desaprobación», dice Pindaro.43 La alabanza posee un aspecto negativo: «La Maledicencia de insaciables dientes»44 que tiene el rostro de Mónimos.45 El campo de la palabra poética parece estar polarizado por estas dos potencias religiosas: por un lado la Desaprobación, por el otro la Alabanza. En medio, el poeta, arbitro supremo: «rechazando la tenebrosa Desaprobación... ofreceré a un amigo, como una onda bienhechora, la alabanza real de su gloria».46 Si en determinadas tradiciones

67. Sostiene según Pind., Nem., VII, 61 (συμμετέχει φόρος se opone a λόγος ιστορικός).
69. Desaprobación y Olvido están unidos: Pind., Olím., II, 105 y ss. El Silencio puede también tener valores altamente positivos, por ejemplo, en la civilización de los Bambara (cfr. D. ZAHAN, La dialectique du verbe chez les Bambara, Paris-Le Haya, 1963, pp. 149-166) que, a pesar de todo, también recoge en él un aspecto negativo. Señalemos que, en su conclusión (pp. 167-168), D. ZAHAN llama la atención sobre determinadas relaciones entre la cultura Bambara y lo que conocemos de la Grecia del siglo II antes de nuestra era, particularmente en lo que concierne a la filosofía estética. Los valores creativos del Silencio, en el mundo indoeuropeo, y en particular en la India y en Roma, han sido sacados a la luz por los análisis de A. DUSEZ, Deses latines et mythes védiques, «Collection Latomus», vol. XXV, Bruselas, 1956, pp. 44-70. En tanto que categoría del pensamiento mítico, el Silencio o el Mutismo, que hace pareja con el ruído, ha sido objeto de las investigaciones de C. LEVI-STRAUSS, Le Cru et le Cuit, Paris, 1964.
71. Pareje que volveremos a encontrar en diferentes planos (cfr. infra).
72. Baquil., III, 13-14 S nel: «Maxima es entre los hombres que, cuando una hazaña ha sido llevada a cabo, no hay que dejarla oculta en el silencio (μὴ χαμαί στράφω ληφθάναι). A ella conviene la divina melodia de elogios versos» (Pind., Nem., IX, 6-7).
73. Pind., Istm., II, 43-44; IV, 30 y ss.; V, 56-57; Olím., VII, 92, Nem., VII, 12-13 (oposición de Mnemosyne y de d'aco): Nem., IX, 6-7.
ció, el Olvido; por otro, la Luz, la Alabanza, la Memoria. Las hazañas que se silencian mueren: «Olvidadizos son los mortales de todo lo que en sus ondas no han arrastrado los versos que proporcionan la gloria, de todo lo que no ha hecho florecer el supremo arte de los poetas»76. Sólo la Palabra de un cantor permite escapar del Silencio y de la Muerte: en la voz del hombre privilegiado, en la vibración armónica que hace ascender la alabanza, en la palabra viva que es potencia de vida, se manifiestan los valores positivos, y devérsela el Ser de la palabra eficaz77. Mediante su alabanza el poeta concede al hombre, que por naturaleza carece de ella, una «memoria». Teocrito lo dirá brutalmente: muchas gentes ricas habrían quedado «sin memoria» (ξωράτοι), si no hubiera existido Simónides78. No quiere decirse que estas gentes habrían sido privadas de la facultad de reconstruir su pasado temporal, sino, solamente, de que no habrían recibido el precioso bien al que Pindaro llama Memoria o Memorial (μνήμη)79. Mas no se trata ya del recuerdo vago y profano que los hombres no niegan a sus muertos. La «Memoria», en efecto, es a menudo un privilegio que el poeta concede a los mismos vivos80. La «Memoria» de un hombre es, con exactitud, el «eterno monumento de las Musas»81, es decir, la misma realidad religiosa que la palabra del poeta, hendida en la Memoria, encarnada en el Elogio. En el plano de la palabra cantada, la Memoria posee, pues, un doble valor: por una parte, es el don de vidente que permite al poeta decir una palabra eficaz, formular la palabra cantada; por otra, esta misma palabra cantada es una palabra que jamás deja de ser, e identificase con el Ser del hombre cantado.

---

76 PIND., Istm., VII, 16 y ss.
79 PIND., Pit., V, 49, son las Musas las que conceden la «Memoria»: PIND., Istm., VIII, 65; Olim., VI, 52; Nem., 60 y ss. Por supuesto que la memoria humana desempeña también un papel, el de registro y transmisión. Es una memoria-receptáculo que se define mediante su relación con la palabra de Memoria, la de poeta.

---

¿Cuál es, en este sistema de pensamiento equilibrado por la tensión de estas dos potencias antíteticas, el lugar de Alétheia? La triple oposición de Memoria y Olvido, Elogio y Desaprobación, Luz y Noche, dibuja con mucha precisión la configuración que da a Alétheia su significación. Alétheia es una potencia a la que Pindaro llama «hija de Zeus» y que él invoca junto a la Musa, cuando «se acuerda»82. Para Baquiles, Alétheia es la «conclaudivada de los dioses, la única llamada a compartir la vida de los Inmortales»83. Es una potencia tan grande que le arrastra hacia el terrible Mómos: «Ciertoamente, la Desaprobación de los mortales se aplica a todos los trabajos, pero la Alétheia siempre triunfa»84. Solidaria de la Alabanza85, Alétheia no tiene una función diferente a la de la Memoria: «La piedra de Lia revela la presencia del oro; en los hombres, la virtud tiene por testigo a la Sabiduría (de los poetas) y a la toda poderosa Alétheia»86. En términos formales, Alétheia se opone a Lethé como se opone a Mómos87. Está junto a la luz: Alétheia da brillo y esplendor, «da lustre a todas las cosas»88. Cuando el poeta pronuncia una palabra de elogio, lo hace por Alétheia, en su nombre89, su palabra es alethés90, como su espíritu (νοος)91. El poeta es capaz de ver la Alétheia92, es un «maestro de Verdad».

---

La misma relación Alétheia-Lethé es, muy posiblemente, la que organice las representaciones de la palabra cantada con-

---

82 PIND., Ol., X, 3-4.
83 BAOUIL., It., 57 Snell.
84 BAOUIL., XIII, 202-204 Snell; V, 187 y ss. Snell.
85 BAOUIL., V, 187, y ss. Snell.
86 BAOUIL., Hypör, It. Snell.
87 Cfr. PIND., Ol., X, 1 y ss.; Nem., V, 17-18; BAOUIL., V, 187 y ss. Snell.
89 BAOUIL., V, 188 Snell.
90 PIND., Ol., I, 28.
91 PIND., Ol., II, 101.
sagrada a los relatos cosmogónicos: las afinidades de Alétheia, 
pronunciada por las Musas, con Mnemosyne, que las ha traído 
al mundo, llevan a postular el segundo término de la pareja 
fundamental, Lethé. Determinadas indicaciones de una obra 
de Hesíodo, diferente por su objeto pero de espíritu similar, 
permiten paliar un poco el silencio de la Teogonía. Los traba 
jos y los días obedecen a la misma ideología poética que la 
primera obra hesiódica; el poeta es siempre inspirado por las 
Muses, su canto es el maravilloso himno que las diosas le han 
hecho oir. Como el profeta-avino, Hesíodo se vanagloria de 
revelar los «designios de Zeus». Sus palabras son calificadas 
de trágicas, palabras que tienen un carácter religioso por 
doble razón: la naturaleza religiosa de la función poética y, 
al contrario, el carácter sagrado de los trabajos de la Tierra que el 
poeta se propone revelar al arador de Ascras. En el pensamin 
to de Hesíodo, el trabajo de la Tierra es enteramente una prá 
tica religiosa: los trabajos son aquellos que los dioses han re 
servado a los hombres, los días que distribuyen los trabajos 
en el curso del año son los días de «Zeus muy prudente»; el 
que conoce el encadenamiento ritual de los trabajos, el que se 
acuerda de cada rito, sin cometer ninguna falta por olvido, es 
hombre divino». La rigurosa observancia de las fechas y de 
los días prohibidos, es nombrada explícitamente Alétheia por 
Hesíodo. En Los trabajos y los días, la Alétheia es, pues, 
doble: en primer lugar, la Alétheia de las Musas, la que el 
poeta pronuncia en su nombre y que manifiétese en la pala 
bra mágico-religiosa, articulada en la memoria poética; en 
segundo lugar, la Alétheia que posee como propia el arador de 
Ascras. «Verdad» que esta vez se define explícitamente por el 
«no-olvido» de los preceptos del poeta. Entre las dos no hay 
una diferencia fundamental: es la misma Alétheia, considera 
da bajo dos aspectos, ya en su relación con el poeta, ya en su 
relación con el arador que la escucha. Si el primero la posee 
por el solo privilegio de la función poética, el segundo no la 
puede alcanzar sino al precio de un esfuerzo de la memoria. 
El campesino de Ascras no conoce la Alétheia más que en la 
asiedad de una memoria obsesionada por el olvido, el cual 
puede, repentinamente, ensombrecer su espíritu y privarle de 
la «revelación» de los Trabajos y los Días. Es a nivel del 
discípulo como se acusa la complementariedad de Alétheia y 
Lethé. Pero tras la relación, de algún modo «etimológica», de 
a la Alétheia del arador con Lethé, es posible reconocer, a nivel 
del maestro, otra relación homóloga de Alétheia con Lethé 
—no ya Lethé, olvido de los hombres, sino Lethé, hija de No 
che—. De esta doble relación entre Alétheia y Lethé, una en el 
plano religioso, la otra en el plano lingüístico, sólo la primera 
es fundamental: es la que estructura la representación de la 
palabra cantada, consagrada a la alabanza del personaje regio, 
cómo también organiza el campo de la palabra dedicada a la 
celebración de la hazaña guerrera.

Si la primera función del poeta no queda atestiguada sino 
av través de los últimos ecos de la literatura teogónica, la fun 
ción de alabanza y desaprobación se mantiene hasta la época 
clásica, apoyada por poetas como Pindaro y Baquilides que 
continúan desempeñando, para minorías aristocráticas, el pa 
pel que sus predecesores han asumido. Pero en ese momento 
el sistema de pensamiento que consagraba la primacía de la 
palabra cantada como potencia religiosa no es más que un 
anacrónismo, cuya fuerza de resistencia refleja la obstinada 
potencia de una determinada élite. Se reduce la misión del 
poeta a exaltar a los nobles, a alabar a los ricos propietarios 
que desarrollan una economía de lujo con gastos sustancia 
y que, enorgulleciéndose de sus alianzas matrimoniales se en 
vanesen de sus cuádrigas o sus proezas atléticas. Al servicio 
de una nobleza tanto más avara de alabanzas cuanto que sus 
prerrogativas políticas son discutidas, el poeta afirma de 
uevo los valores esenciales de su función, y lo hace con tanto 
más esplendor cuanto que empiezan a aparecer anticuados 
conforme la ciudad griega deja de haber lugar para este ti 
tpo de palabra mágico-religiosa, a medida que este sistema 
de valores es definitivamente condenado por la democracia 
clásica. En el límite, el poeta no es más que un parásito, encar 
gado de devolver su imagen a la élite que le sustenta: una ima 
gen embellecida de su pasado. Sorprende el contraste con el 
carácter de todopoderoso que el poeta poseía en la sociedad

---

93 Hesíodo, Los trabajos y los días, 1 y ss. y 661-662.
94 Cfr. Id., ibid., 661-662.
95 Hesíodo, Los Trab., 10. Sobre trágicas, Gnosis y éticas, véase el análisis de W. Luther, Wertheits und Lüge im ältesten Griechentum, Leipzig, 1935, pági 
nas 51-61.
96 Hesíodo, Los trabaj., 397 y 769. Seguimos aquí de nuevo, de una manera 
conciña, un análisis desarrollado con más amplitud en un trabajo anterior, Cr 
ise agraire et attitude religiu 
se chez Hésiode, Collection Latomus, volum 
98 Cfr. las pruebas que de ello ofrecemos en Crise agraire et attitude reli 
gi 
se chez Hésiode, Collection Latomus, vol LXVIII, 1963, p. 44 y siguentes.
99 Sobre el comportamiento de la nobleza, Louis Gernet ha escrito unas 
valiosas páginas: «Les nobles dans la Grèce antique», Annales d'histoire écono 
mique et sociale, 1938, pp. 36-43.
100 Cfr. infra, pp. 87-108.
CAPÍTULO III
EL ANCiano DEL MAR

Tras haber descrito a los hijos de Noche, potencias negativas, Hesiodo enumera a los descendientes de Ponto y, en primer lugar, al más anciano, que es también el más venerable, Nereo, el Anciano del Mar: La onda engendró a Nereo, apseudés y alethés, el primogénito de sus hijos. Es llamado el Anciano porque es némertis y benigno a la vez, porque jamás olvida la equidad (Olê thumatos λήθεια), y porque no conoce más que justos y benignos pensamientos (δίκαια και ήπια). Tres epítetos confieren a Nereo una importancia excepcional: él es alethés, apseudés y némertis. La asociación de estos tres epítetos parece presentar un carácter tradicional, ya que volvemos a encontrarlos, con una perfecta correlación, en la definición de la palabra mánctica más elevada: la de Apolo. Cuando en el himno homérico que le celebra, Hermes toma la palabra ante los dioses, procede mediante un argumento ad hominem

---

1 Cfr. Cl. RAMNOUX, La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque, París, 1959. En una comunicación presentada a la Association des Etudes grecques (sesión del sábado día 20 de abril de 1963), J.-P. VERNANT esbozó una interpretación de Nereo muy próxima a la que yo desarrolló, interpretación que descubre tras el Anciano del Mar la imagen del Rey Bueno, maestro de justicia, que recurre a procedimientos de tipo oralico, así la balanza o el echar a suertes mediante el agua (Rev. ét. grecques, t. LXXVI, julio-diciembre 1963, pp. XVII-XVIII).


dirigido a Apolo; se atribuye las consagradas virtudes de su rival: Voy a decir la Alétheia; soy nómés 5 y apseudós 6. La

5 Nymous es un epíteto consagrado del Anciano del Mar (Od., IV, 349, 384, 401; XVII, 140). Es el nombre de una de sus hijas (Il., XVIII, 46; cfr. la Nymous de EMPEODES, fr. 122 ap. DIELS, FVS, I, p. 361, 6, y las observaciones de G. HERZOG-HAUSER, s.v. Nereid, R.E., 1936, c. 18). Junto con ἐνεώδως (cfr. la siguiente nota) y ἀληθή, o ἀλήθεια (cfr. infra), ἀληθικός es un término consagrado para calificar al oráculo o al divino inalizable (cfr. FOR., Trad., 173; Himna Apol. Del., 252-253; APOL. ROD. ARGON., IV, 1568; OD., XI, 137). La idea fundamental es la ausencia de falta (en este pasaje de la Teogonia puede observarse la relación de νήματι y ἀληθῆ del v. 222) de ἀληθικοῦ (Cfr. W. LUTHER, Wahrheit und Lüge im Alttestament, Leipzig, 1935, p. 33 y ss., y las páginas de L. GERNET, Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce, Paris, 1917, p. 303 y ss.). En necesario, sin duda, hacer un sitio a la falta por Olvido: «Sin embargo, la nube del Olvido avanza insensiblemente a veces, y oculta el recto camino al espíritu; fue así como subieron a la acrópolis sin llevar consigo la semilla de la llama ardiente…» (PIND., Olimp., VII, 45 y ss; Cfr. el olvido de un sacrificio: Il., IX, 537; ESTÉSICORO, fr. 46/223 PAGE, y un tipo de hombre como Epimeteo ἀνάξιος (HES., TEOGONÍA, 512).

6 A propósito de ἀληθικός en el pensamiento griego arcaico, pueden hacerse tres observaciones:

1. La oposición fundamental no se da entre ἀληθῆ y ἀληθικός sino, antes bien, entre ἀληθῆ y ἀληθικός.

2. ἀληθικός no significa el «mentiroso»: nuestra noción de mentira no es adecuada para caracterizar la diversidad del vocabulario griego. Habremos de quedarnos preferentemente con la noción de engaño que abarca tanto el ἀληθῆ como el ἀληθικός.

3. En el uso arcaico de ἀληθικός, pueden reconocerse dos significaciones subyacentes: ἀληθικός significa, en primer lugar, la palabra que intenta engañar, si bien, puesto que una de las características de este tipo de palabra (y, generalizando más, de toda ἀλήθη) es el presentar las «apariencias» de la realidad sin ser lo real, ἀληθικός puede también significar la palabra «que no ha sido llevada a cabo», desprovista de eficacia, sin realización. Este valor queda atestiguado particularmente en la imagen de la palabra mítica. Sobre el primer punto, la Teogonía no deja lugar a dudas: la ἀληθή del v. 233, se opone a ἀληθικός del v. 229, al igual que la ἀληθική del verso siguiente con ἀληθικός del v. 236. En cuanto a las relaciones de ἀληθῆ o ἀληθικός con las formas de la ἀλήθη, se han ido delineando claramente a lo largo de la Teogonía: los ἀληθῆ οι λόγοι (v. 229) forman parte de los hechos de Éris, hermana de Erino (DOS, 224) y Hecuba (DOS, 148) de los ἐνεώδως οι λόγοι (DOS, 129-131, 129-131, 129-131, 129-131). Por otra parte, en Los Trabajos, v. 78, los ἀληθῆ están unidos a los ἀληθῆ λόγοι, a las palabras acarreadoras, en la representación de Pandoras, que es la ἀλήθη de Zeus. Pueden encontrarse otros ejemplos de afinidades con el mundo del engaño en Teogonía, 390 (Ἐνεώδως ὑπάτατος τοιούτους καὶ θεάδες) PIND., OI., IX, 1, 28 (ἐνεώδως θεόδωρος) DIO, XXI, 276 (ἐνεώδως ἑταίρη) OD., XIV, 387 (ἐνεώδως γιορτής καὶ θεῖα) Il., II, 80-81 (ὁμοίως, ἀληθικός νοῦς ἀληθικός PIND., PIT., II, 37 (donde la nube suscitada por Zeus, su ἀλήθη, es un ἀληθικός γιορτής) PIND., PIT., III, 29-30 (ἀληθικός ὁ ἄγος ἄρης καὶ θεὺς ὁ ἄγος PIND., PIT., IX, 43 (ἀληθικός ἀσορίας παράμανεν…). El ἀλήθη es pues, el fenómeno esencial, la aventura de Héctor da una excelente definición del mismo. En el canto XXII, 226 y ss., de la Medea, Atenea adopta la estrategia de Deíphobo y su incesante «permanece» (cfr. la siguiente nota, del v. 223) a Héctor de su bata cara a cara con Aquiles, con su ayuda. Pero cuando el combate se entabla, y Héctor, privado de su lanza, llama con un gran grito a Deíphobo, «Deíphobo ya no está a su lado».
sido célebres. Nereo es incluso la cabeza de un linaje de divinidades oraculares; su hija, Eidó, porta el nombre de Teo noé, «porque conoce todas las cosas divinas, el presente, el porvenir, privilegio hereado de su padre Nereo». Cuando Glauco, que pertenece a la misma familia de divinidades del mar, se presenta a los argonautas, se dice el profeta del Anciano del Mar: esposo de Panteidía, la Omnimvilente, es una intérprete apseudés. Entre las divinidades del tipo de Nereo, entre Forcis, Glauco, Ponto, o Halios Gerón, la función mánica establece una parentela, e incluso una identidad.

Ahora bien, el dominio de la mánica es un orden de pensamiento que conduce a la Alétheia un lugar predominante. Saber y palabras mánicas afirmanse en una determinada concepción de la «Verdad». No faltan las pruebas: en el Himno homérico a Hermes, las antiguas divinidades, enseñadas a Hermes por Apolo, son mujeres-abejas que por doquier van, permitiendo «realizarse» a todas las cosas: dotadas de un saber mánico, dicen la Alétheia; el oráculo de Isemion es llamado la sede aleithés de los divinos; cuando Tiresias hace referencia a su saber, habla de la Alétheia; los oráculos nocturnos, suscitados por Gaia, dicen la Alétheosuné; Casandra es una aleithomanitis; las visiones de los sueños pertenecen también a la Alétheia, en definitiva, Olimpia es una «maestra de Alétheia», pues es allí donde los divinos, «interrogando la llama del sacrificio, preguntan a Zeus... si quiere favorecer a los hombres cuyo corazón arde por el deseo de obtener una gran victoria y la confortación de sus trabajos». Por otra parte, después de determinadas tradiciones, Alétheia es el nombre que porta una de las nodrizas del gran dios oracular, Apolo. Ne...
de adivinación y, hasta cierto punto, llegan a confundirse con ellas. Este tipo de juicio no es insólito; todavía en el siglo VI está en uso en Megara: "Me es necesario, dice Teognis, juzgar este asunto tan exactamente como lo haría con el cordel y la regla, devolver equitativamente lo que a las dos partes les es debido, recurriendo a los adivinos, a las aves, a los altares ardientes, para ahorrarme la vergüenza de una falta." 30

Pero los dioses del tipo de Nereo, Proteo o Glaucio, habitan en el seno de los elementos marítimos; otorgan una justicia original. Para consultar a Glaucio hay que montarse en un barco, y el dios profetiza cuando surge de entre las ondas. 31 Estos dioses patrocinan, de hecho una justicia del mar, justicia de carácter ordinario, que pertenece al pasado más remoto de las civilizaciones mediterráneas. Documentos cuneiformes, recientemente publicados por G. Dossin y comentados por Ch. Picard, que los ha aproximado a ciertas tradiciones griegas, permiten precisar su mecanismo. 32 Desde el III milenio están claramente attestadas, en Sumeria, formas de oráculos antiguos: el mensaje dirigido por el joven rey Karkemish a su padre Zimri-Lim prueba que, tanto en el Alto Eúfrates como en Mari, practicabase la orácula siguiendo un procedimiento idéntico al que se describe en el párrafo 2 del código de Hammurabi. 33 Las cartas de Mari dan detalles técnicos de las circunstancias y modos de inmersión. Parece, en primer lugar, que estos rituales debían zanjar las pretensiones creadas sobre unos territorios por dos príncipes rivales. Mientras que, según determinadas tradiciones, este tipo de enfrentamiento era resuelto a veces con pruebas de enigmas y de adivinanzas, se ha recurrido, en Mesopotamia, a pruebas mediante el agua. 34 Cada una de las dos partes está constituída por un equipo que comprende a dos hombres y a dos mujeres, y cada uno, por turno, debe arrojarse en el centro del río para reivindicar la causa del justo derecho sobre el territorio disputado. Uno de los hechos más notables a nivel institucional, es que el rey de Mari, en calidad de soberano de los vasallos querellantes, prescribe las condiciones de la orácula y encarga a un alto funcionario la presidencia, por delegación, de la correcta ejecución del ritual. Es por tanto el personaje real el que otorga justicia, incluso si la decisión emana de la voluntad del dios-río. Estos hechos institucionales del mundo mesopotámico son importantes para la civilización griega: en efecto, determinadas tradiciones míticas de Grecia parecen indicar que, cuando los aequo-micénicos se hubieron instalado en los parajes de Colofón, pudieron conocer desde el siglo XIV ciertos usos y creencias del mundo asiático que los hittitas, sin duda, han contribuido en dar a conocer por el archipiélago egé. 35 Pero es muy significativo, como lo hace ver Charles Picard, que estos rituales ordinarios, pasando a la población griega, hayan sufrido un ligero desplazamiento a la izquierda de carácter geográfico: ya no es el río el medio de las oráculas, sino el mar que baña las costas y abraza las islas. Cuando surge un conflicto entre Minos, culpable de violentar a una virgen, y Teseo, que toma su defensa, el caso es zanjado mediante un «duelo por milagro». 36 Para probar su carácter divino, lánzase al mar Teseo, y va a recuperar el ánimo que acaba de tirar al fondo del océano; penetra entonces en el mundo de los dioses, prueba su cualidad divina surgiendo de las ondas, sano y salvo, con su ánimo. Como el río para los sumerios, el mar es para los griegos una forma del más allá; para recordar de él es necesario el consentimiento de los dioses. Entre estas pruebas del mar 37 una acusa más netamente los rasgos de una orácula por inmersión. En el libro IV de sus Historias, Heródoto cuenta la historia de Froním, la...

---

30 Teognis, 543 y ss.
Virgen prudente, calumniada por su madrastra y entregada por su padre a un mercader, llamado Temison, el Justiciero. Una vez en alta mar, el hombre ató a la muchacha con una cuerda, la arrojó sobre las olas y la recogió viva: el mar ha dado su veredicto. Los contemporáneos de Solón compartían aún la creencia de que el mar, cuando no es turbado, es la justicia para todos. En el mismo contexto histórico y religioso es donde ha podido nacer y fortalecerse la convicción de que una buena traición es una presunción de inocencia, tan seria que un griego del siglo V no duda en prevalerse de ella ante los jueces. Si el Anciano del Mar encarna la forma más grave y solemne de la justicia, es muy posiblemente porque asume en el mundo griego el papel de los dioses-rio de Anatolia y Mesopotamia.

A pesar de todo, no es la única forma de justicia ordalica: existen otras, y entre aquellas que pueden convenir al Anciano, tendríamos que citar al menos la oráculos de la balanza. Doble es su interés: por una parte, es presidida a menudo por un personaje real; por otra, está situada bajo el signo de Alétheia. En un estudio sobre el Trabajo poético de Homero, Ch. Picard ha demostrado, a propósito de la famosa escena del juicio sobre el Escudo de Aquiles, que un singular error había por largo tiempo equivocado a los comentadores, y en particular a los historiadores del derecho griego. Es sabido que los Ancianos, colocados en círculo, pronunciaban, uno tras otro, su parecer sobre un caso de delito de sangre. «Dos talentos de oro serán para aquél que, entre ellos, emita el fallo más recto». No se trata, de hecho, de una cantidad de metal, sino de una balanza de oro, ya que tal vez ha designado en primer lugar, antes que la unidad de cuenta, la balanza o los platos de la balanza. Sin duda alguna, el poeta ha descrito la obra de arte no ha tenido ante los ojos y ha confundido tάλανθος, que tiene el sentido de balanza, con la misma palabra, que designa un determinado peso de metal. La balanza de justicia ha desaparecido así de un testimonio muy antiguo. Como lo prueba el Himno homérico a Hermes, cuando Zeus prevee un juicio, la balanza está allí. Es la misma balanza que Zeus intende porta en la mano cuando decide la suerte de una batalla o de un guerrero. El uso de la balanza en los procedimientos jurídico-religiosos nos remite al más remoto pasado de Grecia, a la civilización micénica, donde —lo sabemos por las tabillas— todo era pesado, donde el intendente y la balanza constituían el ojo del rey, su justicia. La copa de Arcesilao de Cirene nos muestra, en pleno siglo VI, una imagen del rey contable: sentado en un trono y revestido con los ornamentos de ceremonia, Arcesilao II vigilaba la entrada de sus rentas. Ante él álzase una alta balanza en torno a la cual se agolpan sus gentes: asistido por dos funcionarios, el rey averigua si cada uno de los líbios ha entregado su tributo de silfión. La función económica de la balanza no es, pues, exclusiva de su función judicial. Sin duda, por lo mismo que en las manos del intendente, que oficiaba en el palacio cretomicénico, era el instrumento de medida de todas las deudas, es por lo que ha podido desempeñar, entre las manos del rey, el papel de instrumento de la justicia divina, a ejemplo de determinadas civilizaciones orientales. El pensamiento mítico revela también...

---

38 Heródot, IV, 154.
39 SOLON, fr. 11 Diehl.
40 ANTIFON, Obras de Herodes, 81-84. Cfr. G. Glotz, op. cit., pág. 64 ss.
41 En su comunicación Sur le Vieux de la Mer chez Hésiode (Tekonomy, 233-237), J.-P. Vernant añadió precisiones concernientes al terrén de tierra y su utilización en procedimientos «judiciales» de echar a suertes mediante el agua. Citaba en especial el tema del terrén que fue ofrecido a Eufemio por Tritón y arrojado de nuevo al mar (PND. PR. IV, 33 y ss.; APOL. RODAS, Argos, IV, 1547 y ss.), los testimonios de un traditio per globam (Plut. Quaest. gr. 13 y 22), la historia de Peadicas (HEROD. VIII, 137-138), el sorteo de Mesenia (Paus. IV, 3, 47, y APOL.). II, 8, 4-5; las modalidades del azar mediante el agua (Plauto, Casid. 4, 177 y 5, 285).
42 Picard, op. cit., pág. 492 y ss.
45 Himno hom. a Hermes, 324.
46 II, XIX, 223 y ss.
47 II, VIII, 69.
48 II, XXI, 209.
hechos sociales e institucionales; conserva el recuerdo de un rey que otorgaba la justicia mediante la balanza. Minos, el rey de Creta. Ahora bien, este rey que gozará de gran fortuna en el pensamiento ulterior, presidiendo el juicio otorgado en el Hades, reside tradicionalmente en la «llanura de Alétheia» no en la de las sectas religiosas, sino en la llanura donde por naturaleza y con pleno derecho, reside un rey, maestro de justicia, y como Nereo, maestro de Alétheia. El ejemplo es significativo, pues el mismo rey Minos practica en persona las pruebas orálicas mediante el agua. En este tipo de rey mitico convergen, pues, dos formas de justicia, mediante el agua y mediante la balanza, que se hallan ambas bajo el signo de Alétheia.

A través de las formas de justicia que parecen tener alguna relación con la imagen del Anciano del Mar, comienza a independizarse una institución: la función de soberanía. ¿Cuáles son los otros indicios que permiten reconocer en la figura del Anciano del Mar un modelo de soberanía? Son, en primer lugar, sus aspectos «políticos»: en efecto, entre las cincuenta hijas de Nereo, si la mayor parte tienen nombres que dibujan una imagen de la navegación y del tráfico marítimo, una decena portan el nombre de «virtudes políticas» (Leagore, Evagore, Laomedia, Policnē, Autonoe, Lisianessa, Temistō, Pronoe). Pero el texto de la Teogonía nos facilita otras indicaciones: Nereo, en efecto, porta dos epitetos significativos. En primer lugar es el Anciano, el παράδεισος por excelencia. Oponiéndose a Geras, la Vejez maldita, Nereo simboliza la Ancianidad bajo un aspecto benéfico. En una sociedad dividida en clases por edades, encarna el principio de autoridad que, de manera natural, corresponde a los hombres de más edad. Pero Hesíodo le confiere otro epíteto, que acentúa y precisa al primero: Nereo es el «dulce», el «benevolo», el παράδεισος. Es el epíteto que normalmente califica al padre de familia, por oposición a los niños, a los νεανίς, ya que en la sociedad griega el niño es definido negativamente tanto en relación a los adolescentes como en relación a los hombres maduros. En el verbo νεανίς, la lengua griega connota el grito, la autoridad que emana de un jefe. Por esta razón, el epíteto es tradicionalmente otorgado al personaje real: en oposición al νεανίς, a aquel que no es capaz de tomar parte en las deliberaciones del Ágora, el rey es por excelencia el hombre de palabra autoritaria; el que toma las decisiones sensatas por el bien de su «rebaño», de los que a él se han sometido, a se-


56 Schol. in Eur. Hipp., 1200, y APOLLODO, II, 15, 8, 3 (cfr. otras referencias dadas por J. FRAZÉ en su edición, t. II [1921] p. 117, n. 3).

57 Puede hallarse otra prueba de la relación entre la balanza y la «verdad». En el canto XII, 433 y ss., de la Ilíada, cuando el poeta describe la lucha entre Troyanos y Aquiles, ninguno de los cuales puede hacer que su adversario se repliegue, introduce la comparación siguiente: «Dijiste alguna obrera verdadera (ἐλάφυς) con una balanza en la mano, la cual, teniendo en un lado un peso, en el otro lanza, intentando alzarla equilibrar los dos para procurar de esa manera a sus hijos un miserable salario». Como se ha podido observar, la comparación sugiere la mujer que sostiene la balanza de intender al Zeus que sostiene la balanza, al momento de hacerse de dos partes se enfrentan. Pero el epíteto διόπτρα, que Paul Mazon traduce curiosamente por «cuidadosa» (cfr. también H. LORIMER, Homer and the Monuments, Londres, 1950, p. 490, n. 2), ha parecido insolito. W. LUTHER, «Wahrheit» und «Lüge» im ältesten Griechentum, Leipzig, 1935, p. 24 y ss., ha propuesto corregir ἐλάφυς en ἐλέφαντα se trataría de una obrera calificada de errante, vista su pertenencia a una suerte de «procuradores vagabundos». Pero R. HürzEL, Thèmes, Dike und Verwundbarkeit, Leipzig, 1907, p. 111, n. 1, había ya justamente subrayado la relación entre el epíteto διόπτρα y el participio διόπτος y observado que esta mujer procedía como un juez (cfr. διόπτος en un texto de carácter jurídico, ap. ARISTOTELES, Ética a Nic., VII, 7, p. 1132 A 7 y 10). Si la obrera de la Ilíada es calificada de ἐλάφυς es muy verosímilmente porque tiene una balanza, símbolo e instrumento de justicia. Es un testimonio suplementario de la complementariedad estrecha y fundamental de la balanza y la «Verdad».


60 HESIODO, Teogonía, 257-261.


62 HESIODO, Teogonía, 235.


64 Es un epíteto del heraldo τῆρα σφηκάς (II, VII, 384). Ἡρακλῆς es el nombre de un heraldo (II, XVIII, 324-325).

65 Cfr. Od., II, 47; 234; V, 8-12; XIV, 139.

mejanza de los niños que están subordinados a sus padres. El Anciano del Mar representa, por tanto, en el plano mítico, un aspecto de la función de soberanía: el rey de justicia bajo un aspecto benévolo y paternal.

Ya que Nereo es un maestro de «Verdad» y que su Alétheia comprende tanto poder de justicia como un saber oracular, será profundizando en estos dos aspectos de la función real como podremos extraer el significado de Alétheia. Todos los rasgos del Anciano del Mar contribuyen en la definición de la función de soberanía que nosotros conocemos, esencialmente, por diversas tradiciones míticas o legendarías. Estas pueden, a cambio, aclarar determinados aspectos de Nereo, situándolos en el retiro global del rey mítico. Puede entenderse que en época muy remota, la función de soberanía poseyó en Grecia un papel comparable al que tuvo en las grandes civilizaciones del Oriente Próximo. En una sociedad que convive la soberanía a través de un vocabulario pastoral, el rey es el «pastor de hombres». Su poder respande en su función de poseedor y distribuidor de las riquezas; el rey posee objetos míticos, como el carnero del volcánico de oro, la cepa de viña de oro, el collar precioso, que son para él una fuente de prestigio; estos talismanes son la prueba de su relación funcional con los dioses, garantizan su poder de multiplicar las riquezas. Por virtud propia, el rey favorece la fecundidad del suelo y de los rebaños; distribuye generosamente los bienes. La función del rey consiste en obsequiar y hacer dispendios.

Determinadas tradiciones míticas van más lejos incluso: el rey es un mago, señor de las estaciones y los fenómenos atmosféricos. Lo que intentamos de la civilización mítica invita a pensar que el tipo de rey del que la leyenda perpetúa el recuerdo responde, en el plano mítico, al estatuto de la soberanía en la Grecia micénica. En efecto, en el seno del sistema palatino, el Anax centraliza todos los poderes: gobierna la vida económica, política y religiosa. En aquella época, la función de soberanía era inseparable de la organización del mundo, y cada uno de los aspectos del personaje real, una dimensión de su potencia cósmica.

En este plano mítico, ¿cuál es el lugar de la justicia en la función real? ¿Es solidaria de un saber mánico? Dentro de esta función de carácter global, la justicia no está diferenciada; es inseparable de todas las demás actividades del soberano. Cuando el rey olvida la justicia, cuando comete una falta ritual, la comunidad, automáticamente, se ve abrumada por las calamidades, el hambre, la esterilidad de las mujeres y los rebaños; el mundo se entrega al desorden, vuelve a la anarquía. Indiferenciada, la justicia está ligada, sin embargo, a determinadas formas de mánica. El rey porta en la mano el cetro, prueba e instrumento de la autoridad: por virtud de este bastón, emite themistes, decretos, juicios que son especies de oráculos. Ciertamente, la palabra themistes puede ser aplicada también a las palabras de justicia como a las pa-

67 En su comunicado Sur le Vieux de la mer chez Hésiode, J.-P. Vernant ha señalado que la justicia de Nereo «dulce, persuasiva, asegura el desquite del ofendido… sin violencia, sin arriesgarse a hacer renacer indefinidamente, en la siempre reemprendida trama de asesinos y contra-asesinos, el espiritual de Querello». Es una justicia que se oponen a la que se basa sobre la de Eris, de Némesis y de Horkos, «justicia inexcusable, fundada en la venganza, y que por toda falta exige su pénit», siguiendo la ley del talón» (REG, t. LXXVI, 1963, p. XVII).
73 Los versos 238-245 de la Teogonía testimonian aún ese esquema, incluso si la falta ritual se convierte en una falta moral. En la Od., XIX, 109-114, el rey de justicia es asociado a imágenes de árboles repletos de frutos, de rebaños que se multiplican, de poblaciones fértiles, etc. Sobre los valores del hyrón en Edipo Rey (vv. 25-30), cfr. M. Delcourt, Stéréotypes mystérieuses et naissances ménèques dans l'antiquité classique, Lleia-Paris, 1958, p. 16 y ss. Sobre el ritual de justicia real, vease la famosa página de Platon, Critias, 119 D-120 C: juicio nocturno, con el ritual del juramento con sangre (de un toro capturado sin arma de hierro), gracias al cual cada uno de los diez reyes se identifica con Poseidón pudiendo así ejercer la justicia perfecta. Cfr., por ejemplo, A. Vincent, Essai sur le sacrifice de communion des rois de l'Atlantide, Memorial Lagrange, Paris, 1940, pp. 81-98 (R. Dossan, Arch., 1941, páginas 81-88); L. Gernet, «Droit et prédîon», op. cit., p. 59 y ss.
labras oraculares de Apolo; la potencia de la diosa Thémis comprende tanto el campo de la mánica como el campo de la justicia y la vida política. La complementariedad de la justicia y la mánica se afirma más claramente en la imagen mítica de Minos: en efecto, éste perpetró para la imaginación un tipo de rey al que se le pide que dicte sentencias. Pero Minos es, al mismo tiempo, un rey que mantiene comercio personal con el padre de los dioses en el interior de una caverna, situada en el monte Ida: Minos, maestro de Alétheia, es un rey que practica la mánica incubatoria. Para toda una tradición mítica, el ejercicio de la justicia es solidario de la práctica de determinadas formas de adivinación, en particular, de las consultas incubatorias. Cuando la decadencia del sistema palatino lleva a la desaparición de la soberanía como función absoluta, el Basiléus que sucede al Anax, conserva algunos de sus privilegios y, en particular, el de ser señor de la justicia. En su descripción de Trezén, Pausanias cuenta que, en las proximidades de un templo dedicado a las Musas, se alzaba la tumba de Pitieo, rey de la región; representabasele en el ejercicio de la justicia, sentado en su trono, entre sus dos asesores. Este rey de Justicia era también un rey-divino: llamado «cresmólogo», pasaba por una autoridad en materia de oráculos; era también el fundador del altar de las Thémides. Las afinidades del poder político con formas o procederes adivinatorios son muy frecuentes en otros lugares: en Tebas y en Esparta las casas reales guardaban cuidadosamente aquellos oráculos que tenían gran importancia para el tratamiento de los casos. En Atenas, aún a finales del siglo VI, Atenca, que lors habitaba en la capilla doméstica del Erecteum, parece haber continuado en su oficio de aconsejar; en efecto, el espárano Cléomenes, en el curso de una expedición en favor de Isagoras, subió a la Acrópolis para consultar el oráculo incubatorio de Atena y, un poco más tarde, llevado a permanecer en la fortaleza de Atenas, se apoderó de una serie de oráculos que los Pisistrátidas habían dejado allí. Incluso cuando el personaje real ha cedido definitivamente su puesto y sus poderes a funcionarios oficiales, se mantiene la costumbre de recurrir a veces a procederes adivinatorios: una inscripción acaica de Argos habla claramente de un privilegio de consulta oracular, de un «turno de favor» concedido a los magistrados calificados explícitamente de oficiales; otra inscripción en el santuario de Talamai nos da a conocer que los primeros magistrados de Esparta recibían durante el sueño las inspiraciones de Pasifae. Para toda una tradición, diversas formas de poder político y determinadas prácticas judiciales fíndanse esencialmente en un saber de naturaleza mánica.

Ahora bien, tanto en el plano mítico como en el plano histórico, el proceder adivinatorio parece gozar de un estatuto privilegiado: la incubación, «el medio más antiguo de adivinación». ¿Cuál es su funcionamiento, cuáles son las representaciones mentales solidarias de esta institución religiosa?

Entre los oráculos donde se practica la adivinación mediante el sueño, ninguno es más célebre y mejor conocido que el de Trofonios en Lebda. Trofonios, el Nutricio, da sus oráculos en un antiguo santuario donde se ha pretendido reconocer un antiguo Tholos, tumba en forma de nido de avispas, que habría pertenecido a un rey beocio. La consulta se efectuaba en la capilla doméstica del Erecteum, parece haber continuado en su oficio de aconsejar: en efecto, el espárano Cléomenes, en el curso de una expedición en favor de Isagoras, subió a la Acrópolis para consultar el oráculo incubatorio de Atena y, un poco más tarde, llevado a permanecer en la fortaleza de Atenas, se apoderó de una serie de oráculos que los Pisistrátidas habían dejado allí. Incluso cuando el personaje real ha cedido definitivamente su puesto y sus poderes a funcionarios oficiales, se mantiene la costumbre de recurrir a veces a procederes adivinatorios: una inscripción acaica de Argos habla claramente de un privilegio de consulta oracular, de un «turno de favor» concedido a los magistrados calificados explícitamente de oficiales; otra inscripción en el santuario de Talamai nos da a conocer que los primeros magistrados de Esparta recibían durante el sueño las inspiraciones de Pasifae. Para toda una tradición, diversas formas de poder político y determinadas prácticas judiciales fíndanse esencialmente en un saber de naturaleza mánica.

Ahora bien, tanto en el plano mítico como en el plano histórico, el proceder adivinatorio parece gozar de un estatuto privilegiado: la incubación, «el medio más antiguo de adivinación». ¿Cuál es su funcionamiento, cuáles son las representaciones mentales solidarias de esta institución religiosa?

Entre los oráculos donde se practica la adivinación mediante el sueño, ninguno es más célebre y mejor conocido que el de Trofonios en Lebda. Trofonios, el Nutricio, da sus oráculos en un antiguo santuario donde se ha pretendido reconocer un antiguo Tholos, tumba en forma de nido de avispas, que habría pertenecido a un rey beocio. La consulta se efectuaba en la capilla doméstica del Erecteum, parece haber continuado en su oficio de aconsejar: en efecto, el espárano Cléomenes, en el curso de una expedición en favor de Isagoras, subió a la Acrópolis para consultar el oráculo incubatorio de Atena y, un poco más tarde, llevado a permanecer en la fortaleza de Atenas, se apoderó de una serie de oráculos que los Pisistrátidas habían dejado allí. Incluso cuando el personaje real ha cedido definitivamente su puesto y sus poderes a funcionarios oficiales, se mantiene la costumbre de recurrir a veces a procederes adivinatorios: una inscripción acaica de Argos habla claramente de un privilegio de consulta oracular, de un «turno de favor» concedido a los magistrados calificados explícitamente de oficiales; otra inscripción en el santuario de Talamai nos da a conocer que los primeros magistrados de Esparta recibían durante el sueño las inspiraciones de Pasifae. Para toda una tradición, diversas formas de poder político y determinadas prácticas judiciales fíndanse esencialmente en un saber de naturaleza mánica.

Ahora bien, tanto en el plano mítico como en el plano histórico, el proceder adivinatorio parece gozar de un estatuto privilegiado: la incubación, «el medio más antiguo de adivinación». ¿Cuál es su funcionamiento, cuáles son las representaciones mentales solidarias de esta institución religiosa?

Entre los oráculos donde se practica la adivinación mediante el sueño, ninguno es más célebre y mejor conocido que el de Trofonios en Lebda. Trofonios, el Nutricio, da sus oráculos en un antiguo santuario donde se ha pretendido reconocer un antiguo Tholos, tumba en forma de nido de avispas, que habría pertenecido a un rey beocio. La consulta se efectuaba en la capilla doméstica del Erecteum, parece haber continuado en su oficio de aconsejar: en efecto, el espárano Cléomenes, en el curso de una expedición en favor de Isagoras, subió a la Acrópolis para consultar el oráculo incubatorio de Atena y, un poco más tarde, llevado a permanecer en la fortaleza de Atenas, se apoderó de una serie de oráculos que los Pisistrátidas habían dejado allí. Incluso cuando el personaje real ha cedido definitivamente su puesto y sus poderes a funcionarios oficiales, se mantiene la costumbre de recurrir a veces a procederes adivinatorios: una inscripción acaica de Argos habla claramente de un privilegio de consulta oracular, de un «turno de favor» concedido a los magistrados calificados explícitamente de oficiales; otra inscripción en el santuario de Talamai nos da a conocer que los primeros magistrados de Esparta recibían durante el sueño las inspiraciones de Pasifae. Para toda una tradición, diversas formas de poder político y determinadas prácticas judiciales fíndanse esencialmente en un saber de naturaleza mánica.

Ahora bien, tanto en el plano mítico como en el plano histórico, el proceder adivinatorio parece gozar de un estatuto privilegiado: la incubación, «el medio más antiguo de adivinación». ¿Cuál es su funcionamiento, cuáles son las representaciones mentales solidarias de esta institución religiosa?

Entre los oráculos donde se practica la adivinación mediante el sueño, ninguno es más célebre y mejor conocido que el de Trofonios en Lebda. Trofonios, el Nutricio, da sus oráculos en un antiguo santuario donde se ha pretendido reconocer un antiguo Tholos, tumba en forma de nido de avispas, que habría pertenecido a un rey beocio. La consulta se efectuaba en la capilla doméstica del Erecteum, parece haber continuado en su oficio de aconsejar: en efecto, el espárano Cléomenes, en el curso de una expedición en favor de Isagoras, subió a la Acrópolis para consultar el oráculo incubatorio de Atena y, un poco más tarde, llevado a permanecer en la fortaleza de Atenas, se apoderó de una serie de oráculos que los Pisistrátidas habían dejado allí. Incluso cuando el personaje real ha cedido definitivamente su puesto y sus poderes a funcionarios oficiales, se mantiene la costumbre de recurrir a veces a procederes adivinatorios: una inscripción acaica de Argos habla claramente de un privilegio de consulta oracular, de un «turno de favor» concedido a los magistrados calificados explícitamente de oficiales; otra inscripción en el santuario de Talamai nos da a conocer que los primeros magistrados de Esparta recibían durante el sueño las inspiraciones de Pasifae. Para toda una tradición, diversas formas de poder político y determinadas prácticas judiciales fíndanse esencialmente en un saber de naturaleza mánica.
túa a modo de descenso al Hades. Después de algunos días de retiro y severas prohibiciones alimentarias, se permite al consultante hacer sacrificios a Trofonios y a otras divinidades. Tras el sacrificio de un carnero, cuyas entrañas deben hacernos saber si Trofonios está dispuesto a dar sus oráculos, el peticionario es conducido hacia el río cercano y dos niños pequeños, llamados "los Hermes", lo lavan y unen con aceite. Poco tiempo después, es conducido al oráculo. Pero antes de penetrar en él, se detiene ante dos fuentes, vecina la una de la otra: llámase una Leithé, y la otra Mnemosyné.95 Volvemos a encontrar aquí a las dos potencias religiosas que dominan el sistema de pensamiento de los poetas inspirados. El agua de la primera fuente hace olvidar la vida humana en su totalidad; el agua de la segunda debe permitir al consultante conservar en la memoria todo lo que ha visto y oído en el otro mundo. Después de haber bebido el agua de una y otra fuente, se desliza dentro de la boca oracular, pasando primero los pies, luego las rodillas; repecto al resto del cuerpo se dice que es absorbido con violencia: Pausanias cuenta que es tragado como si un río de rápido curso lo arrastrara en sus remolinos. Pasado cierto tiempo, y en una especie de inconsciencia, el paciente es retirado por los encargados del oráculo y sentado en el trono de la Memoria, no lejos de la boca oracular. Poco a poco, saldrá de su estado comatoso y adquiere de nuevo la facultad de retir. A menudo se ha advertido que este tipo de consulta oracular se asemeja a una iniciación: los tabúes alimentarios, el período de enclaustramiento, preparan la entrada en un mundo extraño al de los humanos; las risas del final, por el contrario, marcan la ruptura con el período de tensión y la vuelta a la vida cotidiana tras el viaje al más allá. Se trata, en efecto, de un viaje al mundo sobrenatural y invisible: bebiendo el agua de Leithé, que es el agua de muerte, y que abre las puertas del Hades, el consultante se vuelve semejante a un muerto, toma la máscara de un difunto, se desliza en el seno de la Tierr-Madre. Por virtud del agua, penetra en la "llanura del Olvido".96 Pero ha tenido cuidado, antes de partir, de beber en la segunda fuente, de tomar el viático que le permitirá entrar en contacto con las potencias del más allá, de retornar enriquecido por un conocimiento que no se limita al momento presente, pues se extiende al pasado y al porvenir.97 El descenso al Hades del consultante de Trofonios se corresponde ritualmente con la experiencia religiosa mediante la cual el adínivo o el poeta inspirado penetra en el mundo invisible: en uno y otro caso, Memoria y Olvido son los valores esenciales. Al salir de la consulta incubatoria, el iniciado ha sido dotado con una memoria, con un don de viscidencia que en nada difiere del de los poetas o del de los adínivos. Por virtud del Agua de Memoria, el consultante de Trofonios se beneficia de un estatuto equivalente al del adínivo: como Tiresias, como Anfiarao, pasa a ser un "vivo" entre los muertos.

La Alétheia judicial y adivinatoria cobra en este contexto toda su significación. Alétheia es, en efecto, una suerte de doblete de Mnemosyné. La equivalencia entre las dos potencias puede establecerse en tres puntos. Equivalencia de significado: Alétheia posee el mismo valor que Mnemosyné; equivalencia de posición: en el pensamiento religioso, Alétheia es, como Mnemosyné, asociada a experiencias de mántica incubatoria; equivalencia de relación: ambas son complementarias de Leithé. La equivalencia de significación es la más manifiesta: como Mnemosyné, Alétheia es un don de viscidencia; es una omnisciencia, como la Memoria, que reúne pasado, presente y futuro.


turo:101; las visiones nocturnas de los Sueños, llamadas Alétheysyné, abarcan el «pasado, el presente, todo aquello que debe ser para numerosos mortales, durante su sueño oscuro»102, y la Alétheia del Anciano del Mar es conocimiento de «todas las cosas divinas, del presente y del porvenir».103 Alétheia, potencia mágica, sustituye a veces a Mnemosyné en determinadas experiencias de mágica incubatoria. Baste recordar la aventura de Epiménides104, es con Alétheia, acompañada por Diké, en quien conversa este mago durante sus años de retiro, en el interior de la gruta de Zeus Diktaios, donde Minos consultaba a Zeus y Pitágoras se internó a su vez. Por otra parte, cuando Filostrato describe el atrevimiento de Anfiarao profetiza y «dice la Verdad», describe ante el oráculo a una joven vestida de blanco: su nombre es Alétheia.105 En definitiva, entre Alétheia y Leithé, la complementariedad es similar a la que existe entre Mnemosyne y Leithé: Luciano, por ejemplo, cuenta que en la isla de los Sueños, ha reconocido dos templos próximos a un oráculo incubatorio, uno dedicado a Alétheia, otro a Apáté. El primero estaba consagrado a una potencia positiva, el segundo a una potencia negativa, a un hijo de Noche, que presenta las mayores afinidades con Leithé.106 Pero, hecho más significativo, el pasaje de Hesiodo relativo al Anciano del Mar está construido por entero sobre la complementariedad de Alétheia y Leithé, complementariedad que actúa a un doble nivel, etimológico y consciente por una parte, mitico e inconsciente por otra: si el Anciano del Mar es «verdadero» (ἀληθικός), se debe a que no olvida (οὐδὲ λήπτει) los themistes107, relación confirmada por...


101 H., I, 70; Hes., Teogonia, 32 y 38.
102 EUR., Ifig. Taur., 1261 y ss.
103 EUR., Hel., 13 y ss.
105 FILOSTRATO, Imágenes, 1, 17, 3, p. 332, 30 K.
106 LUCIANO, Hist. verd., II, 33, según DIELS, FVS?, II, p. 337, 10 y ss. Sobre las relaciones de Apáté y de Leithé, cfr. infra, p. 69 y ss.
107 HESIODO, Teogonía, 235-236. Adviértase que pasajes similares (cfr. la lista que da de ellos E. HETSCH, «Die nicht-philosophische ‘Alétheia’, Hermes, t. 90, 1962, pp. 24-33) no prueban que la «significación fundamental» de ‘Alétheia sea ‘das Unverdorbene’; solamente prueban un ‘determinado valor de ‘Alétheia en la lengua griega. Como observa J. VENRYES, en el Bulletin de la Société linguistique de 1953, cada palabra es susceptible de una doble etimología: la primera es de carácter tradicional, atomista y diagónica. Por el contrario, la segunda es una ‘etimología estática’, sintética y sincrónica. Si alcanzar el Ur-Bedeutung es la ambición de la primera, la segunda, menos hipotética, apunta a fijar el sentido de una palabra en el seno de una lengua y en un momento dado, estrictamente limitado. Según el programa definido por J. VENRYES (en el artículo citado más arriba), se trata de definir el lugar donde cada palabra ocupa en el espíritu, circunscribir su significación y empleo. Sera mediante la reconstrucción y el examen de todos los contextos en los que esa palabra figura, como podremos hacernos de ella una idea aproximada. El...
CAPÍTULO IV
LA AMBIGÜEDAD DE LA PALABRA

La «Verdad» no es, pues, inteligible fuera de un sistema de representaciones religiosas: no hay Aletheia sin relación complementaria con Lethé, sin las Musas, la Memoria, la Justicia. En un sistema de pensamiento en el que la «Verdad» no es un concepto, no puede ser disociada de la alabanza, del relato litúrgico, de la función de soberanía de la que ha sido siempre un aspecto, una dimensión. Si la «Verdad» en las obras de Justicia puede traducirse esencialmente mediante unos actos y gestos rituales, muy a menudo califica, en los diversos planes en los que queda atestiguada, un determinado tipo de palabra, pronunciado en determinadas condiciones, por un personaje investido de funciones precisas. Este tipo de palabra es el que vamos a intentar definir. Se impone, empero, una observación: si hemos podido hablar de una palabra poética, ha sido por comodidad, para separar en ese nivel de pensamiento religioso lo que parecía ofrecer de más duradero. En efecto, lo que en este pasado griego se impone es la Musa, o mejor, las Musas; es decir, potencias religiosas, solidarias de otras potencias, tales como Cárites, Mómos, Hipnos, etc. A nivel de pensamiento mítico, donde encontramos las más antiguas manifestaciones de la «Verdad», hay que considerar que la palabra no es un plano de lo real distinto de los otros, ceñido por un trazo, definido por cualidades específicas. La palabra está menos considerada en sí misma que en el conjunto de una conducta cuyos valores simbólicos convergen. Cuando Aquiles, por ejemplo,


1 Excepcionales ejemplos de ello pueden encontrarse en L. Gernet, «Droit et prédroit en Grèce ancienne», op. cit, passim. Léase el análisis antropológico de la palabra melanésia en M. Leenhardt, Do Kamo. La personne et le mythe
presta un gran juramento, su palabra es inseparable de un gesto y de un comportamiento; solidaria de la virtud del cetro, que la confunde con la afirmación oracular. El lenguaje verbal se entrelaza con el lenguaje gestual en todo momento: cuando Altea malicpeace a su hijo, su maldición es palabra y postura: acurrucada sobre la tierra, «golpea el suelo con fuerza para suscitar a la Erín y vengadora». Es la actitud del cuerpo la que confiere su potencia a la palabra; palabra que, por otra parte, se identifica con la oscura figura de la Erín. En la simplicidad, la palabra se hace silencio; el cuerpo es el que habla solo por una especie de postración, cuyas significaciones son múltiples: estado de duelo, actitud de muerto en el Infierno, del condenado, del candidato a la purificación o a la iniciación. Cuando brota, la voz obtiene su fuerza del comportamiento gestual. Todos estos comportamientos sociales son símbolos eficaces; obran directamente en virtud de su propia potencia; el gesto del cetro, el olivo guarnecido con lana, son el asiento de una potencia religiosa. La palabra pertenece al mismo orden: al igual que la mano da, recibe y toma; como el bastón, que afirma el poder; como los gestos de imprecation, es una fuerza religiosa que obra en virtud de su propia eficacia. Cuando el adivino, el poeta y el rey de justicia pronuncian una palabra, no pertenece ésta a una especie fundamentalmente diferente a la de la proclamación del vengador o a la de las imprecaciones de un moribundo dirigidas a sus asesinos. Es el mismo tipo de palabra mágico-religiosa.


10. IL, I, 41, 504.

11. OD., V, 170.


13. ESO., Ag., 369; Eum., 759; Eri., El., 1248. El parcer de Zeus «no es ni revocable, ni engañoso, ni vano» (οὐ καθαράτως οὐκ ἄκαθαρτως οὐκ ἀθέως) según 12, 326.


15. Cfr. Socr., Ephi. in Col., 1451: «Lo conozco, ninguna divinidad que alguna vez haya sido en vano.»

16. Hom., Hom., 427. Es el mismo verbo que designa la eficacia de la oración, la variación de opulencia y de riqueza (531: οἰκεποῦσα). En su comentario, Allen,
Tierra tenebrosa. Mediante la potencia de su verbo poético, instituye las potencias del mundo invisible, celebra la larga teoría de los dioses, según su rango, su «honor» respectivo. La alabanza poética suscita una realidad del mismo orden;17 la palabra, también aquí, es una cosa viva, una realidad natural que brota, que se agranda; el hombre alabado es quien se engrandece con ella, pues el hombre es su alabanza misma. Nada mejor que un mito del Mahābhārata18 expresa esta concepción: «Cuando Indra, rey de los dioses, hubo dado muerte al demonio Vṛtra, por el bien de los tres mundos, permaneció al principio como aniquilado, anonadado por el bien que le supuso su hazaña; desapareció y vivió largo tiempo reducido a las dimensiones de un autómato, en la cavidad de un tallo de loto, en una isla del Océano situada en el extremo del mundo». Los dioses lo hicieron buscar por Agni, el cual, después de una larga búsqueda por la tierra y por el aire, descubrió por fin, sobre las aguas, al loto «en donde se abrigaba el dios minúsculo. Informado por su explorador, Brhaspati se acerca a su vez al loto y dirige al dios unas palabras encantadas..., alabándole por sus anteriores hazañas: ¡Levántate, Indra! Mira a los divinos Sabios que han venido a reunirse en torno a ti. Gran Indra, señor..., ¡es por ti, Indra, por el que todos los seres subsisten! ¡Tú, que has hecho la grandeza de los dioses! ¡Protege a los dioses y a los mundos, Gran Indra, recobre tu fortaleza! Así, cubierto de eulogios, Indra empezó a crecer poco a poco». Para el pensamiento griego, es el himno mismo lo que brota y se hace grande. La Musa es la que «da libre curso»19 a la palabra poética; la Musa es la divinidad «que hace crecer a la gloria amable»20. La palabra, la alabanza, la gloria son un brote, un surtidor que se eleva hacia la luz: «como el fresco rocío hace crecer al arbusto, la virtud alabada por los hombres de talento y de equidad crece y se eleva en el húmedo éter»21. Cuando Pindaro y Baquilides hablan de una gloria que crece, que echa raíces22, no se trata de una mera imagen literaria. La

Hilliday y Sikes (2.ª ed., Oxford, 1963, p. 333) hablan de un sentido poco frecuente del verbo ἀπέφημι que vendría a significar ἀπέφημι.17


19 Mahābhārata, V, 9, 8 ss. En lo que respecta a este punto seguimos a G. Dumézil, Servius et la fortune, París, 1943, p. 65, al que pedimos excusas por citar de una fuente truncada.

20 Pind., ἔπ., IV, 3.


25 Sobre las imágenes asociadas a las Musas, cfr. J. Duchemin, Pindare poète et prophète, París, 1955, p. 54 y ss.

26 En la sociedad Barbarea, el bruto, que es el artesano del verbo, es el maestro de «pasas», las palabras «tónicas». Se sitúa en el origen de una literatura que en el espíritu de los Barbarea, está basada en la realidad de una fuerza latente, que yace en todo lo que es, y que determinadas palabras tienen la propiedad de despertar y exaltar. Esta fuerza es el ἀνάλυσις, comparable probablemente a un movimiento vibratorio, principio común a todos los seres: D. Zahn, La dialectique du verbe chez les Barbarea, p. 133.


28 Desde entonces, el adivino pasa a ser un agente en todo diferente al que cabe definir a finales del siglo V. En esta época, en efecto, el adivino no es más adivino.
del Pitio» (πυθόφρατον)\(^{29}\) y, a las visiones de sueños cuyas palabras «no se realizan» (ἀνόσκαντα) se oponen los sueños que «realizan la realidad» (Γεμιστο χρασίων)\(^{30}\).

Las Tres Virgenes aladas, las tres mujeres-abeja que han enseñado la adivinación a Apolo, se presentan como artífices de realidad: «emprenden el vuelo para recorrer todos los lugares y alimentarse de cera, haciendo realizarse a todas las cosas (καὶ τε χρασίων ἐκάσταν)\(^{31}\). La instauración de lo «real» no parece, por otra parte, diferente de la formulación de la verdad a la que las tres hermanas consienten «tras haberse alimentado de rubia miel»\(^{32}\).

Maestro de «verdad», el rey de justicia está provisto del mismo privilegio de eficacia: sus sentencias de justicia, sus iehmistes son, en efecto, especies de oráculos\(^{33}\). Al rey de Argos, cuya potencia glorifica de un modo anacrónico —«tu hogar es el centro de la ciudad!»\(^{34}\)—, el coro de Súplicantes, declara sin ambages: «Sólo tú realizas todo» (καὶ ἐκπραίνει)\(^{35}\). Su potencia queda manifiesta a través de su vara de jefe que es también una vara de mago, sin duda la misma que Apolo ofreció a Hermes: «Ella es la que da fuerza ejecutoria a todos los decretos que yo digo conocer de la boca de Zeus, para que se conviertan en palabras y actos salutables»\(^{36}\). Es en este bastón «prodigioso de opulencia» donde se manifiestan la potencia real, sus virtudes de fecundidad y la eficacia de sus sentencias de justicia. Hasta la mitad de la época clásica, el juicio conservará determinados rasgos de esta eficacia: la diké será calificada de τῶν ἔρων\(^{37}\).

A este tipo de palabra «realizadora», se oponen «las palabras sin realización», desprovistas de eficacia, las ἐκτεταρχάτες. Pero en este plano del pensamiento, las palabras «sin realiza-
guna forma son anteriores al tiempo, tienen la edad del Anciano del Mar. Si las Erínias nunca olvidan (νυμφίας), son también las «verídicas», las que «llevan a cabo». A veces son llamadas Πραξική, «Obreras de justicia»: se identifican con la palabra de maldición, la que Edipo pronuncia en su cuadra, la que destruye las casas. Su «verdad» es la maldición eficaz que desencadena la esterilidad y aniquila toda forma de vida.

La «Verdad» se instituye, pues, en el despliegue de la palabra mágico-religiosa, hendida en la Memoria y articulada en el Olvido, compromete a otras potencias que contribuyen a definirla. Así Diké, Pitis, Petítho. Con el mismo título que Aletheia, la Justicia es una modalidad de la palabra mágico-religiosa, ya que la Diké también «realiza». Cuando el rey pronuncia una «sentencia de justicia», su palabra tiene valor decisório. En el campo de la justicia, la Aletheia es naturalmente inseparable de la Diké, pero en el mundo poético Diké no es menos indispensable: un elogio se hace «con justicia», como el que la lengua de Adrasto hizo al advenir Anífares, «Alabar al intrépido» concuerda con la justicia más estricta; el Anciano del Mar decía: «Alabad de todo vuestro corazón, para ser justos, incluso la hazaña de vuestro enemigo». En cierta manera, el elogio es una forma de justicia. Cuando el


52 Esq., Siete, 720 y ss.; 886; 946.

53 Además de estos tres textos de Esquipo, Esq., Ag., 743-749; Siete, 655; 766 y ss.; 790 y ss., etc., testimonian la importancia de la noción de eficacia en la representación de las Erínias y las Maldiciones.

54 No podemos dejar de aproximarnos Erínias μνήμα; Erínias αληθεία y encontrar en ello una razón suplementaria para insistir en la α-privativa de 'Aletheia'.


56 Cfr. supra, p. 40 y ss.

57 Pind., Nem., III, 29.


59 Pind., Nem., III, 29, etc.

60 Pind., Pit., IX, 95-96.

poeta canta una alabanza, camina por la vía de la justicia; los poetas son «hombres de talento y de equidad»; su \textit{Alétheia} es intensificada por \textit{Diké}. De hecho, en el sistema de pensamiento religioso donde triunfa la palabra eficaz, no hay ninguna distancia entre la «verdad» y la justicia; este tipo de palabra está siempre conforme con el orden cósmico, pues crea el orden cósmico, constituye el instrumento necesario para ello.

\textit{Diké} destaca y refuerza el aspecto «realización» de la palabra mágico-religiosa, si bien \textit{Pistis} revela una nueva dimensión: las relaciones de este tipo de palabra con los demás, dimensión que definirá igualmente el valor complementario \textit{Peithó}. La \textit{Pistis} es tradicionalmente la confianza entre el hombre y el dios o la palabra de un dios; es la confianza en las musas, la fe en el oráculo, pero la noción de \textit{Pistis} ha estado a menudo unida al juramento, y se ha destacado con este propósito que, en el mundo griego, era rigurosamente paralela a la \textit{Fides} de los romanos y que por eso respondía a la noción indoeuropea de \textit{credo}. Cuando Teseo y Piritho intercambian un gran juramento de amistad, graban su compromiso en el costado de la crátera que ha contenido la sangre de las víctimas, sellándola en el suelo; pero su \textit{Pistis} no es solamente su compromiso mutuo, la confianza recíproca que funda el vínculo contractual, también es la fe en la eficacia de una palabra mágico-religiosa. \textit{Poderosa diosa}, \textit{Pistis} traduce en el mundo divino una conducta psicológica del hombre. Aparenta señalar una suerte de adhesión íntima del individuo, parece ser el acto de fe que autentifica la potencia que ejerce la palabra sobre el otro, pero, de hecho, \textit{Peithó} se revela antes bien como el acuerdo necesario y apremiante, asentimiento requerido por la potencia de \textit{Alétheia}; como lo requiere toda palabra eficaz. Tiende, pues, a relacionarse con \textit{Peithó} que es, sin vacilación, la potencia de la palabra tal y como se ejerce sobre el otro, su magia, su seducción, tal y como el otro la experimenta.

\textit{Peithó}, por la misma razón que \textit{Pistis}, es un aspecto necesario de la \textit{Alétheia} y el ejemplo de Casandra muestra su importancia para el funcionamiento de la palabra mágico-religiosa. Casandra es «profetisa verídica» (\textit{Alétheia}), \textit{Peithó} y \textit{Pistis} no son aditivos como \textit{Peithó} y \textit{Pistis}; privada de \textit{peithó}, está ya al mismo tiempo privada de \textit{Pistis}. Incapaz de persuadir, la \textit{Alétheia} de Casandra está condenada a la «no-realidad»; su \textit{Alétheia} de profetíca se ve amenazada en sus fundamentos. ¿Qué es, pues, la «persuasión»? En el pensamiento mitico, \textit{Peithó} es una divinidad todopoderosa, tanto respecto a los dioses como respecto a los hombres; sólo la Muerte puede resistirse a ella. \textit{Peithó} dispone de «sortilegios de palabras de miel»; tiene el poder de encantar.

\begin{flushleft}
\end{flushleft}

\textit{Eso.}, Ag. 1241.
\textit{Eso.}, Ag. 1195.
\textit{Eso.}, Ag. 1208.


tar; da a las palabras su mágica dulzura; reside en los labios del orador. Peithó corresponde, en el pantón griego, al poder que la palabra ejerce sobre el otro; traduce en el plano mítico el encanto de la voz, la seducción, la magia de las palabras. Los verbos ἀληθέω, πέπειν, las palabras ἀληθέων, πεπεινοῦ, τεταμένης, definen en el plano del vocabulario. Bajo la máscara de Thélxinoe, es una de las Musas, y bajo de Thélxipétea, una de las Sirenas. Si bien, como estas últimas, es fundamentalmente ambivalente: benevola y malévola. Al lado de la buena Peithó que acompaña a los Reyes sabios, hay otra, la que «hace violencias»; ésta es la odiosa hija de Obecación, de Até, que «carñosa y dulce», «confunde con sus indicaciones». La Peithó mala es inseparable de las "palabras acariciadoras" (ἀλαλεον λόγον), que constituyen los instrumentos del engaño, las trampas de Apatía. Por uno de sus

aspectos, Peithó, tan estrechamente articulada a Alétheia, se relaciona con potencias negativas que pertenecen a la especie de Lethé.

En el plano mítico, la ambigüedad de Peithó puede discernirse particularmente bien, en la relación que esta potencia mantiene con otras fuerzas religiosas sometidas a la misma ambigüedad. En el pensamiento mítico, Peithó, «que jamás ha sufrido un rechazo» es asociada, en compañía de Poíthos y de Himeros, a Afrodisio, la diosa de «sútiles pensamientos» (αὐθάλημα). Esta puede engañar a voluntad a los hombres morales y a los dioses inmortales; por esta razón tiene el papel principal en el célebre «Engaño de Hera». Cuando Hera quiere que nazca en Zeus el deseo amoroso para sumirlo en dulce sueño, no cuenta solo con la potencia de su propia Charis, que se manifiesta en su cuerpo lavado con ambrosia, en el resplandor del oro y brillante aceite, en los cabellos peinados, «las bellas y divinas trenzas», en el vestido de Atenea, las joyas, el velo, los pies lucientes. Para volver invencible este cuerpo cargado con todas las potencias de vitalidad, suplica Hera a Afrodisia que le conceda «ternura» y «deseos» mediante los cuales doma tanto a mortales como a inmortales: le pide el «encanto» todopoderoso que le permitirá, según ella —encubriendo el objetivo de su maniobra—, «adular mediante las palabras» en convencer a los corazones de Tétis y Óceano a los que obstinadas rencillas privan desde hace tiempo del lecho y del amor».

con el fin de que Ullses olvide Iliaca (Od. I, 56). Pero los ἀλεον λόγοι (con los ἀλεον y el ἀληθέων ἄτεκ appeals) se hallan más particularmente bajo el patronato de Hermes el nocturno, el astuto (Hes. Trab., 78) que los deposita en el seno de Pandora, el ánima de Zeus. Cfr. también Trab., 373-374; μὴ γὰρ ἄτεκτον ἀληθέων. Sobre las relaciones entre ánima y ἄθεος, cfr. Plut., Numa, VIII, 19 (a propósito de un rey) y Filomena, Volum. rhetoricæ, ed. Sudhaus, II, p. 77 (atención a Ullses).


90 Cfr., supra, 1040-1041.

91 Cfr., supra, 1037. Desde su nacimiento, tiene Afrodisia por compañeros a Ἐρως, a Ἄγας su privilegio, «con los partícipes de jovencitas (περιεχόμενα) las sonrisas (μακρύσματα), los pequeños arcos (ἐπετόμα), el suave placer (φιλία τῆς εὐγοιρίας) la ternura (φιλοδίνη) y la dulzura (μελοδίνη)» (Hes., Teogonia, 210-216) y la función de Afrodisia consiste en murder φιλία y ἀπατή (Himno hom. Afrodisia, 32): todos los dioses tienen sus ἀλεον καὶ ἄτεκτον (ibid., 249). Nosotros, Dionys., XXXIII, 111 y ss., ed. Keydell, le pone por compañeros a Charis, Peithó y Poíthos y habla de sus ἄλφας... ἠγορά (XXIV, 268). Plut., Eróicos, p. 758 c, ed. Flacelière, la asociación a las Musas, a las Carites, a Eróis.

92 II, XIV, 160 y ss.

93 II, XIV, 198.

94 II, XIV, 208; ἀλεον παραπάνω ἀλήθεις ἔριον. En este pensamiento mítico, la retórica y la seducción amorosa no están diferenciadas: la misma Peithó juega en ambos planos.
Para esta obra de persuasión, la Afrodita «que ama las sonrisas» 95, desata de su seno el ceñidor bordado con dibujos variados, donde residen todos los encantos: «Están la ternura (φιλότησις), deseo (θλύει), conversaciones amorosas (λογοτεχνίας) con propósitos seductores (πενεπεπικρατεῖται) que confunden el corazón de los más sabios» 96. Toda la escena se desarrolla bajo el signo de la buena Peithô, la cual acompañada a una Afrodita que es «toda sonrisas, parloteo de jovencita, pequeños ardides» 97, y bajo éste, conjugado con la acariciadora Apatê, el del engaño del «suave placer, de la ternura y la dulzura» 98. Pero a la trama positiva que asocia a Afrodita, la mujer sonriente, la palabra de seducción, Peithô y Apatê bajo su benéfico aspecto, responde una trama negativa en la que cada uno de estos términos posee su correspondiente negativo dentro del mismo pensamiento mítico. A la Apatê de Afrodita se opone otro Engaño, criatura de la Noche, una potencia negativa que es hermana de Lethe y de las «palabras de engaño» (λέγειν φιλότητας) 99. Ahora bien, las «palabras de engaño» 100 que son el reverso de las «conversaciones amorosas» se hallan bajo el patronato de Hermes el nocturno, maestro de la Peithô de «astucia» (διάλογος) 101, aspecto negativo de la Afrodita Peithô 102, y son estas mismas «pa-

95 Il., XIV, 211 (εἰρακοῦντα).
96 Il., XIV, 216; Nonnos, Dionyso, XXVI, 26 y ss., ed. Keydell, ha trabajado sobre el tema de los «engaños de Hera» con un sentido muy firme de las connotaciones míticas y de las afinidades de vocabulario. Cf. también VIII, 113, igualmente valioso.
97 Hes., Teogonia, 205.
98 Hes., Teogonia, 206.
99 Hes., Teogonia, 224, 227, 229.
100 Hes., Trab., 77-78; ἡμέρας θεάς ἡμερίας τι λάχνῃς καὶ ἔντολας ψέδεις, Confrentenses Teogonia, 229, y Trab., 789 (εἰρακοῦντας τι λάχνῃς εὑρίσκεις τ' ἀφορμάς). Esopo, Iab., 111 y 112.
101 Esopo, Codef, 726-728; Πειθῶ διάλογος καὶ Ερώτων Φιλότητος. Cfr. Cl. Ramistox, La Nuit et les enfants de la Nuit, Paris, 1959, p. 162 y ss. En los versos 815-816, Hermes pronuncia la palabra invisible (ἀναφόρητον) que expide por los ojos la sombra de la Noche. Ulises λαμπρήρης la emplea de la misma manera: 
102 Il., 7, 423 μὲν ζωὴν δοξασάμενος εἰρακοῦντας ὑπὸ τὴν δίκην (Sor., Fluct., 111-1111). Sobre las relaciones de Hermes y la Noche, el Hermo hom, a Hermes es bastante explícito: la noche es el dominio de Hermes, el de sus obras y su forma de inteligencia. Otro pruebas de que Hermes es, en efecto, el «negro» es que según los Paros, πραγματικοί, II, p. 184, la expresión «un hombre blanco» (λευκός) aplicable a aquellos que no eran capaces de ocultar sus malos actos.
103 En el culto de Hermes es frecuentemente asociado a Afrodita (Plut., Conjug. pracert, 138 Cfr. a Cicero (Paris., VI, 26, 5) a Argos (Paris., II, 19, 6) a Megalopolis (a una Afrodita Magna), «tejedora de astucias», de la que Paes., VIII, 31, 6, explica el epíteto mediante las astucias de las que tanto en acciones como en palabras se hace responsable la diosa, en Atenas (con una Afrodita ἄρησεσις y un Eros ἐκθέτεις, según HARPOCRATIUS, s.v. ἀριστερός). Según Arist., La Pas, 356, está asociado a Afrodita, Peithô, a las Curtas y a las Horas (confron-tese Ebreo, s.v. Hermes E. R. E. [1912], c. 760-761). Nonnos, Dionyso, VIII, 221 labras de engaño» 100 las que Hermes otorga a Pandora, mujer fatal, maléfica, sombra de la mujer de «suave placer» 104.

<table>
<thead>
<tr>
<th>+</th>
<th>Afrodita</th>
<th>Luz</th>
<th>Conversaciones amorosas</th>
<th>Mujer benéfica</th>
<th>Peithô suave</th>
<th>Apatê seducción</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Hermès</td>
<td>Noche</td>
<td>Palabras de engaño</td>
<td>Mujer maléfica</td>
<td>Peithô violenta</td>
<td>Apatê duplicidad</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

En tanto que es Peithô o Apatê, la palabra es en el pensamiento mítico una potencia doble, positiva y negativa que, en ese plano, es perfectamente análoga a otras potencias ambigüas. Hay de algún modo una equivalencia entre ellas: la palabra amistable es una mujer; el dios Proteo, un abigarrado tejido. En un pensamiento poético que es sensible a estas asociaciones míticas, su memoria está atestiguada: Pindaro «compara» su poema a una mitra lúida «bordada por entero de armonías» 105. El poema es, en efecto, como dirá más tarde Dioniso de Halicarnaso 106, un precioso tejido que nace de la mano del poeta cuando reúne varias lenguas en una sola, la noble y la simple, la extraordinaria y la natural, la concisa y la desarrollada, la dulce y la mordaz. Pero el abigarrado tejido donde se entrelazan armoniosamente los contrarios es, en cuanto tal, semejante a Proteo, divino múltiple y tormentizado, que es agua, fuego, árbol y león, que reúne todas las formas en una sola 107. De la misma manera, la seducción de la palabra poética que se expresa mediante «los placeres del canto, las medidas y los ritmos» es análoga a la seducción que ejerce una mujer con el «encanto de su mirada» (χρυσός ἑφυσῆς), con la «dulzura persuasi-

hace de Peithô la esposa de Hermes. Dejamos aquí a un lado el problema de los aspectos negativos de Afrodita y el de los aspectos positivos de Hermes. 103 Hermes mantiene estrechas relaciones con el logos, que Platon ha definido en el Cratilo, 407 E-408 A (cfr. PLUT., De aud., 44 D, donde la asociación de Hermes con las Curtas está justificada por el carácter arquimético y respetabili-

104 Hes., Trab., 77-78. Pandora es el «engaño» de Zeus: el producto de su métis, su trampa de abrumos bordes y sin salida (83). Toda la metis de los dioses contribuye a hacer de ella la forma más acabada, más sofisticada, más hermosa. Hefesto le da «un cuerpo bello y amable de virginidad». Atenas le enlaza las labores del oficio que teje mil colores In El caso de las Curtas, las Horas y Peithô completan su obra (60-82).

105 PIND., Nem., VIII, 15 y ss.
107 Proteo es un dios de métis como Métis, Nereo, Némesis, Tetis, etc.
va de su voz» (φωνής πάθωτής), con «la atracción de su belleza corporal» (μορφῆς τηχνοτρόφης)108. La correlación entre los diversos planos del pensamiento mitico se traduce incluso en hechos de vocabulario: en el «ceñidor bordado» de Afrodisia, junto a las «conversaciones amorosas» (διαλόγους), se alza Parphasis, «propósitos seductores»109. Ahora bien, también es una potencia que confiere a la palabra del rey de justicia su fuerza de seducción, su poder de ofrecer «un desquite sin combate», llevando a la zaga (παράφθασις) a los corazones mediante «palabras apagadoras»110. Es la misma Parphasis que aparece en la VIII1 Nemea de Píndaro: la «compañera de los discursos insidiosos» (ομιλίας μονή), «obrera de astucias», «peste maléfica»111. Beneficia para el rey de Justicia, es en Píndaro una potencia maléfica: este último la acusa de haber «hecho violencia al resplandor del mérito», de haber intentado «extender la corrompida fama de hombre sin valor». La Parphasis, es en este caso, el encanto de Homero (θυσιάς)112, y Píndaro la denuncia como un engaño, una potencia de ilusión: «El arte nos engaña seduciéndonos mediante las fábulas». Para definir esta potencia, que es tanto Peithô como Charis, habla Píndaro de un desbordamiento113 de la Alêtheia: «Los pareceres de los mortales van a veces más allá de la ἀλήθεια». Este desbordamiento es decepción, Apatê. Es el momento en que, bajo la influencia de los «abigarrados engaños», «lo increíble se hace creíble»114, en que los «contrarios» tienden a confundirse, tambaándose en una síntesis. Entonces, la Alêtheia queda matizada con valores que alteran su resplandor, su luz: la Apatê115 tiende a recubrirla, la Lethe a oscurecerla.

![Diagrama](attachment:diagram.png)

Podemos incluso ser más afirmativos: de hecho, no hay Alêtheia sin una parte de Lethe. Cuando las Musas dicen la «Verdad», anuncian al mismo tiempo «el olvido de las desgracias, la tregua a las preocupaciones» (ἡμοσίων τι κινδυνών ἡμισίων τι μεριμνῶν)116. Bajo el efecto de su encanto, del placer que ellas provocan, el mortal escapa del tiempo cotidiano, tiempo de miseries y ajetreo. El olvido le invade: «Lleva un hombre el luto en su corazón novicio ante las preocupaciones, y su alma

108 Pult., Erotikos, p. 769 c. observa bien la ambigüedad de estos atípicos: aunque la naturaleza dote así con grandes medios a las que es licenciosa para seducir a sus amantes y arrastrar a la voluptuosidad (πεῦσαν ἕκαστη καὶ ἀνήρ), también los concede a aquella que, para ganar la amistad y la afección de su marido, permanece prudente.


110 Hes., Teogonia, 90; μελακτος παράβαινον ἐπάθειαν. La Parphasis también desempeña un papel en los medios militares: Ill., XI, 793 habla de una «buena» παράφθασις, que viene del ἔρρας. Eur., p. 979, 34, la define como una πειθή ντι ἀμάλας.

111 Pind., Nem., VIII, 32 y ss. Ajax ha sido abandonado a la Lethe mereciendo no obstante (24) la mayor alabanza. Cfr. el empleo de παράφθασις en Ol., VII, 65; Ph., IX, 42-43. En pαράφθασι παρáθεια hay la imagen de un camino escubierto, sinuso, seguido por la palabra, al igual que en la expresión πειθή εἰσιν (cfr. supra, página 41, n. 8).


113 En la sociedad Barbama, el «Maestro de la palabra», el hechicero, profiere «palabras tóxicas» (πανομοιότατος), palabras que suscitan «la fuerza latente que yace en todo aquello que es; si bien estas palabras (sean θυσιάς o διαλόγους) son «emblemáticas», «superación». El hechicero es considerado como un «mentiroso» cuya «existencia es indispensable para crear el entusiasmo, el coraje y la volubilidad, cualidades todas fundadas en una ilusión: ser más de lo que se es». Parece distinguirse de otro hechicero que desempeña un papel im-

114 Pind., Olmp., I, 28-34: ἄρης ἐπὶ τοῦ θύματος τῶν ὁποδικῶν ἕρμος ποιητής, λόγος ἐπαλαμφάζειν μαθοῦ. Χάρις δὲ, ἀπό ταῦτα πίει τοῦ μέλαρα τόησιν, ἐπιφάνες πολλάκις καὶ ἀνάφας ἐρίδεσιν ἔχειν τοις πολλάκις.

Los poetas tienen méritos (Pind., Olmp., I, 9; Nem., III, 9). Sobre el carácter ποιητικός del lenguaje, cfr. aíbora II, XX, 248. Pult., Erotikos, 759 B, compara las fisionomías poéticas (παράφθασις φιάσκων) a los sueños de la gente que está despierta: poseen la misma fuerza.


116 Hes., Teog, 55 y ss. Por otra parte, las Musas, que dan la Memoria al poeta, pueden también arrebatarle, abandonándolo al Olvido (Il., II, 594-600). Para un estudio más agudo y sistemático de Lethe habríamos de tener en cuenta que los análisis de H. Border, «Der früh griechische Vortrieb von Logos und Aeltheia», Archiv für Begriffsgeschichte, t. IV, Bonn, 1959, pp. 82-112, y el juego sufit de apertura y cierre que se desarrolla en la complementariedad de λόγος y de αλήθεια, advirtiendo no obstante, la diferencia de nivel de pensamiento entre los valores de Lethe, potencia mitica, y los valores de olvido (o de λαθασια) en la textura del λόγος.
se consume en la tristeza? Que un cantor, sirviente de las Musas, celebre los grandes hechos de los héroes de antaño o los dioses bienaventurados, habitantes del Olimpo: rápidamente olvidará sus disgustos, de sus pesares no volverá a acordarse. Lo que para el poeta es memoria, es olvido para otro. La palabra del poeta es como el canto de las Sirenas, hermanas de las Musas; su potencia de olvido es semejante a la que difunde el Zeus de Fidias: "En su presencia, olvida el hombre todo lo que la vida humana trae consigo de sufrimientos y tormentas," actúa a la manera de la droga que Helena arroja en una crátera, "calma los dolores, la cólera, suprime todos los males". ¿Cuál es la naturaleza de este Olvido? Ya no es la potencia negativa, Criatura de la Noche, la que se opone a la Aletheia luminosa. Leithé no es aquí la espesa oscuridad; es la sombra, la sombra que siluetea la luz, la sombra de Aletheia. Es preciso distinguir dos especies de Olvido que son, entre sí, como los gemelos Thanatos e Hipnos: si el primero es negro y tiene "un corazón de hierro, un alma de bronce, implacable, en su pecho", el segundo, Sueño, es blanco "tranquilo y dulce para los hombres". Al Olvido-Muerte se opone el Olvido-Sueño, al Olvido negativo responde el Olvido positivo. La palabra cantada que calma las "ineluctables preocupaciones" (μονή ὑπνών inèλικες προορισμοί) contiene, dice Apolo, tres placeres: "Alegría, Amor y dulce sueño." El buen olvido es el sueño que se apodera del ágila de Zeus, la "sombría nube," el "sua-

### Tabla

<table>
<thead>
<tr>
<th>+</th>
<th>Thanatos (negro)</th>
<th>Noche</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>-</td>
<td>Hipnos (blanco)</td>
<td>Leithé (Eros-Afrodita)</td>
</tr>
</tbody>
</table>


120 Hes., Teogonía, 758-756; PAUS., V, 18, i. A propósito del cofreillo ofrecido por Cipiseño donde nos hace saber que los gemelos tienen piojos. Hipnos es un dios doble, ambiguo (ALEXIS, Hymnos, II, 385 K, según Aten., 449 D). Desempeña un papel muy importante en la "ánima de Hera" (H., XIV, 231 y siguientes); está enamorado de Hades, una de las Cárites (269 y 276), confronse María, M. Van der Kolf, s.v., Pazišeia, R.-E. [1949], c. 2089-2090; es asociado a Leithé y a las Musas (PAUS., II, 31, 3).

121 Hímno hom. a Hermes, 447-449. Los tres placeres son τινος μόρον, ἐρως, ἔρως শ্লোতে তির।


No hay, pues, por un lado Alétheia (+) y por el otro Lethé (−), sin bien desarrolláse entre estos dos polos una zona intermedia en la que Alétheia se desliza hacia Lethé, y recíprocamente. La «negatividad» no queda, por tanto, aislada, colocada aparte del Ser; constituye un pliegue de la «Verdad», su sombra inseparable. Las dos potencias antiteticas no son, pues, contradictorias, tienden la una hacia la otra; lo positivo tiende hacia lo negativo, que, en cierto modo, le «niega», aunque no pueda sostenerse sin él.

Se trata, pues, de matizar las afirmaciones precedentes y mostrar que ni el rey de Justicia, ni el poeta son pura y simplemente «Maestros de Verdad», si bien su Alétheia está siempre franjead por Lethé, doblada de Apate. El Anciano del Mar parecía ser la «Verdad» misma; ahora bien, Nereo, como Proteo, al igual que otras divinidades marinas, es también un dios-enigma: cuando Heracles quiere interrumpirle, se oculta, se convierte en agua, en fuego, toma mil formas, es tornado, inasqueble. No es un caso insólito. Piteo es ese rey de justicia a la que la imaginación mitica representa en el ejercicio de su función judicial y que pasa por gozar de un gran saber máfico, si bien está también estrechamente asociado a las Musas en cuyo templo —se dice— ha enseñado el «arte de las palabras» (λόγων τέχνης); es el inventor de la «retórica», arte de persuasión, arte de decir «palabras engañosas, semejantes a la realidad». El tipo del rey-juez, asociado a las Musas y experto en persuasión, es, por otra parte, una de las figuras dominantes del prólogo de la Teogonía hisodica. Cuando Hesiodo celebra la soberanía humana, estrechamente articulada a la potencia soberana de Zeus, dibuja el retrato del rey ideal que otorga justicia en rectas sentencias; este rey ha recibido de las musas un don de palabra: «de sus labios no corren más que dulces palabras», «su lengua es suave rocio». Si sabe decir la Alétheia, tal y como conviene a un rey de justicia, sabe también desatencitar, recuerdo sensible, sueño, que separan de lo inteligible (III, 6; IV, 4, 28); tan pronto verdadero olvido que permite el paso de lo sensible a lo inteligible (IV, 32; IV, 1); Respecto a este último punto seguimos a R. Schadéer, Le héros, le sage et l'événement, Paris, 1965, pp. 193-194. Sobre los problemas de la memoria platoniana, cfr. Edward W. Warren, «Memory in Plotinus», Classical Quarterly, 1965, pp. 252-260.

130 En su estudio sobre Hestia-Hermes. Sobre la expresion religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs, L'Homme, t. III, 1963, n.º 3, p. 48 (= M. F., p. 140). J. P. Vernant se entrega a un extenso analisis de esta complementariedad, y observa, a propósito de la polaridad, que «es un trazo tan fundamental de este pensamiento arcaico, que se halla en el interior mismo de la divinidad del hogar, como si necesariamente una parte de Hestia perteneciera ya a Hermes» (el subrayado es nuestro).

131 Ferecides, según Jacoby. FGrHist., 3 F 16 a.

tán estrechamente asociados: éstos salen de la puerta de marfil, trayendo «palabras sin realización» (τὰ ἄφαστα), aquéllos vienen de la puerta de cuerno, «realizando la realidad» (τὰ ἔρασμα). Las mujeres-abejas del Himno homérico a Hermes son potencias oraculares que consienten en decir la «verdad», cuando no se han alimentado de miel rubia, pero cuando son privadas de ella buscan la confusión, el extravasiarse de la vida recta; la Apaté oblitera a la Alētheia. En el plano ritual, esta ambigüedad puede captarse particularmente bien en la consulta de Trofonios en Lebda, en donde Mnemosyne tiene una función que Alētheia posee por otra parte. En efecto, antes de deslizarse por la boca del oráculo, el consultante tiene el cuidado de beber simultáneamente del agua de las dos fuentes, la de Leithé como la de Mnemosyne. Bebiendo el agua de Leithé, se hace semejante a un muerto, pero en virtud del agua de Mnemosyne, que es antídoto de la primera, conserva el privilegio de acordarse de lo que ha visto y oído y, en consecuencia, adquiere la facultad de ver y oír en un mundo en el que el mortal ordinario ni ve ni oye más. El iniciado de Trofonios tiene desde entonces el mismo estatuto, doble y ambiguo, que aquellos hombres excepcionales, los adivinos Tirsienses y Amfíarco, «vivos» en el mundo de los muertos, provistos de una «memoria» en el mundo del olvido.

El mundo divino es fundamentalmente ambiguo. La ambigüedad matiza a los dioses más positivos: Apolo es el Brillante (Φωτός), pero Plutarco observa que, para algunos, es también el Oscuro (Σκὸς) y que, aunque para unos los Musas y la Memoria están a su lado, para otros son Olvido (Αἰβής) y Silencio (Σωστή). Los dioses conocen la «Verdad», pero también saben engañar, mediante sus apariencias, mediante sus pa-

138 Od., XIX, 562-567. En la imagen del cuerno (κέρας) hay un juego de palabras evidente con τρισάγιον: sinónimo, la imagen de Δίας remite a un verbo que una glosa de Hesíquio (Δίας εἰς τὴν ἀκροατήριον) interpreta mediante «engañar»: un verbo que es menos usado comparado a «justo título, con los διάσημοι, engaños del Anciano del Mar (Od., IV, 410) o de la maga Circe (Od., X, 289; cfr. también XVII, 248).


140 En el mundo invisible en que el espíritu humano se halla sumergido por el Olvido (cfr. H., XXII, 387-390), algunos tienen el privilegio de guardar todo lo que suceda en la memoria, así Tirsienses (Od., X, 493-495) o Amfíarco (SoF., Él., 841). El caso de Estidá es también excepcional (Apol. Rodas, Argon. I, 640 y ss.).

141 Plut., De ἐπ. Ἀτρ., p. 394 A. Apolo es el recto, lo que no le impide ser también el ἀφίκναι.

142 Esta ambigüedad de los dioses griegos es ampliamente analizada por Cl. Ramnool, Mythologie ou la famille olympienne, Paris, 1946, passim. Sobre el problema teológico de los dioses que engañan, cfr. K. Deichgraber, Der Lis-


144 Cfr. SoF., IX, 704 NF.

145 Las Musas a las que da a luz Ἄμφιφρον para que sean la λαμπρος, de los mortales.


encuentra así prefigurada, en un recuerdo extraído del fondo mitico en el que tiene sus raices, la fórmula del Cratilo: el logos es «cosa doble» (hóigo): aithêa y pseudêa.  

<table>
<thead>
<tr>
<th>Ambigüedad</th>
<th>Reyes</th>
<th>Sueños</th>
<th>Musas</th>
<th>Logos</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td><strong>Aithêa y Apatê</strong></td>
<td>Nereo aithêa y Dios de metis</td>
<td>Aithêa y Sueño blanco y negro</td>
<td>Aithêa y pseudêa (etnonomia hormia)</td>
<td>Aithêa y Pseudêa</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Dos conclusiones pueden extraerse de esta ambigüedad fundamental: por un parte, el «Maestro de verdad», es también un maestro de engano. Poseer la verdad es también ser capaz de engañar; por otra parte, las potencias antinéticas Aithêa y Lethê no son contradictorias: en el pensamiento mitico, los contraeranos son complementarios a nivel de un

155 PLATÓN, Cratilo, 408 c.  

El discurso de la «ambigüedad» exigiría ser prolongado en todas sus direcciones según el método definido por CL. LEVI-STRAUS, «La Structure et la Forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp», Cahiers de l’Institut de Science économique appliquée, n.º 99, marzo 1960 (serie M, n.º 7), p. 26, del que cita las observaciones siguientes que poseen un valor programático para el helenista: «Pero, en verdad, comprender el sentido de un término, es siempre permutarlo en todos sus contextos. En el caso de la literatura oral, estos contextos son proporcionados en primer lugar por el conjunto de variantes, es decir, por el conjunto de compatibilidades e incompatibilidades que caracterizan al conjunto permisible. Que en la misma función el aguila aparezca de día y el buho de noche, permitirá ya definir al primero como un buho diurno y al segundo como un aguila nocturna, lo cual significa que la oposición pertinente es la del día y la noche. Si la literatura oral contemplada es de tipo etnográfico, habrá otros contextos proporcionados por el ritual, las creencias religiosas, las supersticiones, y también por los conocimientos positivos. Podemos entonces percibir cómo el aguila y el buho se oponen ambos al cuervo, los predadores al buitre, mientras que se oponen entre ellos por la relación del día y la noche; y el carnero a los tres, por la relación de una nueva oposición entre la pareja cielo-tierra, y la pareja cielo-agua.»
problema particular, comprobamos un rasgo general para una lógica del mito.

Alétheia está, pues, en el centro de una configuración que organiza la oposición mayor de Memoria y de Olvido. A esta pareja fundamental responden parejas particulares como Alabaña y Desaprobación, o más generales, como Día y Noche. Pero en el plano de la palabra mágico-religiosa, donde funciona la oposición de Alétheia y de Lethé, la Alétheia está articulada a la Diké y a dos potencias complementarias, Pitis y Peithó. Mediante esta última se insinúa la ambigüedad que tiende un puente entre lo positivo y lo negativo. A nivel del pensamiento mítico, la ambigüedad no presenta problemas, ya que todo este pensamiento obedece a una lógica de la contradicción cuya ambigüedad es un mecanismo esencial. Pero si encontramos, en Hesíodo por ejemplo, una suerte de traducción conceptual de la ambigüedad, es porque la ambivalencia comienza a «ser problema» en un pensamiento que, sin ser ya mítico, aún no es racional, un pensamiento de algún modo intermediado entre la religión y la filosofía. Por definición, la palabra es un aspecto de la realidad; es una potencia eficaz. Pero la potencia de la palabra no está solamente orientada hacia lo real; está inevitablemente orientada hacia el otro; no hay Alétheia sin Peithó. Esta segunda forma de la potencia de la palabra es peligrosa, ya que puede ser la ilusión de lo real. Muy pronto se despertará una inquietud: es tal la seducción de la palabra que puede hacerse pasar por la realidad; el logos puede imponer al espíritu humano objetos que se asemejan a la realidad hasta el punto de confundirse y que no son, sin embargo, más que una vana imagen. Pero esta inquietud que resuena en algunos versos de Hesíodo o Pindaro no se convertirá en un problema fundamental más que para un pensamiento capaz de plantear el tema nuevo, inédito, de las relaciones entre la palabra y la realidad.

Si intentamos formular la problemática, inmanente de algún modo, en una concepción de la palabra en la que la ambigüedad es un carácter fundamental, podremos decir que la ambigüedad de la palabra es el punto de partida de una reflexión sobre el lenguaje como instrumento que el pensamiento racional va a desarrollar en dos direcciones diferentes: por

---

84

---

85

Por absoluto que sea el imperio de la palabra mágico-religiosa, determinados medios sociales parecen haber escapado a él. Desde la época más remota están en posesión de otro tipo de palabra: la palabra-diálogo. Estos dos tipos de palabra se oponen en toda una serie de puntos: la primera es eficaz, inmaterial; inseparable de conductas y de valores simbólicos, privilegio de un tipo de hombre excepcional. Por el contrario, la palabra-diálogo está secularizada, complementaria de la acción, inscrita en el tiempo, provista de una autonomía propia y ampliada a las dimensiones de un grupo social. Este grupo social está constituido por los hombres especializados en la función guerrera, cuyo estatuto particular parece prolongarse desde la época micénica hasta la reforma hoplita que señala el fin del guerrero como individuo particular y la extensión de sus privilegios al ciudadano de la Ciudad.

1. Por supuesto que hacemos abstracción de los usos profanos de la palabra, cuya importancia no queremos ignorar, pero, entre los tipos de palabra que responden a instituciones, la palabra eficaz de carácter religioso y la palabra diálogo de carácter profano parecen ser las dos categorías más importantes. Claro está que también hay una historia de la "verdad" a nivel de los usos profanos de la palabra: los trabajos de Luther, Boeder, y demás nos lo han mostrado.

estructuras como en el de las estructuras mentales, el grupo de los guerreros ocupa, en efecto, un lugar central y excepcional. Por una parte, ya no cubre al grupo familiar más que al grupo territorial; los guerreros están repartidos en clases por edad y agrupados en hermandades. Quedan vinculados entre sí mediante relaciones contractuales, no por vínculos de sangre o parentela. Por otra parte, el grupo de los guerreros se singulariza por sus comportamientos y técnicas de educación. Como así lo atestiguan las sociedades dóricas, los guerreros sufren unas pruebas iniciáticas que aseguran su cualificación profesional, consagran su promoción social y definen su vocación a la muerte, lo que les distingue radicalmente de los vivos. Este estatuto particular del grupo de los guerreros se define por igual en determinadas prácticas institucionales: juegos funerarios, reparto del botín, asambleas deliberativas que, en su solidaridad, dibujan una especie de campo ideológico, específico de este grupo social. Extraer los rasgos esenciales de la palabra-diálogo —que se opone absolutamente a la mágico-religiosa— consiste en desarrollar estas instituciones diversas, mostrar su recíproca iluminación, obtener —a través de su funcionamiento— una representación del espacio original, alcanzar, en definitiva, determinadas estructuras mentales inéditas.


3 En las páginas que siguen manejamos libremente algunos puntos de un estudio publicado en los Annales E.S.C., 1965, pp. 424-444, bajo el título «En Grece arquaique. Géometrie, Politique et Société».


6 En el estudio citado anteriormente, L. Gernet (Droit et Société, p. 17) ha escrito: «El derecho que comienza a aparecer en la escena no lo hace como

una técnica especial y profesional; emana él mismo de la vida de los juegos; hay continuidad entre la costumbre argosíaca y la costumbre jurídica.»


9 Od., XXIV, 40-86.

10 These Escudo, 312, Cfr. II, XXIII, 273.


12 Teognis, 994.

13 Demostr., Filip., I, 4-5.
Si en el marco de la epopeya, la expresión impone la imagen de una asamblea de guerreros sentados en círculo, ¿cuál es el valor de este punto central? ¿Cuál es la imagen mental que transmite esta costumbre institucional? Para definir el valor del centro en este contexto de juegos, es necesario dar un rodeo por una institución que ocupa un lugar fundamental en el mismo grupo social de los hombres especializados en el oficio de las armas: el reparto del botín. En la mayor parte de los casos, cada combatiente trata de ganar las armas de sus enemigos, cada uno se esfuerza en hacer un botín «individual». Pero junto a la toma (matinmise) inmediata y personal de bienes que van a engrosar la parte de las riquezas que cada uno lleva consigo a la tumba, hay rasgos de otra costumbre: los bienes tomados al enemigo son depositados «en el centro». Cuando Teognís de Megara evoca el infortunio de los grandes propietarios, las desgracias de la ciudad, el naufragio del Orden, deplora no ver sino desastre y pillaje: «A viva fuerza, saquean (los villanos) las riquezas, todo orden ha desaparecido... ?Quién sabe si el botín es también objeto de un reparto semejante?» 15. El reparto del botín es βαζεστες το μεσων, pues el botín es con toda precisión «aquello que está depositado en el centro». ¿Captura Ulises en una expedición nocturna al adyuvio Héleno? Lo lleva al «centro» (το μεσων) 16 por dos razones: en primer lugar, porque es el punto más a la vista de la asamblea y, en segundo lugar, porque es el lugar reservado a una «gran captura» que forma parte del botín de guerra de los aqueos. Al


16 ΤΕΟΓΝΙΣ, 678 y ss. βαζεστες το μεσων: βαζεστες το μεσων, το μεσων.

17 Por lo que toca a Agamenón, que le pide otra parte de honor a cambio de la que debe dar a Apolo, le responde Aquiles: «No tenemos más tesoro común en reserva... todo lo que hemos conseguido del saqueo de las ciudades ha sido repartido (διαρροος)» (IL, I, 124-125). Este texto prueba claramente cómo antes del βαζεστες, los bienes son διαρροος.

18 Cfr. infra, p. 96-97.

19 IL, IX, 328 y ss. Cfr. L. GERNET, op. cit., p. 15.

20 Cfr. L. GERNET, op. cit., p. 16.

21 La aprehensión es designada a menudo por el verbo ἀνάπταμαι (ἀνάπταμαι), que posee «su valor concreto» (IL, XXIII, 614, 778, 823, 856, 822), o incluso por verbos como λαμπάω, ἀπαντάω (273, 511, 566) o ἀνέρ (613). Es el gesto de Ajax: «el toma el buey salvaje» (779-781). L. GERNET, op. cit., p. 11, observa que Diécus hace exactamente el mismo gesto en los juegos en honor de Anchises (Enéida, V, 380 y ss.), gesto del que F. DE VESSCHER, Études de droit romain, p. 353 y ss., ha destacado la significación.

22 Cfr. IL, XXIII, 634, 537, 565. L. GERNET, op. cit., p. 11, ha insistido sobre la oposición de ambos gestos: el del don y el de la toma de posesión (matinmise).
neral, a aquellos que no tienen ningún derecho de posesión [main mise] sobre los premios, Aquiles «pone en la mano» un objeto, trípode o coraza, de sus reservas. Sin duda se trata en uno y otro caso de bienes que pertenecen a Aquiles; pero, en el primer caso porque han sido depositados «en el centro», los bienes propios de Aquiles, sus κτήματα, se convierten, como los objetos del botín, en «cosas comunes» (τοιχήματα); pierden su carácter de objeto distinguido por un derecho de propiedad. Son «res nullius» 23. La toma de posesión del vendedor puede ejercerse sobre ellos sin demora. Por el contrario, cuando Aquiles pone en manos de Néstor la copa que él mismo ha recogido «del centro», le concede un don personal, semejante en todo al que concede a Eumelo, cuando, para recompensarle, hace traer de su tienda una coraza y se la «pone en la mano» 24. Al don personal que crea un vínculo entre dos hombres y obliga al beneficiario al contra-don 25, se opone muy claramente el ejercicio inmediato de un derecho de propiedad sin contrapartida.

La toma de posesión no puede ejercerse sino por mediación de μάν, cuyas virtudes anulan las relaciones de «propiedad personal» que existen entre Aquiles y su parte de κτήματα. Deposítados «en el centro», los bienes propios de Aquiles son, de alguna manera, puestos de nuevo en circulación; pasan a ser «objetos comunes», disponibles para una nueva apropiación personal. Es, muy verosimilmente, el mismo procedimiento el que regula el reparto del botín: cada objeto, tomado por un guerrero en el momento del saqueo, es «puesto en común», es decir, depositado «en el centro». Es allí donde el hombre designado por la suerte 26 —al igual que el vendedor designado por los diez — vendrá a «recogerlo» (ἐμπιπτε, ἑκταπτε) bajo la mirada de todos. El gesto de la aprehensión determina el «derecho de propiedad inmutable» 27 del que habla Aquiles.

De esta puesta a disposición, el canto XIX ofrece un notable ejemplo. Cuando Agamenón se retracta públicamente, cuando confiesa que ha sido víctima de Error (Ἀφρ), ofrece a Aquiles sus bienes, su «parte en la elección», pero los bienes no son entregados de mano en mano: un procedimiento tal haría que Aquiles quedase obligado ante Agamenón. Se recurre a una formalidad que Ulises propone con la competencia de un árbitro: «Que Agamenón, protector de su pueblo, traiga sus presentes en medio de la asamblea (πλήθος τύμπανον ἄγοραν)» 28. Procedimiento que Ulises justifica mediante una exigencia de publicidad que, en efecto, es fundamental en este contexto jurídico y en este medio guerrero: «De este modo, todos los aqueos podrán verlo con sus propios ojos y tú tendrás, tú, el alma tranquila» 29. Pero hay otra razón igual de impeciosa, y la continuación del episodio la sugiere claramente. A la invitación de Agamenón, Ulises y los jóvenes στρατος del campo aqueo se van a la tienda de Agamenón: «Entonces, tan pronto dicho, tan pronto hecho. De la tienda traen los siete trípodes prometidos, veinte calderos resplandecientes, doce caballos, traen también sin dilación siete mujeres diestras en las labores impecables y, en octavo lugar, a la bella Briseida. Ulises pesa un total de diez talentos de oro, después se pone a la cabeza de los jóvenes aqueos y éstos, siguiendo sus pasos, tratan los presentes que depositan en medio de la asamblea (καὶ τὰ μὲν ἐν μέτρῳ ἄγορα βίων) 30. Tras el gran juramento de Agamenón, que sanciona solemnemente la reconciliación con Aquiles; sacrificado el verraco, cuyo cadáver arroja Talthíbio «al inmenso remolino del mar blanco», la asamblea se disolvía. Es solamente entonces cuando «los magnánimos Mirmidones se apresuran en torno a los presentes»: vienen a recogerlos al centro de la asamblea 31, allí donde Ulises y sus acompañantes los han depositado. Sobre estos objetos, convertidos en «propiedad común» por su puesta τυμπανο, ejercen el mismo derecho de toma de posesión que un vendedor sobre el premio puesto en juego. El procedimiento preconizado por Ulises permite, pues, recrear las condiciones de un reparto. Así se lleva a cabo la operación que el mismo Aquiles parece evocar en el


26 Sin duda, las partes de honor eran cogidas antes por este o aquel personaje importante. El resto era lo que se echaba a suertes. Aunque este procedimiento no haya sido atestiguado directamente, podemos creer que estaba en uso.

27 Cfr. Il., IX, 335.

28 Il., XIX, 273 y ss.

29 Il., XIX, 174.

30 Il., XIX, 242 y ss. Es aproximadamente la misma fórmula del canto XXIII, 704, cuando Aquiles deposita los premios de los juegos.

31 Il., XIX, 277 y ss.
canto I, ante las exigencias de Agamenón: «¿Convienes que los hombres traigan de nuevo sus bienes al montón?» (παλάγωγες τῶν ἰππάρχων). Agamenón no ha hecho un presente a Aquiles; ha vuelto a poner en circulación los bienes que había acaparado.

Para toda una tradición, poner ἐς μέσον es poner «en común». «Todo lo que yo se escribe en alguna parte Heródoto» es que si los hombres trajeran al centro sus desgracias domésticas (τὰ εἶναι κακὰ) para intercambiarlas con las de sus vecinos, después de haber examinado bien las desgracias del otro, volvería cada uno a llevarse con alegría lo que hubiese traído. Se trate de dejar los bienes en indiviso o de ponerlos en común para proceder a un nuevo reparto, aparece siempre la misma expresión ἐς μέσον. A través de las formas institucionales que están puestas en práctica tanto en la entrega de premios como en el reparto del botín, los valores del centro se disciernen claramente: el centro es la vez «lo que es común» y «Lo que es público».

Con los mismos valores, la expresión ἐς μέσον aparece en otros planos, pero siempre en el mismo contexto social. En las asambleas militares, el uso de la palabra obedece a reglas definidas que contienen a las deliberaciones de la ΙΗΑΔΑ una forma institucional muy acentuada. Tomar la palabra conlleva dos comportamientos gestuales: avanzar hacia el centro por una parte, y por otra, tomar el cetro en la mano. ¿El deseo es dirigirse a la asamblea? La regla es rigurosa: hay que dirigirse hacia el μέσον. Cuando Ido, heraldo de los trojanos, se enmascó hacia las cóncavas naves y encontró allí a los Dánaos.


33 Hot, VII, 152. Encontramos la misma historia, sin alusión al μέσον, en los Dios de Logoi, II, 18 (Diels, FVS, II, p. 409, 2 y ss.). Cfr. Herodas, II, 90. En el curso de un proceso que le opone a un armador de granos que ha violentado a una de sus «hijas», Batten declara que, si su adversario pide nuevas diligencias en el sumario para el asunto, y a la que el testimonio es de origen servil (confrónete la introducción de J. ACHTETZUR NARR y de L. LAUY, en la «Coll. Univ. Francia», París, 1928, pp. 47-88), él se ofrece en su lugar, a condición de que el precio del daño sea depositado ἐς μέσον. Cfr. también Jen En., Econ., VII, 26.


servientes de Ares, reunidos en Asamblea cerca de la popa de la nave de Agamenón, no tomó la palabra hasta que se hubo detenido «en medio de ellos». Cuando volvió a Ilión, dio cuenta de su gestación avanzando hacia «el centro» de los trojanos y los dárdanos, reunidos en asamblea. La regla es válida para todo orador: cuando Telémaco toma la palabra en la asamblea, da lugar a la misma fórmula: «se mantuvo de pie en el centro del Aгора» (στάλκες στὸ μέσον ἐκφαντάσθη). Cuando algún personaje no sigue la regla, el poeta lo señala como una excepción. Se da este caso en el canto XIX, cuando a las palabras de reconciliación pronunciadas por Aquiles, Agamenón responde «des de su sitio, sin dirigirse al centro de la asamblea». Una vez que el orador ha llegado al centro de la asamblea, el heraldo le pone en las manos el cetro que le confiere la autoridad necesaria para hablar. Las afinidades entre el cetro y el punto central son esenciales; en efecto, mucho más que una «emanación del poder real», el cetro parece simbolizar, en esta costumbre, la soberanía impersonal del grupo. Ahora bien, hablar en el centro en las asambleas militares, es hablar si no en nombre del grupo, si al menos de aquello que interesa al grupo como tal: asuntos comunes, especialmente asuntos militares. Cuando Telémaco da orden a sus valedores de convocar en el Agora a los aqueos de Itaca, el anciano Egipto, superior en edad, se inquieta por ello: «...Nunca hemos tenido asamblea ni consejo desde el día en que nuestro divino Ulises se embarcó en sus cóncavas naves... Henos aquí convocados; ¿por quién?, ¿cuál es la urgencia?, ¿de la armada que retorna va a darnos alguno de nuestros jóvenes o superiores una firme nueva de la que tengan las primitivas; ¿es algún otro interés del pueblo (στὸ μέσον) sobre el que quiera hablar y debatir?».

Cuando Telémaco toma la palabra para replicarle, sus primeras palabras son por excusa de no hablar y debatir sobre la armada o algún otro interés del grupo. Toda la escena muestra que hablar de sus asuntos personales a la asamblea...
es algo insólito, incluso incongruente. El punto central donde el orador se alza, cetro en mano es, pues, rigurosamente homólogo del centro en el que están depositados los premios de los juegos y los objetos del botín: éstos son los ἀνθελόν, aquél es ya el νόμον o el νομός.42 En los Argonautas, cuando Jason quiere recordar a sus amigos que la expedición es un asunto que concierne a todos, se expresa en los términos siguientes: «La empresa es común (νόμον ξένω) y los consejos son comunes (νομοί μητέροι).»43 Bien es verdad que la expresión aparece sólo en Apolodoro de Rodas, pero es postulada por todo el contexto de las asambleas deliberativas en la Epopeya.

En el juego de las diversas instituciones, asambleas deliberativas, reparto del botín, juegos funerarios, un mismo modelo espacial se impone: un espacio circular y centrado, en el que idealmente, cada uno está, mediante la relación con los demás, en una relación recíproca y reversible. Desde la Epopeya, esta representación del espacio es solidaria de dos nociones complementarias: la noción de publicidad y la de comunidad. El mέσοn es el punto común a todos los hombres colocados en círculo. Todos los bienes colocados en este punto central son cosas comunes, τὸ τῆς μητέρας, que son objeto de una apropiación individual; las palabras que se pronuncian allí son del mismo tipo: conciernen a los intereses comunes. Punto común, el mέσοn es por eso mismo el lugar público por excelencia: por su situación geográfica, es sinónimo de publicidad. Si la palabra dicha τό μέσον concierne a los intereses del grupo, se dirige necesariamente a todos los miembros de la asamblea. También el reparto del botín exige publicidad: cada uno va a tomar su parte bajo la mirada de todos. Según la fórmula de Ulises, «todos los aqueos pueden verlo con sus ojos». Por otra parte, en el grupo de los guerreros, la publicidad juega en todos los planos, ilumina toda la escena de los juegos: el resultado de las pruebas es proclamado solemnemente24 ante la asamblea que toma acta de la sentencia y le confiere una verdadera eficacia jurídica.25 Las pruebas mismas se desarrollan bajo la mirada de todos; la mayor parte de las justas tienen lugar τό μέσον y, cuando llega el momento de la carrera de carros, Aquiles manda al anciano Fénix cerca de la meta del campo de carreras con el fin de hacer respetar fuera del círculo la publicidad de la prueba. En todos los planos, en los juegos, en el reparto del botín, en la asamblea, el centro es siempre a la vez lo que está sometido a la mirada de todos y lo que pertenece a todos en común. Publicidad y puesta en común son los aspectos complementarios de la centralidad.

Este contexto institucional y este marco mental permiten extraer los rasgos esenciales de la palabra diálogo. Cuando, en la Epopeya, se quiere hacer el elogio de un joven guerrero, se dice de él, al igual que a Toante en la iliada: «Es experto en la lanza, valeroso en el cuerpo a cuerpo, y en la asamblea pocos aqueos le pueden cuando los jóvenes guerreros discuten sus pareceres.»46 Buen artífice de hazañas, el guerrero consumado también sabe decir correctamente sus opiniones. Uno de los privilegios del hombre de guerra es su derecho de palabra. La palabra ya no es aquí el privilegio de un hombre excepcional, dotado de poderes religiosos. Las asambleas están abiertas a los guerreros48, a todos aquellos que ejercen plenamente el oficio de las armas. Esta solidaridad entre la función guerrera y el derecho de palabra, atestiguada en la Epopeya, se ve confirmada tanto en las costumbres de las ciudades griegas arcaicas, donde la asamblea del ejército es el sustituto permanente del pueblo como, por ejemplo, en las costumbres conservadoras de la asamblea macedónica.49 Costumbres parti-

42 ἀνθελόν es una noción política que desempeña un papel importante en los siglos VII y VI. En TIRTO, IX, 15 y ss., puede leerse uno de sus más antiguos empleos, que desarrolla la idea de un βοῶν τέλειον para la pólis y el demos. Hdt., VII, 53, el bien común es el ἀνθελοῦμεν. Es un sinónimo de νόμον para designar el Estado. Los filósofos habrán de él gran uso: Democrit, op. Delts., FVSXII, 1, p. 195, 16; 203, 12; 205, 10. Hesíodo, op. Delts., FVSXI, 1, p. 151, 2 y ss.; 169, 4; 174, 1: 176, 4, etc. En un estudio sugestivo, intitulado «Sur Sociologie des archaïsches Griechentums», Gymnasium, t. 65, 1958, pp. 48-58, B. SNELL ha sostenido que la idea de una comunidad, de una τὸ τῆς μητέρας, opuesta a un estátuo individual, tal como aparece, por ejemplo, en ARCHEOPOLOGICA DE PARIS (fr. 98, 7, Lasserre-Bonnard), señalaba un viraje decisivo en relación a Homero. Creo que pasajes como el que yo estudio pueden limitar el alcance de las conclusiones sugestivas de B. SNELL, por lo menos llevar a distinguir, junto a una ruptura, líneas de continuidad. De los «bienes comunes» del grupo militar de la epopeya al τό τῆς de los Ημοιαντ de Tirteo, no hay ruptura.


44 L. GERNET, Droit et Société dans la Grèce ancienne, p. 16.

45 Cuando Aquiles propone conceder el segundo premio a Eumelos (II., XXIII, 539 y ss.), el público «aprehende» (προφειετόμενος) así mismo todos los pretendientes a la corona de Antíoco (Od., IV, 679).


47 II., IX, 443. Cfr. PIND., Nem., VIII, 8. BAGUL., XI, 89-91, ed. Snell.48 En la sociedad griega de la epopeya, los ancianos (ἀπόδοτα) se oponen, sin embargo, a los jóvenes (νέοι, νεόπολις), oposición que, en el plano de la palabra, queda señalada por la dualidad de βοῶν y ἄργως: el primero, consejo reservado a los ancianos y a los consejeros (μητέροις), el segundo, asamblea plenaria de los hombres en armas (cfr. H. JEANNAIRE, op. cit., p. 14 y ss.).

49 A. AYMARD, «Sur l'assemblée macedonienne», Rev. et. anciennes, t. LII,
cularmente valiosas, pues aclaran un aspecto esencial de la palabra en los medios guerreros. Cuando Polibio quiere hablar del privilegio de la palabra de los guerreros macedónicos, habla de su igualdad de verbo, de su ἰσηγορία 50. Emplea, pues, una palabra del vocabulario político que en las Historias de Heródoto 51 ofrece las mayores afinidades con la ἱσηγορία o la ἰσηγορία. Pero es también la misma palabra que Filodemo emplea espontáneamente cuando quiere especificar los privilegios de los compañeros de la Epopeya, tanto en las reuniones comunes como en los banquetes colectivos 52. Término anacrónico, sin duda, pero que traduce a la perfección un rasgo fundamental de la relación social que une al guerrero con el guerrero: la igualdad, igualdad que caracteriza a la institución militar de los «banquetes iguales» (ἴσηγοροι) 53 donde se reúnen los hombres del laos, como caracteriza también a las asambleas guerreras en las que cada uno dispone de un mismo derecho de palabra. A partir de la Epopeya, el grupo de los guerreros tiende a definirse como el de los semejantes (φίλοι) 54.

En las asambleas guerreras, la palabra es un bien común, un κοινό depositado «en el centro». Cada uno se apodera de ella por turno con el acuerdo de sus iguales: de pie, en el centro de la asamblea, el orador se halla a igual distancia de aquéllos que le escuchan, y cada uno se encuentra mediante su relación con él, al menos idealmente, en una situación de igualdad y reciprocidad.

Palabra-diálogo, de carácter igualitario, el verbo de los guerreros pertenece también a un tipo secularizado. Se inscribía en el tiempo de los hombres. No es una palabra mágico-religiosa que coincida con la acción que instituye en un mundo de fuerzas y de potencias: por el contrario, es una palabra que precede a la acción humana, que es su complemento indispensable. Antes de llevar a cabo una empresa, los aqueos se reúnen para deliberar; cuando los Argonautas preparan una etapa de su expedición, no dejan nunca de pedirse consejo unos a otros. De entrada, este tipo de palabra está inscrito en el tiempo de los hombres por su objeto mismo: concierne directamente a los asuntos del grupo, a los que interesan a cada uno en su relación con los demás 55.

Instrumento de diálogo, este tipo de palabras no obtiene ya su eficacia de la puesta en juego de fuerzas religiosas que trascienden a los hombres. Se funda esencialmente en el acuerdo del grupo social que se manifiesta mediante la aprobación y la desaprobación 56. Será en las asambleas militares donde, por vez primera, la participación del grupo militar funde el valor de una palabra. Será allí donde se prepare el futuro estatuto de la palabra jurídica o de la palabra filosófica, de la palabra que se somete a la «publicidad» y que obtiene su fuerza del asentimiento de un grupo social 57.

En este mismo ambiente hacen su aparición nociones como Paregoros, Oaristos, Paraíasis, que dibujan el campo de la persuasión. Aquel que sabe decir bien su parecer, sabe hacerse escuchar: conoce las palabras que ganan el asentimiento, que hacen ceder los corazones, que entranan la adhesión 58. En el vocabulario homérico, Paraíphas (que es buena o mala como la Peitho) designa la persuasión que nace de la frecuentación 59; Oaristos, la influencia recíproca que engranda el comercio íntimo de la camaradería 60, mientras que Paregoros califica la

55 Cfr. Od. II, 20, 32, y II, 42, 44.
56 Cfr. Od. I, 673, y II, XXIII, 339 y ss. L. GERNET, Droit et société dans la Grèce ancienne, París, 1955, p. 16 y ss., ha insistido sobre el papel de esta eficacia cuasijurídica en la proclamación del resultado de los juegos y la atribución de los premios a los vencedores.
57 En «Droit et prédicteur», L'Année sociologique, 3e série, 1948-1949, París, 1951, p. 111. L. GERNET ha mostrado de sobra cómo la eficacia de la palabra cede su lugar a modos racionales: en el derecho a la voluntad colectiva, a la ratificación del grupo social: en la filosofía, a los procederes racionales, a las pruebas verificables.
60 Cfr. Il., XII, 291 (δαρμπάτος παραθρησκείας). Od., XIX, 179; Hes., Thesp., 789; etc.
mundo humano donde «aquéllos que participan en la vida pública lo hacen a título de iguales» 68. En la medida en que el ideal de Isonomía va revelándose, desde el momento de su aparición, solidario de las representaciones de semejanza y de centralidad, está virtualmente presente en las instituciones y los comportamientos característicos del grupo de los guerros.

Juegos funerarios, reparto del botín, asambleas deliberativas, tanto que instituciones que forman un plano de pensamiento prepolítico. El espacio circular y simétrico que transmite estas instituciones encuentra su expresión puramente política en el espacio social de la ciudad, centrado en el Agora. El poema de Alceo, que data del siglo VII, nos ha permitido llegar a conocer la existencia de un «gran santuario», calificado de ξονοματικός, sacerdote federal, «común a todos los lejos»), que Louis Robert 69 identifica precisamente con el santuario que

(del que nosotros seguimos el excelente «estado del problema»), que el «elemento ipse no implica obligatoriamente la igualdad absoluta». Hay lugar para todos los matices de la igualdad. Pero este tipo de indagación, bastante estéril, sobre la etimología atómica, diaconía, que sueña con alcanzar el Ur-Boullon, se ve sustituido por la investigación de una etimología, llama-

dada estática, según la definición de Vandelauw (1891) y Torquemada, que es, por vez primera, de una etimología sintética y sincrónica. El método es el siguiente: intentar definir el lugar de cada palabra en el espíritu, circunscribiendo su significado y empleo. Es por la puesta en pie y examen de todos los contextos en que esa palabra figura como podríamos esperar hacerlo de ella con una idea aproximada.

nos dan a conocer dos inscripciones del siglo I a. de C., y que tiene el nombre de Mesa, nombre antiguo del lugar de la actual Mesa, excavado por R. Koldewey; nombre de lugar que traduce perfectamente la posición geográfica del templo, ya que —como escribe Louis Robert— «está situado hacia el centro de la isla, cercano al fondo del gran golfo de Kalonia que penetra en el interior de Lesbos como para cortar a la isla en dos...». Estos hechos nos hacen suponer que el nombre del lugar no es sino una forma obtenida de la expresión η μέσος, que puede aplicarse perfectamente a esas reuniones y deliberaciones, en el curso de las cuales todos los lesvios se reunían en el centro de la isla para tratar de sus asuntos comunes. Desde el siglo VII, la solución política de los lesvios prefigura aquella que Tales debía proponer a los jonios, un siglo más tarde, cuando en la asamblea general del Panionion, «aconsejó crear un único bouleterion que estaría en Teos que, a su vez, se encontraba en el centro de Jonia; las otras ciudades no dejarían por ello de estar más habitadas y tendrían la misma situación que si fueran demos».

Teos, centro geométrico del mundo jónico, se transformaría así en el «hogar común» de la ciudad, su centro político, el lugar de los «asuntos comunes», el η μέσος. Teos ocuparía entonces la misma situación que la «ciudad» en la Atenas clásica, en la Atenas «isonómica» del siglo VI. Desde la época hasta estas formas de pensamiento político no hay solución de continuidad, salvo el paso de un plano prepolitico a un plano específicamente político.

Es, en definitiva, en las deliberaciones de la clase guerrera donde se forja la oposición, capital en el vocabulario de las asambleas políticas, entre los intereses colectivos y los intereses personales. Poner en discusión la conducta a seguir se dice en griego mediante la expresión «depositar el asunto en el centro» (εις μέσος προςεύξει λατρεύειν ή προς το πέργαμον). Como el poder, el asunto que se ha de debatir, el tema que concierne a...
aparte: del laos. A esta élite se opone la «masa»
76a, el demos, que designa la circunscripción territorial, y además el conjunto de 
gentes que la habitan. El demos «no ordena, no juzga, no delibe-
ría... todavía no es ni el pueblo, ni el Estado»
76b. El hombre 
del demos, Tersites, y la manera con que Ulises lo trata, señala 
los límites de la palabra igualitaria. Cuando Tersites eleva la 
voz, Ulises no intenta convencerle con palabras, le golpea 
el cetro. Tersites es el villano. No tiene el derecho de hablar, 
porque no es combatiente. Para que pueda tomar parte en el 
diálogo, para que la frontera que se alza entre el laos y el 
demos desaparezca, se hará necesaria una transformación may-
or: la extensión de los privilegios del guerrero a todos 
los miembros de un grupo social más amplio. Es la falange, la 
formación hoplíta en la que cada combatiente ocupa un lugar 
en la fila, en la que cada ciudadano-soldado es concebido como 
unidad intercambiable, lo que permite la democratización de 
la función guerrera y solidariamente, la adquisición, por parte 
de un grupo de «escogidos», de un mayor número de privile-
gios políticos hasta entonces reservados a la aristocracia. 
Dándose en progresos tecnológicos, la reforma hoplita no se 
leva a cabo solamente en el orden técnico, es también, a la 
vez, producto y agente de nuevas estructuras mentales, las 
 mismas que dibujan el modelo de la ciudad griega. Reforma 
hoplita y nacimiento de la ciudad griega, ambas en sí mismas, 
en su solidaridad, no pueden separarse de la más decisiva mu-
tación intelectual para el pensamiento griego: la construcción 
de un sistema de pensamiento racional que señala la manifi-
esta ruptura con el antiguo pensamiento religioso, de carácter 
general, en el que una misma forma de expresión abarcaba 
diferentes tipos de experiencias. Numerosas investigaciones 
han mostrado —en particular las de Louis Gernet y J.-P. Vernant— 
que el paso del mito a la razón no fue el milagro aceptado por 
J. Burnet, ni tampoco la decantación progresiva de un pensa-
miento mítico en una conceptualización filosófica, reconocida 
por F.-M. Cornford: en las prácticas institucionales de tipo po-
lítico y jurídico es donde se opera, en el curso de los si-
glos VII y VI, un proceso de secularización de las formas de 
pensamiento. En la vida social se construyen a la vez el marco 
conceptual y las técnicas mentales que favorecerán el adven-
dimiento del pensamiento racional.

En este marco general, donde lo social y lo mental se inter-
fieren constantemente, se opera la secularización de la pa-
labra. Se efectúa a diferentes niveles: a través de la elabora-

ción de la retórica y la filosofía, y también a través de la del 
derecho y la historia.

Respecto a la problemática de la palabra en el pensamien-
to griego, este fenómeno tiene una doble consecuencia: por 
una parte, consagra el deterioro de la palabra mágico-religio-
sa, solidaria del antiguo sistema de pensamiento; por otra, de-
termina el advenimiento de un mundo autónomo de la palabra 
y de una reflexión sobre el lenguaje como instrumento.

La decadencia de la palabra mágico-religiosa coincide se-
ñaladamente con un momento privilegiado de la historia del 
derecho. El predecho ofrece un estado de pensamiento en 
el que las palabras y los gestos eficaces dirigen el desarrollo 
de todas las operaciones. A este nivel, la administración de la 
prueba no se dirige a un juez que deba valorar, sino a un ad-
versario al que se trata de vencer. No hay testigos que propor-
cionen las pruebas. Todos los procedimientos son orddalcos. 
Éstos determinan mecánicamente lo «verdadero», y la función 
de el juez consiste en ratificar las «pruebas decisorias». 78 El 
advenimiento de la ciudad griega señala el fin de este sistema: es 
 el momento que Atenea evoca declarando a las Euménides 
durante el proceso de Orestes: «Digo que las cosas no justas no 
triunfan con los juramentos». Palabra decisiva que el coro de 
ciudadanos prolonga con las siguientes: «Entonces, haz tu in-
dagación y pronuncia el juicio recto» 79. Los juramentos que 
decidían mediante la fuerza religiosa ceden su lugar a la dis-
cusión que permite a la razón dar sus razones, ofreciendo así 
 a la vez la ocasión de construirse una opinión después de haber 
 oído el pro y el contra 80. Triunfa el diálogo. Pero, al mismo

76a II., XIII, 128-129, y XV, 295-296 (ápero: distinguidos de στρατιώτικοι).
76b H. Jeanmaire, Courtois et Courètes, p. 45.
tiempo, la antigua palabra deja de tener importancia. Las Suplicantes de Esquilo nos lo muestran claramente: cuando el coro celebra a Pelasgos, rey de Argos, le canta: «Es tuya la ciudad, es tuyo el consejo; jefe de pleno dominio, eres el señor del altar, hogar común de la ciudad».

Pero el rey rehúsa el homenaje de un coro que le ofrece la máscara de su antiguo prestigio. El se dice servidor del pueblo: «Cualquiera que sea mi poder, nada puedo hacer sin el pueblo». Para defender a las «suplicantes», el rey recurre a la persuasión como cualquier orador. Ya no habla de lo elevado de su función; pronuncia un discurso ante una asamblea donde el voto reside en la mayoría. Su antiguo privilegio se transforma en el de las decisiones colectivas: «Así ha decidido (ξέρεις) sobre ello un voto unánime emitido por la ciudad». El pueblo es el que da los decretos decisórios (παντελης γραμματης), el conjunto de los ciudadanos «realiza» (κραίνει). Las antiguas naciones de τέχνη y de κράτιη no son más que metáforas. La eficacia mágico-religiosa se ha convertido en la ratificación del grupo social. Es el acta de deceso de la palabra eficaz.

Desde ahora en adelante la palabra-diálogo la aventajará. Con el advenimiento de la ciudad, pasa a ocupar el primer puesto. Es el «util político por excelencia», instrumento privilegiado de las relaciones sociales. Por ella los hombres obran en el seno de las asambleas, por ella gobiernan, ejercen su dominio sobre el otro. La palabra no está prendida ya en práctica judicial. En este plano jurídico puede también verse cómo se desgaña una noción de lo verdadero; el histor es un testigo, es el que ve y el que oy; y en su calidad de heredero del μνημείον, es también memorialista. En su «verdad» quedan testimoniadas al menos dos componentes: el o-olvido y, complementariamente, el relato completo, exhaustivo, el relato de lo que ha pasado realmente. Desde este punto de vista, IL, XXIII, 359, 361, es un testimonio capital.


Esco., Supl., 368-399.

Esco., Supl., 604.


Cfr. J.-P. VERNANT, Les origines de la pensee greque, Paris, 1962, p. 58 A-B, que refiere una palabra de Gorgias, la potencia del logos sobre el alma a la que persuade es claramente la del maestro sobre el esclavo, con la diferencia de que el alma está reducida a la esclavitud por la misteriosa coacción ejercida sobre su consentimiento y no por la fuerza (cfr. A. DIFS, Autour

una red simbólica-religiosa, accede a la autonomía, constituye su mundo propio en el juego del diálogo que define una suerte de espacio, un campo cerrado donde se enfrentan los dos discursos. Mediante su función política el logos se convierte en una realidad autónoma, sometida a sus propias leyes. Una reflexión sobre el lenguaje puede elaborarse tomando dos grandes direcciones: por una parte, sobre el logos, como instrumento de las relaciones sociales; por otra, sobre el logos tomado como medio de conocimiento de lo real. La Retórica y la Sofística exploran la primera de las vías forjando técnicas de persuasión, desarrollando el análisis gramatical y estilístico del nuevo instrumento. La otra vía es el objeto de una parte de la reflexión filosófica: ¿Es la palabra lo real? ¿Todo lo real? Problema tanto más urgente cuanto que el desarrollo del pensamiento matemático ha hecho nacer la idea de que lo real está también expresado por los números.

Estos problemas nuevos, esta doble reflexión sobre el lenguaje como instrumento, se desarrollan en el marco general de un pensamiento racional. Una cuestión se plantea en consecuencia: ¿qué estructuras mentales relacionan, el uno con el otro, al pensamiento mítico y al pensamiento racional? En términos más adecuados, ¿qué queda de Alētheia, su confugura de Platon. (I, Paris, 1927, p. 120). Sobre este punto, Critias (109 b-c) merece ser citado: «Tras el reparto de la tierra entre los dioses, se establecieron (los dioses) en sus regiones respectivas y, una vez que se hubieron establecido, se mejanzas a pastores al cuidado de sus rebaños, eran cebadores para nosotros, que somos propiedad suya y su ganado; no obstante esta diferencia de que no utilizaban sus cuerplos para violentar los de sus animales, a la manera de los pastores que golpean cuando los llevan a pastar, por el contrario, ellos se colocaban en la popa, por donde mejor se deja un animal dar la vuelta (τορσος), para dirigir la marcha, usando la persuasión, según sus propios designios, como un timón para poner la mano en su alma, y llevándolos de tal forma, gobernaban, como se gobierna a un navío, la totalidad de los seres mortales» (trad. L. Robin en la Col. La Pléiade, t. II, Paris, 1950, p. 529). Texto notable por varias razones: sus imágenes pastoriles, sus imágenes de navegación, es decir, los dos tipos de metafora que dominan el pensamiento político de los griegos; pero también la idea de la persuasión, homologa y distinta, a la vez, de la violencia. Es en este contexto de ese genere donde el Hermes Logos cobra su significación: señor todopoderoso, lleva su rebaño con el aguijón que Apollo le ha confiado.

De entre una literatura abundantisima, mencionemos un libro, E. HOFFMANN, Die Sprache und die archaische Logik, Tubinga, 1925, y un grueso volumen, CL. RAMNoux, Héraklé ou l'homme entre les choses et les mois, Paris, 1959.

Cfr. J.-P. VERNANT, op. cit., p. 41: «El logos, en su origen, toma conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política».


En la historia de las categorías mentales, el historiador no alcanza las más de las veces sino estados de cosas: "Su transformación y mecanismo están por construir". Pero hay casos en los que la mutación se opera de algún modo ante los ojos del historiador, como una reacción química ante los de aquel que experimenta. Su tuvieron por únicos testigos al pensamiento sofístico por un lado y, por otro, al pensamiento filosófico, el paso del pensamiento religioso al pensamiento racional se nos escaparía, nos veríamos obligados a reconstruirlo. En nuestro caso contamos con testigos privilegiados: por una parte, Simónides de Céos; por otra, las sectas filosófico-religiosas.

A través del pensamiento y la obra de Simónides, podemos contemplar en vivo el proceso de desvalorización de la *Alétheia*. Nacido en el año 557-556 antes de nuestra era, Simó-

---

1 J. MEYERSON, Les fonctions psychologiques et les œuvres, Paris 1948, página 140.
2 Las páginas consagradas a Simónides han sido ya presentadas bajo el título "Simónide de Céos ou la sécularisation de la poésie", REG, 1964, páginas 405-419.
nidades de Céos representa un giro en la tradición poética, por el tipo de hombre que innova y, a la vez, por la concepción que tiene de su arte. Ante todo, Simónides es el primero en hacer de la poesía un oficio: compone poemas por una suma de dinero.

Pindaro lo refiere con virtuosa indignación: los dulces cantos de Terspichore, sus suaves cantos, sus arrulladores cantos, están a la venta. Con Simónides la Musa se vuelve codiciosa (φλοξερβάφ), mercenaria (ἐργαφά). Simónides fuerza, pues, a sus contemporáneos a reconocer el valor comercial de su arte y éstos se vengan tratándole como a un hombre ávido: para una larga tradición, de Jenófares a Elión, la codicia de Simónides es un tópico. Pero Simónides, al mismo tiempo, enfoca de una forma nueva la función poética: acompaña a esta mutación, en efecto, un esfuerzo de reflexión sobre la naturaleza de la poesía. La Antigüedad ha atribuido a Simónides esta famosa definición: «La pintura es una poesía silenciosa y la poesía una pintura que habla».

Sugestiva comparación, pues la pintura es una técnica que pone en juego una cualidad intelectual a la que Empédocles llama méitis, es decir, una destreza de oficio e, inseparablemente, una especie de mágica habilidad. El pintor amarga los colores: a partir de estas materias inertes crea figuras a las que los griegos llaman νομίζει, cosas iridis, abigarradas, animales. Tradicionalmente, la pintura ha sido considerada como un arte de ilusión, una «enganía»: el autor de los Dissoi Logoi la define como un arte en el cual el mejor es aquel que engaña (ἐφανομένος) haciendo el mayor número de cosas que se parezcan a lo verdadero (ἐφανομένος... ἢματα τῆς ἀληθίνης παθεως). La analogía que Simónides señala tan claramente entre la pintura y la poesía confirmó, pues, plenamente, la anécdota que nos revela este poeta como una especie de precursor de Gorgias. Cuando le preguntaron a Simónides: ¿Cuál es la razón de que sólo a los Tesalios no logres nunca engañar (ἐφανομένος)? Respondió el poeta: son demasiado ignorantes para ser engañados por mí. De esta anécdota, que algunos han querido atribuir a Gorgias, se deduce claramente que los Antiguos trataban la poesía de Simónides como un arte de engaño, como una forma de expresión en la que anátr, era un valor positivo. A través de la pintura, que juega en la sociedad griega un papel cada vez más importante como forma de expresión, descubre el poeta uno de los rasgos que...
caracterizan su arte. Pero al mismo tiempo, descubre el carácter artificial de la palabra poética. Es esto lo que parece indicar la fórmula que Miguel Psellos atribuye a Simónides: «La palabra es la imagen (εικόν) de la realidad» 15. Eikōn es el término técnico para designar la representación figurada, pintada o esculpida; es la «imagen» creada por el pintor o el escultor 16. Simónides es poco más o menos contemporáneo de una mutación que trastorna tanto a la significación de la estatuaria como a las relaciones tradicionales del artista y de la obra de arte. Desde finales del siglo VII, la estatuaria deja de ser un signo religioso, pasa a ser una «imagen», un signo figurado que intenta evocar en el espíritu del hombre una realidad exterior. Uno de los aspectos de esta mutación es la aparición de una firma en la base de la estatuaria o en el plano de la pintura 17; en la relación que el artista instituye con la obra figurada, se revela como agente, como creador, a mitad de camino entre la realidad y la imagen. En los planos escultórico y pictórico, hay una solidaridad, y la más estrecha, entre la toma de consciencia del artista y la invención de la imagen. Simónides representa precisamente el momento en que el poeta, a su vez, se reconoce a través de la palabra, cuyo carácter descubre por intermediario de la pintura y la escultura 18.

Al igual que la voluntad de practicar la poesía como un oficio, esta reflexión sobre la poesía, su función, su propio objeto, comunica la ruptura con la tradición del poeta inspirado, que dice la Alētheia con tanta naturalidad como respira 19.


se convierte en una técnica secularizada, facultad psicológica que cada uno ejerce más o menos según unas reglas definidas, reglas que están al alcance de todos. Ya no es una forma de conocimiento privilegiada; tampoco es, como la memoria de los Pitagóricos, un ejercicio saludable: es un instrumento que concurre en el aprendizaje de un oficio. La invención de la mneotecnia responde a la misma intención que otro perfeccionamiento técnico atribuido a Simónides: la invención de letras del alfabeto que permitirían una mejor notación escrita. Cabe destacar, en efecto, que los poetas líricos recurren en la escritura, y no ya a la sola recitación, para hacer conocer sus obras. Desde el siglo VII, la escritura es la forma necesaria de publicación: ha dejado de estar, como en el mundo mítico, unida a estructuras económico-sociales de acumulación, ya no apunta esencialmente a consolidar el poder de los que dirigen: es un instrumento de publicidad. Pero en Simónides, la nueva función de la memoria es también inseparable de una actitud nueva con respecto al tiempo, actitud que sitúa al poeta de Cós en las antípodas de las sectas religiosas y de los medios filosófico-religiosos. Mientras que para el pitagórico Parón, el tiempo es una potencia de olvido, a la que sólo la memoria, como ascesis y como ejercicio espiritual, permite escapar, para Simónides, al contrario, el tiempo «es la cosa más sensata», no porque sea Chronos todopoderoso el que jamás se evase, sino porque «en él se aprende y se memo-

Haciendo de la memoria una técnica positiva, conside-


Esta concepción positiva del tiempo toma asiento junto a otra visión más conforme a la de toda la poesía lírica: el tiempo que corre, el tiempo que hueve (cfr. Simónides, fr. 16/521 Page; fr. 22/527 Page, y los fr. 20/525, 21/526 sobre el doxa como ajarôn).

rando el tiempo como el marco de una actividad profana, Simónides corta con toda la tradición religiosa, la de los poetas inspirados, como con las sectas y los medios filosófico-religiosos. Aún aquí, en la innovación técnica, puede reconocerse el mismo proyecto de secularizar la poesía. Practicar la poesía como un oficio, definir el arte poético como una obra de ilusión (ἀφαίρετο), hacer de la memoria una técnica secularizada, rechazar la Alètheia como valor cardinal, son otros tantos aspectos de la misma empresa. En este plano se percibe también el nexo necesario entre la secularización de la memoria y el declinar de Alètheia. Privada de su fundamento, la Alètheia es brutalmente desvalorizada; Simónides la rechaza como símbolo de la antigua poética. En su lugar reivindica τὸ δοξά, la doxìa.

Parece que esta es la primera vez que Alètheia se opone directamente a la doxìa; aquí nace un conflicto decisivo que pue-

27 Es la interpretación que sostienen G. Christ, Simónidesstudien, Diss. Zurich, 1941, p. 42 y ss.; M. Treu, Von Homer zur Lyrik, Munich, 1955, p. 298; y más brevemente, C. M. Bowra, Greek Lyric Poetry, 6, 1960, p. 370, n. 1 (que destaca la relación entre este fragmento y Pind., Ol., 1, 30 y ss.; Nest., VII, 20 y ss., y descubre en él la afirmación de «the deceiving influence of art»).
en una ciudad donde los poetas critican abiertamente a los dioses alentando la injusticia, el adolescente tenga el lenguaje siguiente: «Ya que te doy, como lo muestran los sabios —y la comprobación mediante el Escolio Eur. Or. 235 (L. 122 Schw.) permite reconocer a Simónides entre estos "sabios"—, es más fuerte que la Alétheia y decide la felicidad, es hacia su lado donde debo volverme por entero. Trazaré, pues, en torno a mí, como fachada y decorado, una imagen (σάραφης) de la virtud y trazaré tras de mí al zorro sutil y astuto (ἰνδουκτός καὶ ποικιλός) del muy sabio Arquiloico29. Los términos de la alternativa son tomados de nuevo a continuación bajo una forma que precisa su significación: por un lado, el mundo de la ambigüedad, simbolizado por el zorro que, para todo el pensamiento griego, encarna a la apaite, el comportamiento doble y ambiguo29, y mediante la esquiagrafía, que para Platón significa el trompe-l'œil, el arte del prestigio (θαυμαστικά)30, una forma acabada de apaite; por otro lado, el mundo de la diké que también es de el de la Alétheia31. No obstante, las afinidades de la doxa con la apaite y las formas de la ambigüedad pueden encontrar su confirmación en determinadas significaciones fundamentales de doxa32. Para Gorgias y el pensamiento retórico, la

31 Sobre las muy estrechas afinidades entre Ἀλέθεια y Δίκαιο, cfr. supra, página 43.
32 Otro argumento puede extraerse de βία. La imagen de la «violencia» es, en efecto, característica del mundo de la peithé. PIND., Nem. VIII, 31-34 (Paraphrasis hace βία, σέβη, al menört brillante): ESE., Ag. 385 βίαν 7 a τάξεως πάθει: Ag. 182 (la γῆς βίαν de los dioses). Según Gorgias, citado por PLATON, Fiebfe, 58 A-B, la iatê es una especie de βία.
33 Sobre βία, en general, cfr. H. FRISKE, Griechisches etymologisches Wörterbuch, I, Heidelberg, 1960, p. 409 ss.; J. B. HOFMANN, Etymologisches Wörterbuch des Griechischen, Munich, 1949, p. 54 y 62; M. LEUMANN, Homerische Wörter, Basléa, 1930, p. 173 y ss.; R. BIANCHI-BANDINELLI, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie, Berlin, 1924, p. 53; Eino Mukoa, Isokrates. Seine Ansichten im Lichte seiner Schriften, Helsinki, 1954, p. 58 y siguientes; J. SPRUTE, Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie, Göttingen, 1962, p. 33 y ss. Véase también M. GREINEL, Κλείσις καὶ κοινος, Ελέος, Τυφώς, Φάνας, δοξα. Una Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und doxa es del todo frágil e inestable (ἀστήρας καὶ ἀδέλφιας); quien la sigue no alcanza más que posiciones en desequilibrio. Funcionalmente, la doxa está sometida a la peithé, que sustituye a una doxa por otra doxia34: lejos de pertenecer al orden de la Episteme, la doxa pertenece al orden de kairos35, el "tiempo de la acción humana posible"36, el tiempo de la contingencia y la ambigüedad. La inestabilidad de la doxa es un dato fundamental: las doxa son de la misma naturaleza que las estatuas de Dédalo, "emprenden la huida y se van". Nadie, excepto Platón, ha señalado mejor sus aspectos de ambigüedad; los Philodoxai, dice, son "aquellos que se complacen en oír bellas voces, en mirar colores bonitos y todas las bellezas del mismo género". Son gentes que se preocupan por las cosas intermedias, que participan a la vez del Ser y del No-Ser. Cuando Platón quiere precisar la naturaleza de estas cosas, recurre a la siguiente comparación: "Se asemejan a las conversaciones de doble sentido que tienen en la mesa, y al enigma infantil del eunuco que golpea al murciélago, donde se le hace adivinar con qué y sobre qué ha golpeado". Estas cosas intermedias, a la vez "luminosas y oscuras", son de tipo enigmático, hechas a imagen del enigma siguiente: "Un hombre que no es un hombre, viendo y no viendo un pájaro que no era un pájaro, encaramado en una rama que no era una rama, arrojó y no arrojó una piedra que no era una piedra"34. Cada término está flanqueado por su contrario, y su síntesis suscita una especie de vértigo; producen una reverberación donde se mezclan y confunden lo

34 Según la fórmula de P. AURENO, op. cit., p. 104.
36 Cfr., PIND., Rs., pp. 479A-480A (cfr. los escolios a este pasaje). En una larga serie de pasajes (EVE., 218 C; COR., 173 A-B; CESS., 175 K; REP., 441 D; 443 D; 476 C; 510, E; TEST., 201 D; 202 B, etc.) Platón simula la doxa a la que, visión de sueño que se opone a òμολογία, visión de vigilía. Pero esta significación parece prolongar determinados valores de doxa que el Liddell-Scott-Jones, s.v. δοξα traduce por fancy, vision; PIND., OL., VI., 82; ESE., Ag., 275; COFF., 1051-1053; EUR., Res., 780, etc. En el Agam., 420 de Escolio, los δοξα son υποκριτικά παθέματα, φάνας χάριν μεταλλεύσα.
oscuro y lo luminoso. En la doxa, en el seno del pensamiento racional, volvemos a encontrar el rasgo principal que caracteriza, en el plano mítico, a las Musas, Sirenas, mujeres-abeja y, en resumen, todas las potencias dobles, ambiguas, que son «verdaderas y falsas» (aletheis et pseudois). En un pasaje del Teeteto, Platón asocia, incluso explícitamente, el epíteto «aletheis y pseudoes» a la doxa: «La doxa se enrosca y gira... convirtiéndose en aletheis y pseudoes» (δοξα σπερώναι και στιθίανται... ζευγα και άληθες γνωματικη). Todo el mundo mítico de la ambigüedad surge en el verbo σπερώναι designa la acción de los lazos que constituyen al Hermes poikileteis, también la caída del zorro en la abigarrada métis, el movimiento del atleta y del sofista que giran y se vuelven. En σπερώναι unido a αληθεις Platón connota la movilidad fundamental, el movimiento permanente que define a la ambigüedad en el pensamiento griego. A los testimonios de Gorgias y de Platón viene a añadirse el de Aristóteles: en su pensamiento, la doxa es aletheis y pseudois, es «el único modo de aproximación auténtica a las cosas que nacen y perecen». La doxa es la forma de conocimiento que conviene al mundo del cambio, del movimiento, al mundo de la ambigüedad, de la contingencia. «Saber inexacto, pero saber inexacto de lo inexacto». El acuerdo de estos tres testigos, tan a menudo opuestos en otros puntos, parece indicar...

39 Platón, Teeteto, p. 194 B. Cfr. Rep., VI, 508 D: «Cuando el alma se vuelve hacia lo que está mezclado con la oscuridad, hacia lo que nace y lo que parece, no tiene más que opiniones (δοξας) ve poco claro, varía, pasa de un extremo a otro (δοξα και πάθη και δόξας παραστάθη). Sobre αληθεις και πάθη y sus relaciones con ευρεσιά, cfr. la observación de W. J. Verdenius, Mnemosyne, 1964, página 387.

40 Cfr. Hieron hom. a Hermes, 409-A11, Pind., Istm., 78-30; Polux, III, 155; Arist., Acharn., 385; Nubes, 450, etc.


43 In. ibid. En su libro sobre Le problème de l'Etre chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne, Paris, 1963, p. 256 y ss., P. Aubenque observa que, según Top., I, 1, 110 a 18, la dialectica se define como el tesi probabilis (ἐτών). Ahora bien, ¿qué son las δοξα? Son las proposiciones de la opinión de todos los hombres (δοξα και δοξάκια κατω) y son la mayor parte de ellos y, entre estos últimos, son de todos, sea de la mayor parte, sea, en definitiva, de los más notables o los más reconocidos (δοξα και ναυτικακακα και δοξακια). Como expresa P. Aubenque, (p. 259): «Aristóteles define la tesis probable (ἐτών) como la es aprobar por aquellos sabios que son los más aprobados». Pero el sabio no es aquí más que el garante de un consentimiento que las afinidades de la doxa con el mundo de la ambigüedad no son fortuitas. El análisis de la raíz indo-europea *deh*- nos permite ser más afirmativos: G. Redard ha mostrado que esta raíz significa «conformarse con lo que se considera como una norma», y que la familia dokas, dokein, etc., se despliega en torno a una significación fundamental: «tomar el partido que se estima mejor adaptado a una situación» 44. Doxa transmite, pues, dos ideas sólidas: la de una elección y la de una elección que varía en función de una situación. Pero este sentido fundamental no muestra solamente que por toda su historia la doxa está situada bajo el signo de la ambigüedad: nos lleva a señalar todavía aquí, en la elección de dokein, otro aspecto de este proceso de secularización que nos ha parecido dar cuenta de varias tradiciones relativas a Simónida. En la historia de la lira coral, Simónida es el primero que no sólo compone himnos a los dioses, sino también para alabar a los hombres, para celebrar a los vencedores de los juegos; también es uno de los primeros en cantar la alabanza a los ciudadanos mortos por la ciudad. Canta la gloria de los «maratonómacos», de los «vencedores» en las Termópilas. Si a menudo pasa por ser un poeta de Corte, asalariado de las grandes familias de Tesalias, los Escópadas y los Alóuadas, Simónida es uno de los primeros poetas «contratados», vueltos hacia la ciudad. Uno de sus poemas, dirigido a Escopas, está por entero consagrado a la crítica del ideal aristocrático del ἁθάνατος y del ἀθάνατος αἰνεῖος. Simónida sustituye este ideal de origen homérico universal, el representante de la autoridad de los hombres. El dialéctico aparece así bajo una nueva máscara: la del hombre universal «en el que se reconoce la universalidad de los hombres» y la del «vano hablador que se contenta con discutir verosimilitudem de todas las cosas» (op. cit., p. 260). Tras el dialéctico hemos de reconocer sin duda, con P. Aubenque (ibid.), al retórico o al sofista. (En la versión castellana del libro de Aubenque (Madrid, Taurus, 1981), las páginas citadas son la 248 y ss.).


45 En el Memón, p. 97 B-C, Platón afirma que el ἔθικ, δοξα puede llevar a los mismos resultados que la ἀτάκα, la opinión verdadera no es peor guía que la ciencia en cuanto a la justicia de la acción (εὖ δοξα, ποιεῖν). Pero con la diferencia de que el hombre que posee la ἀτάκα triunfa siempre mientras que aquel que no tiene más que la δοξα, aun cuando sea justa, pierde (φανέρως, τίνα προμροφράκας). Pero esto no es que lo sea de todas formas, sino que hay que comparar (φανέρως, τίνα προμροφράκας).


48 Esta crítica puede encontrarse en la tradición referida por el fr. 92 R. de
por el del «hombre sano» (γελός ἰσφής) cuya virtud se define por referencia a la Polis (εὔος καὶ ἀνθρώπους δέκα) 49. Simónides es, además, el que lanza el siguiente estribillo: «La ciudad es la que hace al hombre» (εὔος ἰσφής διδάσκει). Este contexto político de la poesía simonidea da a la elección de un verbo como dokein toda su significación: dokein es, en efecto, un término técnico del vocabulario político 50. Es, por excelencia, el verbo de la «decisión» política. En consecuencia, cuando Simónides declara que el dokein prevalece sobre la Alētheia, por una parte, rompe de la forma más clara con toda la tradición poética de la que Alētheia era un valor esencial, pero, por otra parte, afirma claramente su voluntad de secularizar la poesía, ya que sustituye un modo de conocimiento excepcional y privilegiado por el de saber más «político» y menos religioso posible 52.

En la historia de Alētheia, Simónides señala el momento en que lo ambiguo se refugia en la doxa, en que lo ambiguo se separa de la Alētheia. Pero es necesario precisar un punto importante: cuando Simónides reivindica la primacía de la doxa frente a la Alētheia, no hace una elección según el enfoque definido por Parménides, como el contexto de La República podría hacernos creer. En efecto, por una parte la doxa no es aquí la opinión en sentido filosófico, se conserva pura de toda problemática del Ser y del Parecer 53; no tiene el carácter performativo de un conocimiento incierto, que le otorga el pensamiento filosófico en el siglo V, oponiéndola a la Episteme, a la certeza. Por otra parte, la oposición entre Alētheia y doxa nos remite a una problemática interna del pensamiento poético: la Alētheia que Simónides condena no es la de los filósofos, sino la de los poetas. Podríamos incluso decir que no hay para Simónides una verdadera elección entre la Alētheia y la doxa, pues, al término del proceso de secularización de la poesía, la revelación poética ha cedido su lugar a una técnica de fascinación. Haciendo de la memoria una técnica secularizada, Simónides condena la Alētheia, se consagra a la Apaté. Simónides no es, pues, solamente el testigo del declinar de Alētheia, lo es antes bien de una corriente de pensamiento que concede privilegios a la Apaté. Cuando define el arte del poeta como un arte de ilusión cuya función es seducir, engañar suscitando «ímagenes» a los seres humildes que son ellos mismos y algo más que ellos mismos, Simónides prefigura uno de los grandes caminos que dan la historia de la problemática de la palabra.

Se ha observado a menudo: tanto por determinados rasgos estilísticos como por determinados aspectos de su personalidad, Simónides anuncia al Sofista 54. En sus poemas cultiva las


52. Claramente, hay que decir que un poeta como Arquílogo de Paros abre el camino a Simónides por su crítica del ideal heroico, por su rechazo del mito, por su voluntad de entrar en lo político, pero ningún otro poeta representa en la época arcaica un libro tan brúsal en la historia de la poesía como Simónides de Ceos. (Sobre Arquílogo de Paros véase la introducción a la edición de E. H. S. Poss. elegías de Arquílogo publicada por F. Lasserre y A. Bonnard, Paris, Les Belles Lettres, 1958, pp. V-LVI. La tesis más reciente sobre Arquílogo constituye el volumen II de la serie Antiquité classique, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Ginebra, 1964.) Adquiriendo una relación entre el empleo de dokein y un determinado contexto poético, no haremos sino prolongar, en otro plano de pensamiento, los análisis de P. X. Maguire (La prudence chez Aristote, Paris, 1963, pp. 111 y ss.) sobre la relación profunda, en el seno del pensamiento aristotelico, entre una teoría de la contingencia y la práctica del sistema democrático.
antítesis, se complie jugando con la ambigüedad de una pal- 
abra; para sus contemporáneos es el hombre que vende su 
poesía por dinero, envaneiéndose de «engañar» a los demás. 
Pero entre Simónides y los primeros sofistas, las afinidades 
superan la anécdota, tocan lo esencial. En efecto, la Sofística y 
la Retórica, que surgen con la ciudad griega, están una y otra 
fundamentalmente orientadas a lo ambiguo, ya que se des- 
arrollan en la esfera política, que es el mundo de la ambi-
güedad misma, y a la vez, porque se definen como instrumen-
tos que, por una parte, formulan en un plano racional la 
teoría, la lógica de la ambigüedad y, por otra, permiten actuar 
con eficacia sobre ese mismo plano de ambigüedad. Los pri-
meros sofistas, aquellos que precedieron a la brillante genera-
ción del siglo V, se afirman como especialistas de la acción 
política: son hombres que poseen una suerte de sabiduría pró-
xima a la de los Siete Sabios, «una habilidad política y una in-
teligencia práctica» 55. Uno de esos hombres de la praxis, en 
quiéns los griegos reconocen el modelo ideal de la antigua so-
fística, Mnesífilo, hace su aparición en la historia de Grecia en 
la vispera de Salamina: porta la máscara del «sabio consejero» 
en los momentos difíciles 54. Por consejo suyo, en un momento 
decisivo —verdadero Kairós—, Mnesífilo ayuda a Temístocles 
(del que es de alguna manera la sombra) el doble, a do-
minar una situación inestable, esquina y ambigua. Gracias a 
el, el más astuto de los griegos reivindica en su beneficio una si-
tuación de inferioridad manifiesta. El sofista es, pues, un tipo 
de hombre muy próximo al «político», cercano al que los 
rios llaman el «prudente» (φρόνιμος) 56: tiene en común un 
pr同一个 campo de acción y una misma forma de inteligencia. 
Son hombres que se enfrentan directamente con los asuntos 
humanos, es decir, con este terreno «donde nada es estable», 
y donde, para hablar como Aristóteles, «corresponde a los mis-

55 PLUT., Témist., II, 6: «δικρινεῖται βουλήματι και δραστήριον οὖν». Confron-
te-se G.-B. Kerferd, «The First Greek Sophists», Class. Rev., t. LXIV, 1950, pá-
ginas 8-10; W. Nettle, «Gab es eine ionische Sophistik?», Philologus, t. LXX, 
1911, p. 238 y ss.; J. S. Morrison, «An Introductory Chapter in the History 
56 Hot., VIII, 57-58. Sobre el tema del «sabio consejero», cf. R. Lattimore, 
Mnesífilo parece claramente ser un personaje no-histórico (cf. P. Gaye, «Mn-
sephilos, R.-E. [1932], c. 2280). Por último, véase G. Ferrara, «Temístocle 
e Solone», Muta, t. XVI, 1964, p. 55 y ss., al que no podríamos adherirnos en 
todas sus conclusiones. 
57 Cfr. P.-M. Schuhl, «De l'instant propice» en imaginer et réaliser, Paris, 
58 Temístocles es un tipo de hombre de métis. 
particular, pp. 23-24.
hacer triunfar al más pequeño frente al más grande. El fin de la sofística, como el de la retórica, es la persuasión (peithó, el engaño (apaté). En el corazón de un mundo fundamentalmente ambiguo, son las técnicas mentales las que permiten maestros de ilusión que presentan a los hombres, en lugar de la verdad, las ficciones, los simulacros y los "ídolos" que les hacen tomar por la realidad. Para ellos, en efecto, el arte supremo consiste en decir las "φάσα... ειμί διακόνη ανθρώπου". En este plano de pensamiento no hay, en ningún momento, lugar para la Alétheia. ¿Qué es la palabra para el sofista? En verdad que para él el discurso es un instrumento, pero de ninguna manera un instrumento para el conocimiento de lo real. El logos es una realidad en sí, pero jamás un significante que tienda a un significado. En este tipo de pensamiento no hay ninguna distancia entre las palabras y las cosas. Para Gorgias, que extrae las últimas consecuencias de esta concepción, el discurso no solamente no revela las cosas en las que se apoya, sino que no tiene nada que comunicar; es más, no puede ser una forma de comunicación con el otro. Es un "gran señor de cuerpo mítico e invisible" que posee un curioso parecido con el niño Hermes del Himno homérico, provisto de una varita mágica, la misma que Apolo le ha dado para llevar a los rebaños haciendo uso de la violencia, pero que aquí se convierte en el instrumento de la persuasión, de la "psicagogia". La potencia del logos es inmensa: trae el placer, se lleva las preocupaciones, fascina, persuade, transforma mediante el

75 Es un punto observado a menudo, por ejemplo por E. DUPREEL, Les Sophistes, Neuchâtel, 1948, p. 72. Cfr. PLATÓN, Teeteto, 167 B.
76 Cfr. NESTLE, Vom Mythos zum Logos, Stuttgart, 1942, p. 365 y ss.
77 PLATÓN, Fedro, 272 D-E: el paroxén γερ αὐθεν ὕπερ ἀλήθειας μὴν εὖδεν ἄλλα τοιοῦ παθεων.

Si examinamos la reflexión de los sofistas y de los retóricos.
cos sobre el lenguaje como instrumento, dos conclusiones se imponen: por una parte, el pensamiento griego aísla, pone aparte una zona específica de lo ambiguo, un plano de lo real que pertenece al orden exclusivo de la apaté, de la doxa, de lo «aleithês y de lo pseudes»; por otra parte, en este plano de pensamiento, se observa una perfecta correlación entre la secularización de la memoria y la desvalorización de la Alétheia. La relación entre ambos términos es del orden de lo necesario. En el plano de las estructuras mentales, el hecho esencial es que nos introducimos en otro sistema de pensamiento: otro, porque lo ambiguo ya no es un aspecto de la Alétheia. Es un plano de lo real que excluye de alguna manera a la Alétheia; otro también, porque lo ambiguo ha dejado de ser la unión de los contrarios complementarios, para convertirse en la síntesis de los contrarios «contradictorios»9. De esta mutación mental y lógica, la segunda línea de evolución ilustrará plenamente las consecuencias.

Hacia el fin del siglo VI, Grecia ve nacer, en medios particularizados, un tipo de pensamiento filosófico y religioso10 situado en las antípodas del de los sofistas. La oposición se verifica en todos sus puntos: éste es un pensamiento de carácter secularizado, vuelto hacia el mundo exterior, orientado a la praxis; aquél es un pensamiento de carácter religioso, replagado en sí mismo, anhelante de salvación individual. Si los sofistas, como tipo de hombre y como representantes de una forma de pensamiento, son los hijos de la ciudad, y si pretenden esencialmente actuar sobre el otro en un marco político, los magos y los iniciados viven al margen de la ciudad sin aspirar más que a una transformación completamente interior61. A estos fines diametralmente opuestos corresponden técnicas radicalmente diferentes. Si las técnicas mentales de la Sofística y de la Retórica señalan una manifiesta ruptura con las formas de pensamiento religioso que preceden al adventimiento de la razón griega, las sectas filosófico-religiosas, por el contrario, ponen en otra procederes y modos de pensamiento que se inscriben de manera más directa en la prolongación del pensamiento religioso anterior. Entre los valores que, en este plano de pensamiento, continúan desempeñando, a través de los cambios de significación, el importante papel que ya tenían en el pensamiento anterior, hay que poner en exergo a la Memoria y a la Alétheia.

En un mito cuyo mercado cosmológico ha sido directamente tomado del pitagórico Petron de Himera, describe Plutarco la Llanura de Alétheia: «...Los mundos no existen en número infinito... no hay sólo uno, ni cinco, sino ciento ochenta y tres. Están unidos en forma de triángulo a razón de sesenta por lado; los tres que quedan están colocados cada uno en un ángulo. Los mundos vecinos se tocan, pues, los unos a los otros en el curso de sus revoluciones como en una danza. La superficie interior del triángulo sirve a todos estos mundos de hogar común y se llama Llanura de Alétheia. Es allí donde descansan inmóviles los principios, las formas, los modelos de lo que ha sido y de todo lo que será. En torno a estos tipos se encuentra la eternidad, de la cual se escapa el tiempo como una onda, y yéndose hacia los mundos. Todo eso puede ser visto y contemplado por las almas humanas una vez cada diez mil años si han vivido bien; y las mejores iniciaciones de esta tierra no son más que un reflejo de esa iniciación y de esa revelación.»

9 Es muy de destacar que aunque, por una parte, la sofística representa el triunfo de la palabra ambigua, es también ampliamente responsable, por la práctica de los discursos opuestos y por el análisis de los modos del discurso, de la formulación del principio de identidad y del adventimiento de una lógica de la exclusión del contrariado.

Las conversaciones filosóficas tienen como razón de ser el volver a recrearnos en la memoria los bellos espectáculos de allá, pues de otra manera no servirían de nada. Aunque el testimonio no posea una antigüedad irreprochable, el mito de Plutarco ofrece el interés de unir fuertemente, en un contexto religioso, el acto de Memoria y la visión de la Llanura de Alétheia. En este punto fundamental, se hace eco del mito de Fedro en el que Platón describe la procesión celeste de las almas hacia el «lugar que está más allá del cielo». En su loca carrera por contemplar «las realidades que son exteriores al cielo», las almas se esfuerzan en seguir a los dioses tan perfectamente como sea posible. Sólo algunas logran percibir las realidades. «El motivo de este desmesurado celo por ver donde se halla la Llanura de Alétheia, es que de esa pradera viene precisamente el pasto que —es sabido— conviene a lo que de más perfecto hay en el alma: es de eso de lo que se alimenta la naturaleza de ese plumaje de alas, al que el alma debe su ligereza». Pero la Llanura de Alétheia no es más que una parte de un paisaje mítico que podemos restituir; en efecto, según los términos del decreto de Adrastea, «todo alma que habiendo pertenecido a la compañía de un dios, ha visto algo de las realidades verdaderas (σοφός), está sana y salva hasta la siguiente revolución; ...pero cuando, habiendo sido incapaz de seguir de cerca al dios, no ha visto nada y, víctima de alguna desgracia, ahita de olvido (αφήγετη), de maldad, se vuelve más pesada», entonces es cogida en la red de los nacimientos. La oposición de Alétheia y de Léthe, queda, pues, explícitamente afirmada. Podemos seguir a Proclo cuando señala la correlación de la Llanura de Alétheia con la Llanura de Léthe en La República. El alma «ahita de olvido», de la que se habla en Fedro, es, en efecto, una de esas almas sedientas que, negligente ante la recomendación formulada en el mito de La República, se ha saciado del agua que ningún recipiente puede retener, el agua del río Amelés, el agua que corre por la Llanura de Léthe. En la teoría del conocimiento platónico, la oposición de la Llanura de Alétheia y la Llanura de Léthe traduce en un plano mítico la oposición entre el acto de anamnésis, la evasión fuera del tiempo, la revelación del ser inmutable y eterno, la eternidad de Léthe, que es la ignorancia humana y el olvido de las verdades eternas.

De estos testimonios, se deduce que Alétheia se opone a Léthe, y que Alétheia está articulada con la Memoria. Ambos rasgos esenciales imponen un acercamiento con una serie de textos de carácter mítico que nos informan sobre las doctrinas escatológicas en las que Memesyné es una potencia complementaria de Léthe. Este acercamiento es tanto más legítimo como la oposición de la Llanura de Alétheia y la Llanura de Léthe no es una fabulación específicamente platónica; por una parte, está igualmente bien atestiguada en Empédocles, según una determinada tradición, por otra, esta representación mítica se inscribe en un «campo ideológico» dibujado por la oposición de Alétheia y Léthe en el pensamiento platónico.

---


Cfr. el comentario que ya habíamos esbozado en «La notion mystique de AHHHEIA», Rev. et. grecques, t. LXXIII, 1960, pp. 27-35.

**83 Platon**, Fedro, 247 C.

**84 Id., ibid.**

**85 Platon**, Fedro, 248 B.


---


**91 El texto de las «tabillas de oro» se halla en los Orphicon fragmenta, ed. O. Kern, fr. 32, y en Dils, FVS?, I, p. 15 y ss., Cfr. el estudio general de W. C. Guthrie, Orphée et la religion grecque, Études sur la pensée orphique (tr. franc.), Paris, 1956, p. 192 y ss. El que sean órcticas (Guthrie), pitagóricas (Thomas), órctico-pitagóricas (Ziegler-Cumont) o euléneas (Boyancé, Picard), parece importante en este caso; las creencias que en ellas se manifiestan son inseparables de toda noción sobre la memoria, el tiempo y el alma.

**92 Platon es el heredero de un importante esfuerzo de transposición de temas religiosos en el plano filosófico. En un estudio titulado «Warheit als Erinnerung», Hermes, t. 91, 1963, pp. 36-52, E. Heitsch ha subrayado la importancia, en el seno de la teoría platónica del conocimiento, de la relación entre la representación de la «verdad» y el papel de la memoria.**

**93 Dils, FVS?, I, p. 360, 4 y ss., p. 374 y ss. Para todo lo que a Empédocles concierne, nos remitiremos ahora a Jean Boulluck, Empédocle, I, Paris, 1965 (aparecido después de la redacción de estas páginas).**
to poético y en el pensamiento mánico. La geografía mítica de las Llanuras de Alétheia y de Lethé, como la representación eschatológica de las fuentes de Mnemosyné y de Lethé, forma parte de las representaciones específicas de medios intermedios entre la filosofía y la religión, los medios filosófico-religiosos. Una y otra representación son solidarias de una doctrina de reencarnación de las almas; no son inteligibles más que en un pensamiento atormentado por la salvación individual, obsesionado por el problema del alma y del tiempo. En este plano de pensamiento, la Memoria ya no es solamente como en los poetas y los adivinos, un don de visión que permite la aprehensión total del pasado, del presente y del futuro; es ante todo, el último término de la cadena de las reencarnaciones. Su valor es doble; en tanto que potencia religiosa, Memoria es el agua de Vida que señala el último término del ciclo de las metempsicosis; en tanto facultad intelectual, es la disciplina de salvación que trae la victoria sobre el tiempo y sobre la muerte y permite adquirir el saber más completo. En la concepción dicotómica de las sectas filosófico-religiosas, la vida terrestre está gangrenada por el tiempo, sinónimo de muerte y de Olvido; el hombre es arrojado al mundo de Lethé, yerra en la pradera de Até. Para trascender el tiempo humano y quedar pura de olvido, las sectas elaboran una técnica de salvación que será regla de vida, «receta de santidad»: comporta técnicas psicofisiológicas que, a través de una experiencia cataléptica, intentan liberar el alma de los lazos del cuerpo. Un género de vida entretejido de obligaciones y tabúes permite al iniciado, al término de su ascensión, presentarse ante los guardianes de la fuente Memoria para beber allí el agua que le purificará de toda huella de temporalidad y que consagrará definitivamente su estatuto divino. Acordarse, separar el alma del cuerpo, beber el agua de Mnemosyné, son expresiones que traen en igual medida un solo y mismo género de vida a niveles diferentes. Será en este plano de pensamiento donde la visión de la Llanura de Alétheia tome toda su significación. La aventura de Epiménides es decisiva a este respecto: «Durante el día, Epiménides se tumbó en el antro de Zeus Diktaios, durmió con profundo sueño durante numerosos años; conversó en sueños con los dioses y habló con Alétheia y Diké».

La experiencia de Epiménides se halla en el mismo plano social y mental que la de las sectas filosófico-religiosas: su medio es el de los magos, los inspirados, los individuos de comportamientos excepcionales, los hombres al margen del grupo social que se organiza en la Polis; el nivel de pensamiento es el del movimiento estético de los especialistas del alma. Epiménides es uno de esos magos que se alimentan de malva y astofelo; es un purificador y un adivino: conoce el pasado, el presente y el porvenir. Al igual que todos los inspirados de su especie, está sujeto a sueños catalépticos: su alma escapa de su cuerpo a voluntad. Es un tipo de experiencia que prolonga incontestablemente procedimientos de mántica incubatoria. El sueño es, en efecto, el momento privilegiado en que el alma, «trenzada al cuerpo» durante el día, una vez libre de su servicio, puede contemplar la pura Alétheia: puede «recordar el pasado, discernir el presente, prever el porvenir». En el caso de Epiménides, si la conversación con Alétheia traduce un don de visión, análogo al del adivino, satisface igualmente una

---


83 Epiménides, según Diog. Laercio, I, 114, se daba por Eaco, hermano de Minos.

84 Cfr. Cicero, De Divinatione, I, 30, y Eilen, Hist. Var., III, 11 ed. R. Herrier. Sería tentador aproximar estas tradiciones religiosas sobre la visión de la «Verdad» en una experiencia de éxtasis, al mito platonico de la caverna; sería su transposición filosófica, por dos veces (Teeteto, 152 C y 162 A) hace alusión Plató a los misterios de la Alétheia, que tan pronto habla desde el fondo de su santuario (τὸ ἀλήθεια) como se revela en el secreto (θαυμάσθω). Entre los rasgos más destacables de continuidad, a través de una serie de planos, es necesario advertir la permanencia de una significación «amplia»: Alétheia, como antítesis del pasado, del presente y del futuro.

1. En el plano de pensamiento de los poetas inspirados: las Musas dicen la Alétheia, «lo que es, lo que será, lo que fue» (Hes., Th. 28 y 38; cfr. 32).

2. En el del adivinos; las visión nocturnas de los sueños son la Alétheiasuv: cubren «el pasado, el presente, todo lo que debe ser para numerosos mortales durante su oscuro sueño» (Eur., Htg. Tauro, 1261 y ss., y 1278), mientras que la Alétheia del Anciano del Mar es conocimiento de «todas las cosas divinas, del presente y del porvenir» (Eur., Heléna, 13 y ss.). Cfr. Calcas, según H., I, 70, «el mejor de los adivinos que conoce el presente, el futuro, el pasado».

3. En el de los medios filosófico-religiosos, como así lo atestiguan:
meleté que intenta escapar del tiempo y alcanzar un plano de lo real que puede ser definido esencialmente mediante su oposición a *Lethe*. Cuando se pone en contacto con *Alétheia*, Epiménides entra en familiaridad con los dioses, lo que es rigurosamente semejante al estatuto divino del iniciado de las «tablillas de oro» cuando puede tomar el agua fresca del lago Memoria. El plano de *Alétheia* es el del advenir: está caracterizado por la intemporalidad y la estabilidad. Es el plano del Ser, inmutable, permanente, que se opone al de la existencia humana, sometida a la generación y a la muerte, carcomida por el Olvido.

En el pensamiento de las sectas filosófico-religiosas, la *Alétheia* está en el centro de una configuración de potencias y de nociones perfectamente homólogas a las que la cortejan en el pensamiento religioso: inserta en la Memoria, como función religiosa, *Alétheia* es asociada a Diké, que señala su identidad en el orden de las cosas. Está también ayudada por la *Pistis*, que representa aquí, como en el pensamiento religioso de los addivinos y los poetas inspirados, la fe en el Ser, el acuerdo a una potencia superior de la que el hombre acepta las revelaciones: la Musa de Empédocles, que dice la

*a*) El acercamiento del poder adinominario de Epiménides (*que tenía revelaciones, pero no sobre las cosas futuras, sino sobre las cosas pasadas, sobre las cosas invisibles*), en *Memorabilia*, III, 17, p. 143, 22, 23 (cf. *Delas, FVS*, I, p. 32, 17 y ss)

b) Pasajes como Plat., Rep., 171 E; EUANO, Hist. Var., III, 11 ed. R. Hercher, Cíc., De Divinatione, I, 30 (cf. M. DETIENNE, De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien, Paris, 1963, pág. 76-77), donde mercuriana mánica y experiencia ecológica (señalamos que una historia del tripteo referida por Diog. Laercio, III, 33, el oráculo ha prescrito evitar el objeto religioso a la casa de un sabio reconocido por su conocimiento del pasado, presente y futuro, lo que nos muestra las afinidades entre el Sabio (del tipo de los Siete Sabios) y el inspirado. Por otra parte, en las *Nubes* de Aristófanes la mediación filosófica está también iluminada por los caracteres de la práctica incubatoria (cf. A. J. FESTUGIÈRE, Contemplation et vie contemplative selon Platôn, Paris, 1950, p. 70 y ss., que subraya justamente el parentesco de esta meditación con la técnica descrita en el *Fedón*). Es de destacar que en todas estas experiencias religiosas la *Alétheia* se define como conocimiento profundo, o tal vez como advenir de la escritura de los dioses, o tal vez como advenir de la escritura de las cosas presentes y del futuro. Esta misma tesis será tomada de nuevo, esta vez en una perspectiva acumulativa, por el pensamiento secularizado: en la célebre teoría de la «prognosis» de la medicina racional, será la reflexión sobre los casos presentes y la comparación con los casos pasados, que serán los que permitirán la prevención (προφήτευσις) con sus inspiraciones (cf. los textos citados por L. BOURJEAUX, Observation et expérience chez les médecins de l'Antiquité grecque, Paris, 1953, p. 220 y ss; y al final de la oficina, el discurso supone el recuerdo de las cosas pasadas, el conocimiento de las cosas presentes y la prevención de todas las cosas por venir (GOGNIAS, ap. *Delas, FVS*, II, p. 251, 59; cf. también Plat., Rep., 516 C-D)).


de Alétheia. El universo espiritual de las sectas filosófico-religiosas es un mundo ditóctico en el que la ambigüedad ha cedido su lugar a la contradicción. Si el par Alétheia-Leithé indica, a través de las mutaciones de valores, una continuidad real con el pensamiento mítico, la articulación de las dos potencias es radicalmente diferente: se pasa de una lógica a otra.

Entre este plano de pensamiento, radicalmente dividido en Alétheia y Leithé, y determinadas representaciones que remiten al mismo universo espiritual pueden destacarse curiosas correspondencias. Un determinado número de documentos, de naturaleza y épocas diferentes, dan testimonio de la importancia fundamental en estos medios de una problemática de la elección. Ya no vive el hombre en un mundo ambivalente donde los contrarios son complementarios, donde las oposiciones son ambigüas. Es lanzado a un universo dualista de oposiciones tajantes: la elección se impone con urgencia. En la sociedad pitagónica que ocupa un importante lugar en estos medios filosófico-religiosos, un acentuado dualismo distingue dos caminos: uno a la izquierda, el de Hedoné; otro a la derecha, el de Ponaos. Determinados testimonios permiten pensar que la elección ejemplar de Heracles, en la encrucijada de caminos, ha definido para estos medios la necesidad de una opción fundamental, semejante a la que el adolescente debe hacer en el umbral de la existencia humana. La vía de la salvación es la del esfuerzo; la vía de la Meléthe, de la larga askésis, del ejercicio de la memoria. La otra es la del placer, la del vicio, la del Olvido. Ruda y escarpada una, llena y fácil la otra, pues el hombre se deja guiar por una inclinación natural, por su gusto por el placer. En el cruce de los caminos que se ofrece al principio de la existencia corresponde la bifurcación de los caminos en el más allá. En el otro mundo, en efecto, volverá a encontrar el alma una bifurcación de la que uno de los caminos lleva a las Islas de los Felices y el otro hacia el Tartaro. En las «tabillas de oro» son dos los caminos que llevan cada uno a una fuente, uno a la izquierda, otro a la derecha, donde se halla el agua del lago Memoria. Pero la elección en el más allá es puramente ficticia: las tabillas que acompañan al iniciado en su tumba le indican claramente la ruta que debe tomar, aquella a la que tiene derecho. De entre ellas una le dice expresamente que el alma electa va por el camino de la derecha: La mayor parte proporciona al iniciado la contraseña que le permitirá beber el agua de vida. La elección en el más allá está, pues, prefigurada por la elección hecha aquí abajo. Se da una perfecta correspondencia entre el plano terrestre y el plano escatológico. Todo este pensamiento ditóctico que opone derecha e izquierda, Ponaos y Hedoné, Memoria y Olvido, Alétheia y Leithé, es un pensamiento de alternativa. La elección que se impone en las sectas filosófico-religiosas es el signo indubitable de la contradicción que rige este pensamiento. No obstante, aunque la ambigüedad haya desaparecido, en tanto que zona intermediaria entre los términos antitéticos, no ha sido borrada en la misma medida del mundo humano, en cuanto forma de lo real. Cuando Empédocles enfrenta a su discípulo Pausanias a una elección entre dos géneros de vida, opone, a la vía de la Meléthe, que le permitirá con los prapides bien ceñidos fijar sólidamente las enseñanzas de la Musa y, a partir de éstas, adquirir otras, otra vía en la que el hombre está abandonado a sí mismo, a la búsqueda de miradas de cosas viles. Una es la vía de los «divinos prapides», la otra, la de la «doxa oscura».

En las sectas filosófico-religiosas, a la estabilidad, a la solidez, se opone la fluididad, el deslizamiento: los hombres viven naturalmente en el mundo tripartita, la lógica del mito es de tipo dualista: la tensión entre Diké y Hébris es la que «convierte a cada uno de los tres niveles funcionales, en el registro que le es propio, un mismo ángulo de polaridad» (p. 50). En un pensamiento religioso construido sobre tensiones polares y relaciones antitéticas no puede darse una opción pura de toda ambigüedad. Los medios filosófico-religiosos serán los que den a la opción el carácter de una alternativa.


Podría objetarse sin duda, y con razón, que la imagen de la opción se hallaba ya en los Trabajos y los Días de Hesiodo (v. 286 y ss.); al rudo y escarpado camino de la virtud responde el camino plano y fácil de la miseria. Pero la opción histórica no es idéntica a la opción de las sectas filosófico-religiosas. En su estudio sobre «Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurelle», Rev. hist. rel., 1960, pp. 21-54 (= M. P., pp. 19-47), J. P. Vernant ha mostrado que sí el mito de las razas está construido sobre una estructura...
de la Peithó, el mundo de la Doxa, que es el que se mueve, el perpetuamente móvil, lo que define, para los griegos, la esencia misma de la ambigüedad.

La evolución de Alétheia en los medios filosófico-religiosos es, pues, antitéctica y complementaria de la que se dibuja desde Simónides a los sofistas. Antitéctica porque la Alétheia desempeña en los primeros el mismo papel absoluto que Apaté en el pensamiento de los segundos. Pero complementaria porque, en unos positivamente, en otros negativamente, la relación de Alétheia con la memoria, como función religiosa, se revela necesaria, estructural. La historia de las sectas completa lo que la sofística y la retórica podían enseñarnos sobre un punto esencial. En estas últimas, ya que la Alétheia estaba de alguna forma puesta entre paréntesis y que sólo triunfaba la Apaté, no podíamos definir la relación lógica de ambos términos. Por el contrario, en el pensamiento de las sectas filosófico-religiosas, el predominio de Alétheia no niega el mundo de la ambigüedad: el universo de las sectas filosófico-religiosas es un universo de elección. Ahora bien, en este plano de pensamiento, sea Lethé, Peithó, Apaté o Doxa, la ambigüedad es siempre lo contrario de Alétheia. No existe una tercera vía: Alétheia o Apaté.

<table>
<thead>
<tr>
<th>+</th>
<th>-</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Llanura de Alétheia</td>
<td>Llanura de Lethé</td>
</tr>
<tr>
<td>Mnemosyne</td>
<td>Lethé</td>
</tr>
<tr>
<td>Meleté Thanatou</td>
<td>Anémés</td>
</tr>
<tr>
<td>Memoria { Alma</td>
<td>Olvido</td>
</tr>
<tr>
<td>Tiempo</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Pocos</td>
<td>Hedoné</td>
</tr>
<tr>
<td>Derecha</td>
<td>Izquierda</td>
</tr>
<tr>
<td>Intemperabilidad</td>
<td>Tiempo</td>
</tr>
<tr>
<td>Diké</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Alétheia { Pitéis</td>
<td>Peithó { Lethé</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Hedoné</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Aíé</td>
</tr>
<tr>
<td>Luz</td>
<td>Noche</td>
</tr>
</tbody>
</table>

En una perspectiva diacrónica, ¿habremos de hablar de una ruptura en la continuidad o de una continuidad en la ruptura? A pesar de la ruptura que separa radicalmente una lógica de la ambigüedad de una lógica de la contradicción, la continuidad, en efecto, parece perfecta en los puntos esenciales: en el plano del pensamiento de las sectas filosófico-religiosas como en el del poeta, adivino, rey de justicia, la memoria per-

mance como valor fundamental, y el mago es un «maestro de verdad», al igual que el vidente y el rey de justicia.

Sí, embargo, entre uno y otro «maestro de verdad», entre una y otra «Verdad», las diferencias se acusan en el seno mismo de las semejanzas: en un sistema de pensamiento en que los problemas del tiempo y del alma son fundamentales, la memoria ha dejado de ser solamente un don de videncia, un «desciframiento» de lo invisible que se interfiere constantemente con lo visible; se ha transformado en un medio de trascender el tiempo y separar el alma del cuerpo, un método que permite, pues, acceder a aquello que es radicalmente diferente de lo visible. Al mismo tiempo, la Alétheia cambia de significado; ya no es la potencia eficaz que instiluye la palabra del poeta o del adivino. En un sistema de pensamiento que se desprende, si no de formas míticas sí al menos de la lógica del mito, Alétheia se vuelve una potencia más estrictamente definida y más abstractamente concebida: simboliza aún un plano de lo real, pero un plano de lo real que adopta la forma de una realidad intemporal, que se afirma como el Ser inmutable y estable, en la misma medida en que Alétheia se opone radicalmente a otro plano de realidad, el que definen el Tiempo, la Muerte y Lethé. Por otra parte, el plano de lo real que desde ese momento simboliza Alétheia, deja de ser definido solamente mediante las cualidades religiosas de un tipo de hombre del que parece inseparable: está, antes bien, objetivado, concebido de una forma más abstracta, radicalmente separado de los demás planos de lo real, para los cuales se convierte en patrón; tiende, cada vez más, a convertirse en una suerte de prefiguración religiosa del Ser e incluso del Uno, en la medida en que se opone de forma irreductible a lo que cambia, a lo multiforme, a todo lo que es doble. De un pensamiento al otro no será, pues, solamente la relación entre ambos términos la que se encontrará modificada, serán los mismos términos. Este cambio de significación comporta necesariamente una diferencia entre los dos tipos de «maestro de verdad», en la medida en que Alétheia es apreciada como un valor radicalmente separado de los demás planos de lo real, en la medida en que se define como el Ser en su oposición al mundo turbio.

y ambiguo de la Doxa, el «maestro de verdad» de las sectas filosófico-religiosas toma más conciencia de la distancia que le separa, a él que sabe, a él que ve y dice la Alétheia, de los demás, los hombres que nada saben, los desgraciados que se bambolean en el incesante deslizamiento de las cosas. En el plano mítico, el vidente, sea poeta o adivino, es de alguna forma por naturaleza un «maestro de verdad»: la Alétheia forma parte del orden constitutivo de las cosas, es el atributo de una función social, no está separada de Apatié. En el mundo de las sectas filosófico-religiosas, por el contrario, donde se acentúa la distancia entre los dioses y los hombres, la Alétheia, radicalmente separada de la Apatié, deja de estar unida a una función social: el mago es un individuo. El nuevo «maestro de verdad» siente, por tanto, necesariamente lo que le separa de los demás hombres, todo lo que hace de él un individuo de excepción.

De Epiménides de Creta a Parménides de Elea,111, del mago estático al filósofo del Ser, la distancia parece infranqueable. Parménides sustituye el problema de la salvación, la reflexión sobre el alma, las exigencias de purificación propias de Epi- ménides, por el problema de lo Uno y lo Múltiple, una reflexión sobre el lenguaje, exigencias lógicas. Del uno al otro todo es diferente: el vocabulario, la problemática, el nivel de pensamiento. Estas indiscutibles divergencias que acentúan la originalidad del pensamiento filosófico, no impiden sin embargo que entre Parménides y Epiménides se establezcan afinidades de toda una serie de puntos cuyo lugar geométrico es precisamente Alétheia. En primer lugar, toda la puesta en escena del prólogo del Tratado sobre la Naturaleza remite a actitudes específicas del adivino, del poeta y del mago114. Cuando Par-

ménides quiere definir la naturaleza de su actividad espiritual, estrechar el objeto de su búsqueda, recurre al vocabulario religioso de las sectas y de las hermandades. Es el tema del viaje en carro: objeto de prestigio social, vehículo aristocrático, se lleva a las almas al viaje escatológico. Es el tema de las divinidades psicopompas: abandonando las moradas de la Noche, las Hijas del Sol le muestran el camino de la Luz. A gala de sus «eloquentes jumentos»115, Parménides se lanza a una especie de más allá: pasa de la Noche al Dia, de las Tinieblas a la Luz. Detrás de las pesadas puertas que guarda la Justicia, logra tener una visión directa de la Diosa, la cual le conduce, como las Musas a Hesiodo, la revelación de Alétheia. Mediante todos estos rasgos, Parménides se presenta bajo la máscara del elegido, del hombre de excepción: él es el que sabe. Alétheia es su privilegio. «Maestro de verdad», se distingue de «aquello que nada saben», «los hombres de dos cabezas, sordos, ciegos»116. El camino de «Verdad» no puede confundirse con el que siguen los hombres «de ojo extraviado, de oídos zumbantes»117. Solidario de un don de videncia análogo al de los adivinos y los poetas inspirados, la Alétheia de Parménides se desarrolla además en el centro de una configuración de potencias, perfectamente semejante a la que domina el pensamiento religioso más antiguo. Como la Alétheia de Hesiodo, como la Alétheia de Epiménides, la «Verdad» de Parménides está articulada con Dike118, que aquí ya no es solamente el or-

113 De la vasta literatura consagrada a Parménides hemos utilizado sobre todo un excelente instrumento de trabajo forzado por M. Untersteiner, Parménide. Testamentio e frammenti. Introduzione, traduzione e commento, Florencia, 1958 (cfr., no obstante, sobre determinados puntos de la interpretación, las justas reservas de J. Brunschwig, Rev. Philos., 1962, pp. 120-123). Toda la literatura anterior a 1958 es, en efecto, ignorada. En las páginas que siguen —nos excusamos por su carácter excesivamente apurado—, Parménides es considerado —hay que decirlo— menos en el mismo que en sus relaciones con unas formas de pensamiento y una problemática de las que es, en determinados puntos, el resultado extremo. A los historiadores de Parménides corresponderá el apreciar la importancia exacta de la prehistoria de Alétheia para la inteligencia del autor del Tratado sur la Nature. Aquí no damos más que algunas indicaciones.


116 Diels, EFS, I, p. 233, 4 y ss.


den del mundo, sino también la corrección, el rigor del pensamiento. La Pitsis119 le acompaña con toda la fuerza que requiere la revelación de una diosa. Apate le hace frente con el mismo rigor aparente: al discurso sobre la Alétheia responde el cómico ἀπατεῖς ἱπποῖς.120 El camino de las Doxai se extiende frente al camino de la «Verdad». La Alétheia de Parménides se inscribe, por su contexto religioso, por su configuración, en la línea de una tradición que, por otro lado que Epiménides y el movimiento de las sectas, llega hasta Hesiodo y el pensamiento religioso del cual es el más autorizado testigo. Pero las afinidades se destacan en un tercero punto que roza la esencia misma de la filosofia parmenídea. Alétheia, por toda su historia, se halla en el corazón del problema del Ser121: tras la Alétheia del adorno, del poeta inspirado, hemos reconocido la noción de «palabra-realidad», y la Alétheia de las sectas filosófico-religiosas se nos ha aparecido como un primer esbozo del Ser-Unido. Ahora bien, en Parménides, el tema del Ser es central. Si la Alétheia desempeña un papel capital en su sistema de pensamiento, es porque la filosofia parmenídea es una filosofía del Ser. En Parménides, el problema del Ser surge en la problemática de las relaciones entre la palabra y la realidad,122 problemática planteada en términos de Alétheia y de Apate: en el momento en que se insinúa la distancia entre las palabras y las cosas,123 el filósofo que está pendiente del Ser trata de distinguir en el lenguaje lo estable de lo no-estable, lo permanente de lo que fluye, lo verdadero de lo engañoso. Trata obstinadamente de separar el Ser de lo que él llama palabras, nombres (ήτα, ὀνόματα)124 que son para sus ojos como el incesante deslizamiento de las cosas en el plano del lenguaje.

119 Cfr. Diels, FVS7, I, p. 230, 12; 236, 5; 237, 8; 239, 6-7, y las páginas 275 y siguientes de Cfr. RAMNOUX, Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots, Paris, 1959 (que destaca también la importancia de la pista en Heráclito y Empedocles).
120 Cfr. Diels, FVS7, I, p. 239, 8.
121 En el pensamiento platónico, determinados empleos de Alétheia poseen un sentido ontológico, cfr. Ed. Des Places, «La langue philosophique de Platon. le vocabulaire de l'Être», Comptes rendus Acad. Inspect. E-lettres, 1961 (1962), pp. 88-95. Adviértase que hay determinadas afinidades entre el lenguaje religioso en el que la decisión divina es una realización, una acción que se desarrolla (cfr. II, 41, etc. y sobre todo Od. V, 170, donde se expresa χάρις «gracia».) y el mundo de Parménides donde coinciden el Ser y el Pensar.

Toda la reflexión parmenídea sobre el lenguaje como instrumento de conocimiento de lo real se desarrolla en torno a un centro minúsculo, la palabra griega ōsia, el verbo «ser». En esta reflexión, paralela a la reflexión de los sofistas sobre el lenguaje como instrumento de acción sobre el otroyo, hay que distinguir cuidadosamente dos planos: el de las bases del lenguaje, la caracterizada situación de la lengua griega, y el de los problemas que la filosofía se ve arrastrada a plantear a través de esas bases. En cuanto a los elementos del lenguaje, en primer lugar, la lengua griega posee un verbo «ser», lo que, como observa E. Benveniste,125 no es en modo alguno una necesidad de toda lengua. También el griego hace de él empleos singulares: lo carga con una función lógica, la de la cópula. El verbo «ser» es un verbo con una extensión más amplia que la de cualquier otro, un verbo que puede convertirse en una noción nominal, e incluso en su propio predicado.126 En esta situación lingüística se plantea el tema de las relaciones entre la palabra y la realidad. A la pregunta de si el logos es lo real, todo lo real, a la pregunta sobre saber cual es el punto fijo en el transcurrir de las palabras, responde Parménides: «El Es», más ampliamente: el Ser es, el No-Ser no es. El Ser es, he ahí la Alétheia127. Toda la filosofía de Parménides parece fascinada por el Ser: ya que se expresa mediante una palabra, el Ser posee una significación única, irrefutable. Siendo un nombre Uno, significa necesariamente una cosa Una.128 Su unicidad suprime la diversidad de las significaciones, la pluralidad de los predicados. En el Ser parmenídeo todas las aspiraciones al Uno, al Permanente, a lo Temporal, son satisfechas de una vez. En otro lenguaje y en un plano diferente de pensamiento, el Ser de Parménides responde al mismo problema que el Chronos de los Órficos: cómo conciliar lo Uno y lo Múltiple.129

127 Los valores ontológicos de la Alétheia de Parménides han sido particularmente subrayados por W. LUTHER, «Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Bilde der Sprache», Gymnasium, t. 65, 1958, p. 34 y ss.
129 J. P. VERNANT (Les origines de la pensée grecque, Paris, 1962, p. 36, n. 2) lo ha observado claramente: la problemática de lo uno y lo múltiple que se expresa en el orfismo y que se formula «con todo rigor» a nivel del pensamiento filosófico, remite a una contradicción fundamental de la práctica social: el Estado Uno y homogéneo, el grupo humano hecho de partes múltiples y
Para Parménides, como para toda una tradición que no se inspira directamente en su filosofía, 

**Alétheia** se define como lo «simple» que se opone a lo «doble» 132, a todo lo que es ambiguo, «a las dos cabezas». Entre Epiméndes y Parménides, las afinidades se acercan, en definitiva, en un punto estricto donde, al contrario de los precedentes —signos de una continuidad desde el pensamiento religioso mucho más antiguo—, confirma la ruptura lógica entre el pensamiento mítico y el pensamiento racional: como el universo de las sectas filosófico-religiosas, el mundo de Parménides es un mundo de elección. La afirmación de la diosa en el Prólogo es clara: hay dos caminos, el de la **Alétheia**, el de la **Doxai. Alétheia o Apaté**.

Entre el mago Epiméndes que ve la **Alétheia** y el filósofo que dice la «Verdad», no hay sólo semejanzas, también hay diferencias. De entre ellas una es capital, pues señala un giro en la significación de lo verdadero. Para el hombre que sabe, para el Elegido que tiene el privilegio de memoria, el Olvido es el mal, la negatividad pura. Hay un vacío entre **Alétheia** y **Lethé**. Ahora bien, si Parménides también es, por toda una serie de rasgos, uno de esos hombres que saben, no deja porque ello de consagrarse en la mitad de su poema a la **Apaté**, a los **Doxai** de los mortales 131. ¿Por qué habló de aquellos que no se llama **Alétheia**, cuando se posee al Ser? De Epiméndes a Parménides... hétérogéneas (cfr. Arist., Polit., II, 1261 a 18 y ss.) En el De Mundo, 396 B, el Pseudo-Aristóteles habla de la admirable concordia política que realiza una disposición con lo múltiple y, con lo diferente, una manera de pensar semejante... Por otra parte, el pensamiento político opone el carácter simple (σύγκεκκριμένος) de la ley y la diversidad de los hombres, a las acciones a los casos de especie: Plato, Polit., 294 A, 396 B, Arist., Et. Nic., V, 15, 1137 b 25. Cfr. también J.-P. Vernant, «Espace et organisation politique en Grèce ancienne**, Annales, E.S.C., 1965, p. 590 (= M. P., pp. 175-176).


**des** el contexto social ha dejado de ser el mismo; el mago vive apartado de la Polis, al margen de la sociedad. Por el contrario, el filósofo está sometido al régimen de la ciudad y, por eso, a la exigencia de la publicidad. Está forzado a abandonar el santuario de la revelación 132: la **Alétheia** le ha sido dada por los dioses, pero, al mismo tiempo, su verdad se somete, si no a la verificación, al menos a la confrontación. Parménides tiene en cuenta las **Doxai**, entabla un discurso de «palabras engañosas». Frente a la **Alétheia**, inserta en el Ser, la **Apaté** despliega sus prestigios: instituye un plano de lo real en el que reina Parphasis, 133 el Día se mezcla con la Noche. Es el universo de la pluralidad de las **Doxai**, universo del que Parménides da una definición cuando habla de los hombres que han querido nombrar dos cosas de las que nombrar una sola no les ha parecido necesario. Plano de pensamiento regido por la contradicción, pero en el que los contrarios se plantean simultáneamente en el plano del lenguaje 134. La **Apaté** ya no es, pues, la negatividad pura; en ella, la luz se mezcla con la Noche. Constituye un plano al que nosotros podríamos acaso definir mediante la fórmula: _alethes_ y _pseudés_. En el mismo seno del universo «engañoso» puede el filósofo descubrir huellas de **Alétheia**. La elección no tiene, por consiguiente, la misma significación que en las sectas filosófico-religiosas. Si en éstas la **Alétheia** se opone absolutamente a **Lethé**, a **Apaté**, en el sistema de Parménides la misma opción ya no es exclusiva, se matiza conforme a las exigencias de la discusión. La oposición radical no se sitúa entre el Ser y el No-Ser 135 y no ya entre **Alétheia** y **Apaté**.

En la **Alétheia** de Parménides es donde mejor se expresa la...

132 En dos pasajes del _Taeteto_ (152 C y 162 A), Platón hace alusión a una «verdad revelada (ἐλάθηκεν καὶ ἐκ νόθου)... pero revelada por Protagoras!»

133 Es muy de destacar que la Hijas del Sol, en el prólogo, usando la prensura, recurren a las palabras _scariendaros_ y a la _parphasis_ (DIELS, FVS, p. 229, 151b 18: _καὶ οἱ καταυτοῦ μάχερα μάχερας λέγοντας κατασκευάζω_ para alcanzar la Alétheia. Desde el comienzo del poema, **Apaté** y **Apaté** son puestas en relación. La relación con las Musas heréticas (alethés y pseudés) acaba de ser definida por H. Schwärzler, Hessid und Parménides. Zur Formung des Parmenideschen Prooimions (28 B 1), Rh. Mus., t. CVI, 1963, p. 139 y ss.


135 A la vía del Ser se opone la segunda vía, la del No-Ser, vía de la _αγώνα_ tomada por «los hombres que no saben nada», los hombres «de dos cabezas (bipèdai), incapaces de elegir y de juzgar (ἔξω οίκεια)_ (DIELS, FVS, p. 223, 27 y ss.)». Todos estos epítetos señalan de manera decisiva que este mundo es el de la pura confusión.
ambigüedad de la primera filosofía que «confía al público un saber que al mismo tiempo proclama inaccesible a la mayoría».

«Verdad» pronunciada por un typo de hombre que, por varias características, se vincula al linaje de los «Maestros de Verdad», la Alétheia de Parménides es también la primera «Verdad» griega que se abre a una confrontación de carácter racional. Es el primer bosquejo de una verdad objetiva, de una verdad que se instituye en y por el diálogo.

Alétheia es un testigo capital de la transformación del pensamiento mítico en un pensamiento racional. Potencia religiosa y concepto filosófico, Alétheia señala entre el pensamiento religioso y el pensamiento filosófico tanto determinadas afinidades esenciales como una ruptura radical. Las afinidades se sitúan a un doble nivel, el de los tipos de hombre y el de los marcos del pensamiento. Del rey de justicia al filósofo más abstracto, la «Verdad» ha seguido siendo el privilegio de determinados tipos de hombre. Hay en la Grecia arcaica funciones privilegiadas que tienen por atributo a la «Verdad», como determinadas especificidades naturales la alca o el aña. Poetas inspirados, adúvins, reyes de justicia son de entrada «maestros de verdad». Desde su aparición, el filósofo toma el relevo de estos tipos de personajes humanos: como ellos, a continuación de los magos y de los individuos extranos, el filósofo pretende alcanzar y revelar una «verdad» que es el «homólogo y la antítesis» de la «verdad religiosa». Por otra parte, aunque en muchos puntos la filosofía se oponga directamente a las concepciones religiosas tradicionales, también se presenta en determinados aspectos de su problemática como heredera del pensamiento religioso. J.-P. Vernant ha llegado a escribir que «el pensamiento físico de los Milesios se movía en el marco de las grandes oposiciones establecidas por el pensamiento religioso de los griegos entre toda una serie de términos antinómicos: los dioses-los hombres, lo invisible-lo visible; los

---

136 Este tipo de verdad es atestiguado solamente en Plat., Gorgias, 487 E, si bien es decisivo. (Cfr., sobre este sujeto, las reflexiones de Ch. Perelman, De la preuve en philosophie; Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, Rhétorique et Philosophie, Paris, 1952, p. 128 y ss.) Es claramente el que caracteriza la verdad racional griega y también de Occidente. Oriente no parece haber inventado un tal concepto: «La verdad no es comprendida allí como el horizonte de una serie indefinida de investigaciones, ni como averiguación y posesión intelectual del ser» (M. Merleau-Ponty, Signes, Paris, 1960, p. 167). La verdad-vector es, en efecto, estrechamente solidaria de la palabra-diálogo (y, por tanto, de la sofística) cuyo desarrollo va unido, a su vez, a la existencia de relaciones sociales igualitarias. Ciertamente la India conoce el debate y la confrontación, aunque en los textos de los Brahmana y los Upanisad, la discusión no está dirigida a convencer; el debate es allí juego de enigmas, con preguntas y respuestas, dulo a muerte entre dos saberes monolíticos (cfr. W. Ruben, Über die Debatten in den alten Upanishads, Zeitschrift f. deut. morgenl. Gesellschaft, VIII, 1929, p. 238 y ss.). Desde entonces, la discusión no difiere de determinados procedimientos oraculares en uso en Grecia.

Alétheia es un testigo capital de la transformación del pensamiento mítico en un pensamiento racional. Potencia religiosa y concepto filosófico, Alétheia señala entre el pensamiento religioso y el pensamiento filosófico tanto determinadas afinidades esenciales como una ruptura radical. Las afinidades se sitúan a un doble nivel, el de los tipos de hombre y el de los marcos del pensamiento. Del rey de justicia al filósofo más abstracto, la «Verdad» ha seguido siendo el privilegio de determinados tipos de hombre. Hay en la Grecia arcaica funciones privilegiadas que tienen por atributo a la «Verdad», como determinadas especies naturales la alca o el aña. Poetas inspirados, adúvins, reyes de justicia son de entrada «maestros de verdad». Desde su aparición, el filósofo toma el relevo de estos tipos de personajes humanos: como ellos, a continuación de los magos y de los individuos extranos, el filósofo pretende alcanzar y revelar una «verdad» que es el «homólogo y la antítesis» de la «verdad religiosa». Por otra parte, aunque en muchos puntos la filosofía se oponga directamente a las concepciones religiosas tradicionales, también se presenta en determinados aspectos de su problemática como heredera del pensamiento religioso. J.-P. Vernant ha llegado a escribir que «el pensamiento físico de los Milesios se movía en el marco de las grandes oposiciones establecidas por el pensamiento religioso de los griegos entre toda una serie de términos antinómicos: los dioses-los hombres, lo invisible-lo visible; los

---

eternos los mortales; lo permanente lo cambiante; lo poderoso lo impotente; lo puro lo mezclado; lo seguro lo incierto».

Entre las potencias religiosas Alétheia y Peithó y la doble problemática paralela a la eficacia de la palabra sobre el otro, por una parte, y de la relación de la palabra con lo real, por otra, la relación nos parece necesaria. Aún aquí la búsqueda racional, tanto la de la filosofía como la de la sofística, se desarrolla en un marco definido por el pensamiento religioso.

Aunque por determinados aspectos suyos, Alétheia es uno de los términos que, en el seno del pensamiento racional, señala más claramente una línea de continuidad entre la religión y la filosofía, es también, por otros rasgos, en el seno del mismo pensamiento, el signo más específico de la ruptura fundamental que separa al pensamiento racional del pensamiento religioso. En toda una serie de planes del pensamiento religioso, mantiene Alétheia con otras potencias relaciones necesarias que determinan la naturaleza de sus significaciones. La más fundamental de estas relaciones es la solidaridad que une a Alétheia y Lethé en una pareja de contrarios antítesis y complementarios. Todos estos planes de pensamiento están marcados por la ambigüedad, por el juego de lo verdadero y de lo engañoso. La «verdad» se tiñe de engaño; lo verdadero, jamás niega lo falso. Por el contrario, es la contradicción la que organiza el plano de pensamiento de las sectas filosófico-religiosas; en el mundo dicotómico de los magos, lo «verídico» excluye a lo engañoso. Con Parménides, Alétheia se confunde incluso con la exigencia imperiosa de la no-contradicción. Será, pues, en Alétheia donde mejor pueda medirse la distancia entre dos sistemas de pensamiento, de los cuales uno obedece a la lógica de la ambigüedad y el otro a la lógica de la contradicción.

En una historia conflictiva, sometida a las alternancias de lo continuo y lo discontinuo, jamás se opera un cambio mediante la dinámica propia del sistema. Para que la Alétheia religiosa se convierta en un concepto racional, ha sido necesario que se produjera un fenómeno mayor: la secularización de la palabra, cuyas relaciones con el advenimiento de nuevos tratados sociales y de estructuras políticas inéditas son innegables. Para que se haga sentir, para que se pueda formular la exigencia de no-contradicción, también ha sido preciso, sin duda, el peso de otro gran hecho social: la institución en la práctica jurídica y política de dos tesis, de dos partidos entre los cuales la opción era inevitable.

---


---

4 J.-P. Vernant, op. cit., p. 324.
ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS Y MATERIAS

A

abstracción: 137.
A. ACCAME: 21, n. 1; 26, n. 27; 81, n.
146.
acuerdo: 90, n. 14; 99.
acción: 65, 99; 103, 117; 122, 127; 141.
á Cfr. noté.
divinos: 39-58; 63-65; 69; 131, n. 100;
131; 137-139; 145.
adolescente: 134.
Adrasto: 67.
Adrasta: 128.
Afrodita: 71; 72, n. 102; 73; 77;
79; 81.
Agamenón: 91; 93-95.
ήρας ὁ ἄριστος: 119.
agón (άγων): 89, n. 8; 125.
agua: 48; 128-129; 130; 135.
σπείρα: 40, n. 6; 74.
σφαίρα: λόγος: 70, n. 88; 72, n. 100.
Ajás: 31, n. 54.
δύανω: 64-66; 69; 80. Cfr. xραίνειν.
δαστός: 67, n. 51.
alabanza: 29; 32; 34; 62; 84; 119.
Cfr. elogio.
Alico: 101.
Aleuada: 119.
alerías y pseudes: 81; 83; 118; 126;
143.
alma: 126, n. 80; 128-130; 137; 138-;
139.
Aletes: 60.
P. AMANDRY: 80, n. 139.
ἀναφέρεται: 40, n. 5.
ambigüedad: 80-83; 116-119; 120-123;
126; 134; 135, n. 108; 135-136; 144;
145.
Améris: 129; 136.
amnésis: 129.
Anatólia: 46.
Anax: 51.
Anciano del Mar: 32; 39-57; 67; 131,
n. 101.
A. ANDREWS: 88, n. 2.
Anfa: 55, 55, n. 100; 67; 79-80.
διὰ καθαρού: 118, n. 39.
Aóide: 24.
Apaté (άπατη): 40; 41, n. 6; 56; 67, n. 61;
70, 72, 75, n. 115, 76, n. 121; 78; 79;
80, 108; 109-121; 124; 133, n. 106;
136; 138; 140; 142; 143.
apistia: 133.
άπλος: 70, n. 87; 79; 142, n. 130.
Apolo: 39; 40, 42; 52; 61; 63; 69.
aprobación: 99.
pseudés (άπειδής): 39; 40, n. 5 y n. 6;
42; 57.
Aquiles: 31, n. 54; 59; 81-82; 89; 91; 92;
93; 95.
arador: 36.
Arceles de Cirene: 47.
Arché: 24.
Arquitectura: 120, n. 52.
Argonautas: 42; 99.
Argos: 53; 64.
Aristóteles: 118.
artista: 110, n. 6.
asamblea: 88-89; 93-98; 101; 102-103;
106.
ascesis, askésis: 130; 133; 134.
Asera: 36; 37.
astróforo: 131.
astrolabio: 72. Cfr. báculo; módulo.
Até: 70; 77; 93; 130; 133; 135; n. 111; 136. Cfr. error.
Atenea: 52-53; 72, n. 102; 105.
P. Aubenque: 117, n. 35 y n. 36; 118, n. 42 y n. 43; 120, n. 51 y n. 52; 122, n. 59; 123, ns. 60, 61, 62, 64 y 66; 124, n. 70; 125, n. 78; 140, n. 122; 141, n. 128.
A. Ayward: 90, n. 14; 97, n. 49.

B
Babilonia: 28.
G. Bachelard: 19, n. 10.
balanza: 46; 47; 48.
Bambara: 33, n. 69, 63, n. 26; 74; 75, n. 113.
banquetes: 98.
Baquides: 32; 37; 113, n. 20.
Basileos: 52.
báston: 60.
J. Bayet: 65, n. 40.
J. Beauvert: 142, n. 131.
E. Bienveniste: 22, n. 3; 60, n. 2; 141, n. 125.
R. Bianchi-Bandinelli: 110, n. 6; 116, n. 30.
K. Beierwaltes: 35, n. 88.
bifurcación: 135.
H. Boede: 18, n. 8; 57, n. 107; 58, n. 112; 70, n. 87; 75, n. 116.
J. Bollaert: 60, n. 2; 129, n. 93; 142, n. 131.
A. Bonnard: 120, n. 52.
butin: 88; 90-93; 101.
beautifier: 102.
E. Bourque: 53, n. 9 y n. 91.
P. Boyance: 23, n. 8; 24, n. 16, 68, n. 71.
C. M. Bowra: 79, n. 133; 109, n. 3; 110, n. 8; 112, n. 19; 113, n. 20; 115, n. 27; 116, n. 29; 119, n. 46; 120, n. 49; 139, n. 114.
V. Brochard: 15, n. 2.
brutar: 62.
J. Brunschwig: 126, n. 80; 129, n. 89; 138, n. 113.
E. Buchholz: 49, n. 63; 90, n. 14; 100, n. 62; 103, n. 76.
W. Burkert: 54, n. 95 y n. 97; 126, n. 80; 130, n. 94; 131, n. 98.
G. Busolt: 102, n. 71; 103, n. 75.

C
Cadmos: 53, n. 86.
Caliope: 23.
G. Calicero: 61, n. 14; 141, n. 126.
Cambio: 10, n. 11; 20; 145.
campo semántico: 17, n. 6.
Camisa: 32.
Carites: 59; 63; 68, n. 71; 72, n. 102; 77; carro: 139.
Casandra: 42; 69.
E. Cassin: 61, n. 6; 92, n. 23.
caverna: 131, n. 100.
cetro: 51; 60; 95.
Ciro: 89.
ciudad: 87; 100; 103; 104; 105; 119-120; 122; 125, n. 78; 127; 143.
Cleomenes: 53.
Clio: 23.
G. Creeds: 44, n. 34.
M. De Corte: 146, n. 3.
común: 91; 92; 93; 95; 96; 101.
comunicar: 124.
complementariedad: 84; 126; 134; 145.
contingencia: 118; 120; 121.
contrarios: 126; 133.
contradicción: 123; 126; 134; 135; 136; 143; 144; 146.
A. B. Cook: 53, n. 94.
F. M. Cornford: 26, n. 28; 28, n. 37; 126, n. 80.
P. Corbin: 88, n. 2.
J. Courcelle: 70, n. 118.
R. Cramay: 53, n. 87; 81, n. 143.
Credo: 68.
A. Croiset: 110, n. 5; 121, n. 54.
J. Croissant: 143, n. 134.
Cronos: 43.
F. Cumont: 23, n. 8; 34, n. 81.

CH
J. Chadwick: 47, n. 49.
chatarramiento: 126, n. 80.
F. Chamoux: 47, n. 51.
Charis: 50; 70; 71.
Charis: 71; 73, n. 94; 74.
F. Chatelet: 125, n. 78.
G. Christ: 109, n. 3; 110, n. 4 y n. 8; 113, n. 21; 115, n. 27; 120, n. 49; 121, n. 54.
Chomsky: 114.

D
dalek: 98.
danza: 23.
J. Davelux: 69, n. 75.
decir: 60, n. 6.
decisión: 120.
Dédalo: 117.
K. Deleuze: 117, n. 142; 139, n. 114.

Edipo: 67.
M. Egger: 73, n. 106.
Egipto: 95.
V. Ehrenberg: 51, n. 75; 101, n. 65.
Eidô: 42.
εἰδώλον: 41, n. 6; 82. Cfr. doble.
εἴδος: 112.
E. Eisleb: 128, n. 82.
S. Eitrem: 25, n. 17 y n. 20; 72, n. 102.
M. Eliade: 26, n. 27.
Eitt: 118.
Emblemas: 110; 129; 132; 135; 140; n. 119.
encuentramiento: 24.
εἴδος: 118, n. 43. Cfr. doxa.
Enesas: 31, n. 54.
engraft: 40, n. 6; 71; 111. Cfr. ψυχή.
egnesia: 44, n. 78; 81; 117; 144, n. 137.
Eritis: 28.
Epimenides: 18; 43; 56; 127, n. 81; 131-132; 138; 159; 142.
Epimeteo: 129, n. 89.
εἴρων: 49, 57.
Epimeteo (επιμήτης): 117; 119, n. 45; 121; 123.
εἴρων: 96, n. 42.
Erecreo: 53.
Eritias: 60; 63; 66; 67.
Eros: 71, n. 9; 77.
Error: 40; 46, n. 8; 93. Cfr. Atl.
Escudo: 89, n. 10.
escultura: 112.
espaço: 88-103.
Esparta: 30.
esquiagrama: 116.
estua: 112.
esquema: 36.
P. MAAS: 40, n. 6; 113, n. 21.

H. MÄHLELER: 34, n. 78; 74, n. 112; 113, n. 19.

M. MAKRO: 32, n. 7.

A. MEILLER: 34, n. 78; 74, n. 112; 113, n. 21.

J. MEYERSON: 15, n. 3; 19, n. 11; 107, n. 91; 109, n. 1.

E. MEYER: 47, n. 52.

J. MEYER: 47, n. 52.

W. W. MINTON: 21, n. 1.

miradas: 30.

mito (pensamiento mítico): 18, n. 9; 104.

México: 22.


ÍNDICE

Prefacio, por P. VIDAL-NAQUET ............................. 7

Capítulo primero: Verdad y Sociedad ..................... 15
Capítulo II: La Memoria del Poeta ......................... 21
Capítulo III: El Anciano del Mar ........................... 39
Capítulo IV: La ambigüedad de la palabra .................. 59
Capítulo V: El proceso de secularización ................. 87
Capítulo VI: La opción: Alétheia o Apatía ................ 109
Capítulo VII: Ambigüedad o contradicción ................. 145

Índice de nombres propios y materias ........................ 149

W

J. WALC: 16, n. 5.
M. C. WATTS: 134, n. 107.

Z

D. ZAHAN: 33, n. 69; 60, n. 1; 63, n. 26; 75, n. 113.
Zimri-Lim: 44.
Zorro: 116; 118.