

EN TORNO A LA AURORA DEL PENSAMIENTO GRIEGO

Marco V. García Quintela
Universidad de Santiago de Compostela

La Aurora del Pensamiento Griego es el título de un importante libro de Roxana B. Martínez Nieto recientemente publicado¹ al que dedicaré las reflexiones que siguen.

La palabra inicial, “aurora”, nos introduce de lleno en la evocación de lo efímero, lo transitorio, lo fugaz. Nos introduce en los breves instantes entre la noche que ha pasado y el día que todavía no es. Momento liminal y reiterado en el orden cósmico, ha dado pie a significativos desarrollos mitológicos en distintas culturas.

Podemos considerar, por ejemplo, a la griega Eos, hermana del Sol y la Luna, madre de vientos y estrellas, condenada a ser amante eterna por obra de Afrodita como castigo por su unión con Ares, se caracteriza por su desmedida afición por los jovencitos como Orión, Céfalo o Títono, a los que rapta de modo un tanto viril. Pasando por el peculiar papel de la Usas védica, la divinidad femenina mejor individualizada del panteón védico, hermana de la Noche (Ratri), diosa hermana por excelencia; ambas son enemigas de las Tinieblas horrendas y colaboradoras en dar cauce a la cotidiana luz traída por el Sol, su esposo o amante, y también con un significativo papel en el rito. Para llegar al ritualizado culto de *Mater Matuta* (= la Madre Matutina) entre los romanos, forma actuada del mito védico como explicara G. Dumézil ya hace años, y que tiene su correlato legendario, en la propia Roma, en la dimensión auroral de un personaje como Camilo². Y se ha sugerido que el mito del héroe

¹ Roxana Beatriz Martínez Nieto, *La Aurora del Pensamiento Griego. Las Cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferécides, Epiménides, Museo y la Teogonía Órfica Antigua*, ed. Trotta, Madrid, 2000, 300 páginas.

² G. Dumézil, *Déesses latines et mythes védiques*, Latomus, Bruselas 1956, págs. 9-43, resumiendo en, *id.*, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Payot, París 1987 (primera edición, 1966), pp. 66-71. Sobre Camilo “auroral”, *id.*, *Mythe et épopée III. Histoires romaines*, Gallimard, París 1981, pp. 93-199 (primera ed. 1973; versión española *Mito y Epopeya III: Historias Romanas*, F.C.E., Méjico 1996), e *id.*, *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*, Gallimard, París 1982, pp. 183-191.

irlandés Celtchar, dado su paralelismo con el griego Céfalo, es un residuo céltico de una mitología céltica de la Aurora³

La aurora es una buena metáfora del contenido de este libro porque se sitúa entre la razón y el mito, entre la observación detenida, realista, naturalista si se prefiere, del ciclo solar y la mitopoiesis a la que induce en distintos pueblos. Ya E. Rohmer había reflexionado sobre los límites simbólicos de la noche en sus dos filmes de 1986 de la serie “Comedias y Proverbios”. *Le rayon vert* construía su argumento en torno a la capacidad de comprensión de los sentimientos que alcanzan quienes a la puesta del sol son capaces de distinguir el curioso fenómeno óptico que da título a la película. Mientras que el episodio inicial de *Quatre aventures de Reinette et Mirabelle* se centra en los instantes de silencio total de la naturaleza (*L'heure bleue*) que anuncia, precisamente, la aurora.

En el caso griego este momento fronterizo, tierra de nadie entre un antes que ya ha pasado y un después que todavía no ha llegado, está poblado, desde el punto de vista de la historia de las ideas, por una serie de reflexiones mal atestiguadas en textos casi siempre fragmentarios, muchas veces escritos sobre papiros mejor o peor conservados y siempre de difícil lectura, simplemente desde el punto de vista paleográfico, por no decir de sus contenidos, efectuadas por personajes, poetas o teólogos⁴ de encarnadura ligera. Los únicos estrictamente humanos son Hesíodo y Alcman, poetas de Beocia y Esparta bien insertos en el mundo. Por el contrario, de Orfeo se nos dice que era hijo de Apolo y la Musa Calíope; Museo lo prolonga en el plano legendario, aunque según algunos testimonios se relacionó con diversas tradiciones áticas; mientras que Epiménides presenta indudables rasgos chamánicos reflejados en las tradiciones que le atribuyen multidecenales sueños incubatorios.

Reales o legendarios, conocemos a estos personajes porque se relacionan con la elaboración de un pensamiento cosmogónico. De forma indudable, en el

³ B. Sergent, *Celtes et Grecs. I. Le livre des héros*, Payot, París, 1999, pp. 27-64.

⁴ En el sentido de Aristóteles, *Metafísica*, III, 4, 1000 a 9-24 : “los contemporáneos de Hesíodo y todos los *theolôgoi* sólo se preocuparon de lo que podía convencerles a ellos, y no se cuidaron de nosotros (pues, haciendo dioses a los principios, *theoùs gàr poiôûntes tàs archàs*, y atribuyéndoles origen divino, dicen que los que no han gustado el néctar ni la ambrosía son mortales, empleando evidentemente nombres que para ellos eran familiares; pero, en cuanto a la aplicación misma de estas causas hablaron de manera incomprensible para nosotros. Si, en efecto, los inmortales los toman por placer, el néctar y la ambrosía no son en absoluto causas del ser, y si los toman en vista del ser, ¿cómo han de ser eternos si necesitan alimento?). Pero acerca de lo *mythikôs* no vale la pena reflexionar con diligencia. En cambio, debemos aprender de los que razonan por demostración, *tôn di' apodeixeos legónton*, preguntándoles por qué, si proceden de los mismos principios, unos entes son eternos por naturaleza y otros se corrompen”.

Y también, XII, 8, 1073 a 36 1074 b 14 : “Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito (*en mýthou schémati*), una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la Naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya *muthikôs* para persuadir a la multitud, y en provecho de las leyes y del bien común... Así, pues, sólo hasta este punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva”.

caso de los primeros; como atribuciones necesarias, y digo necesarias en el sentido de que fuera quien fuese el poeta o teólogo que realmente, humanamente, las confeccionó, consideró oportuno desvanecerse tras el prestigio de unas referencias legitimadoras para su reflexión cosmogónica, en el caso de los segundos. Por que, ¿qué nos importa que Epiménides, Orfeo o Museo hayan sido personajes históricos si lo histórico que podemos conjeturar sobre ellos es absolutamente intrascendente y, por el contrario, sabemos de ellos que son protagonistas indudables de un rico abanico de leyendas y tradiciones? En el mismo sentido, ¿qué interés tiene la historia seria, “historizante” como se dice con un préstamo del francés, tantas veces contada de la *Ilíada* como el relato en verso de una primitiva guerra comercial entre una coalición de griegos y un enclave comercial que tenía la llave del Mar Negro? ¿Es que esta historia, “tan seria”, nos permite atisbar mejor una sola metáfora de la epopeya, las acciones de un simple personaje, la intervención de cualquier dios, el sentido de cualquier institución inserta en el poema o la mejor inteligencia de un simple verso?

El caso es que entre mito y pensamiento, y volveré sobre ello, poetas humanos y de leyenda sabemos que en la Grecia arcaica se elaboran formas plurales de reflexión cosmogónica. El libro de Roxana B. Martínez Nieto consiste en un examen riguroso de los testimonios concernientes a esa literatura.

El reto planteado presenta una dificultad extrema. H. Diels en su edición de los fragmentos de los presocráticos, a principios del siglo XX, introdujo los testimonios sobre estas cuestiones en capítulos ubicados entre los filósofos de la tradición abderitana y los sofistas (capítulos 66 a 73a), estando el primer capítulo dedicado a Tales (ediciones de 1903, 1906, 1912, 1922). Sólo a partir de la quinta edición, (1934-1937) a cargo de W. Kranz, obtienen esos pensadores los diez primeros capítulos y, así, el papel “auroral” con el que ahora los conocemos.

Esta duda, esta oscilación, no es casual ni producto del capricho, ni mucho menos de una concepción intelectual limitada por parte de los insignes editores alemanes, que por otra parte era la propia del cientifismo positivista imperante en su época (Diels mantuvo asidua correspondencia con P. Tannery y compartía con él su visión de la ciencia positiva propia de fines del siglo XIX y principios del XX⁵). El problema es que la cosa en sí, la ubicación precisa de esas reflexiones en una inteligencia global y evolutiva, volveré sobre ello, del pensamiento griego es extraordinariamente difícil. Algunos testimonios señeros de esta dificultad pueden verse en el tratamiento que reciben en la gran historia de la filosofía griega de E. Zeller a lo largo de sus distintas reedicio-

⁵ Véase J. Nusabaum, *Paul Tannery et l'histoire des physiologues milésiens. Étude critique*, Lausana 1929 y F. Enriques, “La signification et l'importance de l'histoire de la science et l'oeuvre de Paul Tannery” en P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès a Empédocle*, París, 1931, págs. xi-xxi, (primera ed. 1887).

nes⁶, en el hecho de que uno de los mejores tratamientos globales de este conjunto que debemos a la pluma de G.S. Kirk en su extenso capítulo introductorio a *Los Filósofos Presocráticos* es uno de los que recibió una revisión más profunda en la segunda edición del libro para dar cuenta básicamente de nuevos textos órficos e incluir a Alcmán⁷.

Que esta oscilación no es casual deriva de la propia concepción del mito griego que manifiesta el mismo Kirk al sostener que cuando tenemos atestiguados mitos por primera vez en las grandes epopeyas ya han dejado de ser tales mitos porque, de alguna manera, se han racionalizado⁸. O cuando O. Gigon sitúa a Hesíodo como el primer pensador racional⁹. Y, todo ello, al mismo tiempo que J.-P. Vernant nos ha enseñado a lo largo de toda su obra a comprender la profundidad intelectual de la reflexión hesiódica, precisamente como tal reflexión mítica profunda, sea a propósito del mito de las razas, de Prometeo o de Pandora¹⁰. Porque, en definitiva, ¿qué es lo que sabemos de cierto sobre Tales, como para atribuirle el papel fundacional que es habitual concederle en la historia de la cultura occidental¹¹?

⁶ E. Zeller, (R. Mondolfo, ed.), *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I. Vol. I: *Origin, caratteri e periodi della filosofia greca*, La Nuova Italia, Florencia 1967 (reimpresión de la 3ª edición de 1951, 1ª de 1932, edición alemana original 1892 ss.)

⁷ Véase G.S. Kirk, J.E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos: Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1979, la primera edición está fechada en Cambridge 1957, el capítulo "Los Precursores de la Cosmogonía Filosófica" ocupa las pp. 21-108. La segunda edición es, G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1983, (versión española, *Los filósofos presocráticos: Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid 1987), desde el punto de vista de la concepción del autor sobre el proceso intelectual griego es significativo el apartado "Toward Philosophy", en pp. 72-74.

⁸ G.S. Kirk, *La Naturaleza del Mito griego*, Argos Vergara, 1984, Barcelona (Londres 1974), págs. 232-235; recientemente insiste en esta línea B. Sandywell, *The Beginnings of European Theorizing: reflexivity in the Archaic Age. Logological Investigations*, vol. 2, Routledge, Londres y Nueva York, 1996, p. 161, por ejemplo, donde leemos "myth appears to have broken free from its magical and ritual origins prior to the texts of Homer and Hesiod".

⁹ O. Gigon, *Los Orígenes de la Filosofía Griega. De Hesíodo a Parménides*, Gredos, Madrid, 1980 (Berna 1968), pp. 13-44, subraya la audacia de su pensamiento y que dice algo distinto y nuevo con respecto a Homero, así como la pretensión de enseñar la verdad.

¹⁰ Sobre el mito de las razas, J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Nouvelle éd. revue et augmentée, La Decouverte, París, 1985, pp. 17-106 (versión española de la primera edición, *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1973). Sobre el mito de Prometeo, J.-P. Vernant "À la table des hommes. Mythe de fondations du sacrifice chez Hésiode" en J.-P. Vernant – M. Detienne, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, París, 1979, pp. 37-132. Sobre Eros "Un deux, trois : Éros" en J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, París 1989, pp. 153-171. Sobre Pandora "Les semblances de Pandora" en J.-P. Vernant, *Entre mythe et politique*, Seuil, París, 1996, pp. 396-413.

¹¹ Puede ser oportuno ofrecer algunos elementos de bibliografía sobre Tales, pues de su lectura deriva la idea de que dista de estar claro su lugar en la historia del pensamiento griego y que tampoco estaría desencaminada su inclusión en un tratamiento sobre el pensamiento auroral.

Han de considerarse, en primer lugar, los tratamientos que recibe en las historias de la filosofía de referencia, de una u otra forma pueden considerarse "clásicos". Tannery, *op. cit.*, pp. 54-83; E. Zeller, (R. Mondolfo ed.), *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I. *I Presocratici*,

Fruto de este desconcierto fue el intento de G. Colli de repensar de manera global los prolegómenos de la filosofía griega. Pretendía dos cosas en contraste con Diels y Kranz. Por una parte, una edición de los testimonios sobre cada pensador siguiendo un orden cronológico que deja, a priori, en suspenso la cuestión de la autenticidad, dejada como una cuestión de segundo orden o derivada. Por otra parte, y más relevante para lo que nos interesa ahora, introdujo en la edición, y por lo tanto en la comprensión general del proceso intelectual, toda una serie de formas de pensamiento liminales que no habían tenido cabida, o solo de forma marginal y oscilante, como se ha indicado, en los editores germanos de referencia. Lamentablemente una muerte prematura impidió a Colli terminar su ambicioso proyecto. Pero en cualquier caso no dejaba, a su vez, de estar sesgado por un a priori, bien que diferente al de Diels. En este caso era la concepción nietzscheana (Colli ha sido ante todo el eminente editor de Nietzsche) del momento auroral, otra vez, de la filosofía griega¹².

vol. II: *Ionici e Pitagorici*, La Nuova Italia, Florencia, 1967, pp. 100-134, con extensas notas bibliográficas y comentarios sobre el debate de los distintos temas; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londres, 1930 (4ª ed), pp. 40-50; W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol. I: *Los Primeros Presocráticos y los Pitagóricos*, Gredos, Madrid, 1984 (Cambridge 1962), pp. 54-79; Kirk *et. al.*, *op.cit.*, pp. 76-99.

Leemos aproximaciones parciales y más originales en M.C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, 1971, pp. 36-43, sobre el problema del primer principio. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Londres, 1982, pp. 5-16, considera la "racionalidad" de sus propuestas. G. Colli, *La sagesse grecque*, vol. II, *Épiménide, Phérécyde, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Onomacrite, Téophraste, "Opinions des physiciens I"*, éd. de l'Éclat, Combas, 1991, pp. 281-2, pone el énfasis en su anclaje en el pensamiento tradicional.

Intentan una aproximación histórica más general A. Capizzi, *La repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, ed. dell'Ateneo, Roma, 1982, pp. 487-502, intentando un replanteamiento global del origen de la filosofía. Al igual que el ensayo más reciente de B. Sandywell, *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600-450 BC*, *Logological Investigations Volume 3*, Routledge, Londres y Nueva York, 1996, pp. 75-135 sobre Tales y las condiciones de surgimiento de la filosofía en Jonia.

Algunos artículos se ocupan de Tales de forma global para definir su lugar en el pensamiento griego: D.R. Dicks, "Thales", *CQ*, n.s. 9/2, 1959, pp. 294-309, niega su interés desde el punto de vista de la historia de la astronomía y plantea una interesante crítica de fuentes; M.L. West, "Three Presocratic Cosmologies", *CQ*, n.s. 13/2, 1963, pp. 154-176, sobre Tales pp. 172-6, resalta el contraste entre el "primitivismo" de Tales y la "madurez y grandeza simple" de la cosmología de Anaximandro; J. Mansfeld, "Mito scienza filosofia: una questione di origini", *QdS* 20, 1984, pp. 43-67; J. Mansfeld, "Aristotles and others on Thales, o the Beginnings of Natural Philosophy, (With Some Remarks on Xenophon)", *Mnemosyn*, 38/1-2, 1985, pp. 109-29, asume la postura tradicional sobre el papel iniciador de Tales.

Por último, aspectos parciales se tratan en B. Soyez, "Le Phénicien Thalès et le synoecisme de l'Ionie", *AC* 43, 1974, 74-82; B. Rizzi, "Taletè ed il sorgere della scienza attraverso la discussione critica", *Physis* 22/3-4, 1980, pp. 293-324; Clarke, M., "The wisdom of Thales and the problem of the word IEROS", *CQ* 45.2, 1995, pp. 296-317; W. Lapini, "Taletè e l'Eclissi del 585 (11 A 5 DK)" *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 126, 1999, pp. 115-116; M.V. García Quintela, "Tales de Mileto en Heródoto. De la ideología indoeuropea sobre la legitimidad del soberano al nacimiento de la filosofía", en prensa.

¹² Véase G. Colli, *El Nacimiento de la Filosofía*, Tusquets, Barcelona 1977, con la exposición de sus tesis sobre la cuestión como un desarrollo de las intuiciones de Nietzsche sobre la oposición entre lo dionisiaco y lo apolíneo.

Otro ensayo más reciente y original es el planteado por B. Sandywell en sus tres volúmenes de *Logological Investigations*. El autor es sociólogo, más en concreto se dedica a la sociología del conocimiento y aplica un esquema hermenéutico de esa procedencia al estudio del desarrollo del pensamiento arcaico griego. La totalidad del primer volumen se dedica a cuestiones teóricas y conceptuales, allí establece que no existe una “realidad” independiente de los métodos y las estrategias discursivas que sobre ella se entretajan, por tanto está constituida mediante recursos retóricos y “semiopráticos”. Además sustituye la percepción de “lo real” fundamentada en el sentido común por una investigación que denomina “logológica” consistente en el examen de las formas que adoptan los discursos que se refieren a ello constituyéndolo y dialogando con eso “real”. Dentro de este proceso es, por lo demás, básico el estudio de la posición que adoptan los productores de discursos con respecto a su praxis de pensamiento en cuanto a su génesis pero también en cuanto da cuenta de determinada percepción de lo real. El ensayo está muy bien planteado y estas breves líneas difícilmente pueden dar cuenta de su alcance y originalidad. El problema es que en el tratamiento concreto de los pensadores que trata, poetas, filósofos, manifestaciones del mito, no se aleja mucho del esquema general bien establecido en la medida que utiliza, como no podía ser de otra forma, la bibliografía estándar sobre las distintas cuestiones sin llevar la originalidad que inspira de forma general su trabajo a los pormenores de los tratamientos y las reflexiones de los distintos autores examinados.

En cualquier caso, desde el punto de vista que nos interesa ahora, es digno de mención que en el panorama que traza tanto el pensamiento de Hesíodo como la de los órficos tiene un lugar muy destacado. Aunque, como se ha dicho, sin la originalidad que cabría esperar considerando el punto de partida escogido¹³.

Estas consideraciones tal vez demasiado extensas, tal vez demasiado someras, tienen como finalidad que el lector comprenda el mérito de *La aurora del pensamiento griego* y el valor que muestra Roxana Martínez Nieto al entrar de lleno en un campo tan difícil.

El libro se configura como una sucesión de seis capítulos monográficos autónomos dedicados a cada uno de los autores reales o ficticios¹⁴, dejando en todo caso a Orfeo detrás de una más prudente “Teogonía Órfica Antigua”. El capítulo de “Introducción” incluye la declaración de intenciones primordial:

“El presente libro ha sido concebido para ofrecer al lector, por vez primera y en un único contexto, el conjunto de fragmentos y testimonios cosmogónicos conservados de los autores llamados pensadores prefilosóficos griegos” (p. 13).

¹³ Hesíodo y los órficos se tratan en B. Sandywell, *The Beginnings of European Theorizing*, op. cit., pp. 163-205 y 278-301.

¹⁴ De hecho la autora no duda tanto como yo de la realidad de Epiménides y Museo, pp. 111 y 139 respectivamente.

Siguen observaciones metodológicas derivadas del estado de la documentación y una introducción-resumen sobre cada uno de los capítulos que también cubre bien las funciones de un capítulo de conclusiones que no se hace necesario.

Dentro de cada capítulo, con la excepción del relativo a Hesíodo, leemos una introducción, una edición de los textos cosmogónicos relevantes (sin aparato crítico) con su correspondiente traducción, y un detallado comentario, muchas veces fragmento a fragmento, de esos textos, con una conclusión sobre el sentido y originalidad de la cosmogonía tratada.

Digamos enseguida que el objetivo planteado está conseguido a conciencia. Con este libro el lector dispone de análisis muy bien trabajado que explica las claves fundamentales de esas cosmogonías. Pero también, dado que estamos ante una completa edición de textos, el libro tiene una clara utilidad como herramienta de trabajo para emprender otras reflexiones y análisis en los que por el camino que sea las figuras y pensamientos aquí tratados resulten pertinentes.

Una excepción la constituye, como se ha dicho, el capítulo sobre Hesíodo pues, obviamente, no tiene sentido en el contexto del libro una edición de su *Teogonía*. El capítulo en cuestión se centra en el concepto hesiódico de Caos como entidad primigenia de la que derivan las restantes que progresivamente van nutriendo las filas de seres divinos. Aunque la autora, de acuerdo con su interrogante cosmogónico, se centra en el papel del Caos como principio del cosmos.

El descubrimiento en 1957 de un papiro que incluía el comentario de una cosmogonía atribuida a Alcmán supuso un acontecimiento notable para alterar la imagen tradicional que se tenía del pensamiento griego. Conocido como poeta lírico estrechamente vinculado con la producción de poesía destinada a su uso ritual en la aparentemente militarizada Esparta¹⁵, la atribución a Alcmán de esa reflexión cosmogónica quiebra la imagen de los intelectuales griegos de la época como individuos especializados en áreas de conocimiento compartimentadas. Así pues, Alcmán tanto actualiza versiones de mitos tradicionales en sus composiciones destinadas al canto en las ceremonias de iniciación de las jóvenes espartanas, como reflexiona sobre los componentes primeros del universo. Estos son Tetis, la oceánide o ninfa marina de la mitología tradicional caracterizada por su capacidad metamórfica o proteica (es el propio Proteo, otra divinidad marina, quien da su nombre a esa capacidad transformadora), Poros el camino o la vía, Técmor el límite que impide que las

¹⁵ El libro fundamental sobre Alcmán y su contexto social y ritual es C. Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, vol. I, *Morphologie, fonction religieuse et sociale*, vol. II, *Alcman*, ed. dell'Ateneo e Bizarri, Roma, 1977. Desde ángulos diferentes subrayan la "normalidad" de la Esparta arcaica en comparación con otras ciudades de las mismas época y entorno P. Janni, *La cultura di Sparta Arcaica, ricerche* vols. I-II, Roma, 1965, *passim* y vol. I, pp. 64-120 sobre Alcmán, M.I. Finley, *The Use and Abuse of History*, Chatto and Windus, Londres 1975, pp. 161-177, y E. Lévy, "La Grande Rhètra", *Ktéma* 2, 1977, pp. 85-103.

cosas regresen a su estado de confusión anterior, y *Skótos*, la oscuridad primitiva anterior al nacimiento del sol y de la luna. Como novedad importante R. Martínez Nieto sugiere que debe identificarse el Poros de Alcman con el Caos hesiódico “debido a la capacidad que posee Póros para abrir camino a la creación de las cosas en medio de una *hyle* que todavía no se ha separado” posiblemente mezcla de Cielo y Tierra todavía indiferenciados ya que, según un texto, Póros es el “más viejo” (p. 79).

Tal vez la mencionada “rareza” de la dimensión cosmogónica de la reflexión de Alcman podría verse con cierta perspectiva si tomamos en consideración que ciertas tradiciones atribuyen al filósofo Anaximandro de Mileto una estancia en Esparta (DK 12 A 1, 5a); hecho que dejaría huellas en la iconografía de la tierra utilizada por alfareros lacedemonios¹⁶. A ello se añade que al menos dos de los integrantes en el nebuloso mundo de los Siete Sabios, en concreto Misón y Quilón, proceden de Esparta¹⁷. Además hemos de recordar que tres de los doscientos dieciocho pitagóricos que enumera Jámblico, así como cuatro de las dieciséis mujeres pitagóricas citadas por este mismo autor, también son de Esparta¹⁸. Lo reducido de nuestro conocimiento sobre todos estos personajes y sus acciones en la ciudad laconia impiden ir más lejos. Pero invitan a pensar en una Esparta no tan refractaria a la filosofía como suele decirse y que Alcman bien pudo tener algo que ver en ello, dada su ubicación cronológica temprana entre todos estos testimonios.

Seguidamente se ocupa R. Martínez de la cosmogonía de Ferécides, que sitúa en el inicio a Chronos, Zas y Ctonia, estableciendo un juego de palabras con los términos griegos para Tiempo, Zeus y Tierra. También escribe su libro en prosa, disputando a Anaximandro la primacía en conquistar este logro cultural. Si a ello se añade la posibilidad, recientemente apuntada, de que su figura debe identificarse con la del homónimo historiador de las antigüedades atenienses¹⁹, tenemos un caso paralelo al de Alcman de intelectual complejo que establece su pensamiento entre contenidos y formas que nosotros distinguimos como míticos o racionales, pero que estos griegos fundían de forma indudablemente original.

Epiménides, por su parte, se conoce por figurar entre los Siete Sabios y es un genuino representante del chamanismo griego, con independencia del alcance que sea oportuno dar a esta corriente en la historia de la religión griega²⁰, junto con otros personajes legendarios como Hermetimo o Abaris. Los

¹⁶ G.P. Schaus “Two notes on lakonian vases”, *AJA* 87, 1983, pp. 85-89, en especial pp. 86-7.

¹⁷ Diógenes Laercio, I, 13 y 41-2; Platón, *Protágoras*, 343a, y véase C. García Gual, *Los Siete Sabios (y Tres Más)*, Alianza, Madrid, 1989.

¹⁸ Jámblico, *Vida Pitagórica*, 267 (= DK 58 A = DK vol. I, pp. 446-8).

¹⁹ D.L. Toye, “Pherecydes of Syros: Ancient Theologian and Genealogist”, *Mnemosyne* 50, 1997, pp. 530-560

²⁰ La interpretación de facetas de la religión de los griegos en clave chamánica es un tema marginal pero recurrente en la historiografía sobre el pensamiento griego. La inició K. Meuli, “Scythica”, *Hermes* 70, 1935, pp. 136-176; seguido por F. M. Cornford, marginalmente, y, sobre

textos cosmogónicos que se le atribuyen, centrados en las nociones de Noche, Aer, Tártaro y Huevo Cósmico, tienen un indudable sabor órfico, como bien indica R. Martínez. Pero cabría plantearse hasta qué punto forma parte de la “política cultural” de la corriente órfica la atribución a individuos prestigiosos por su relevancia religiosa de puntos de vista cosmogónicos, u otros, que, en mera atribución filológica de autoría, poco o nada tienen que ver con ellos.

Me explico con un ejemplo. La tradición antigua atribuye a Epiménides la sentencia “Todos los cretenses son mentirosos”, como quiera que Epiménides era cretense, la sentencia pasó al acerbo de las aporías lógicas que conformaron el desarrollo de la lógica griega. Ahora bien, no sería legítimo de ninguna forma considerar a Epiménides en una historia de la lógica en tanto que pensador lógico. No es más que un personaje notable en el panorama religioso griego, de conocido origen cretense, sobre el que se construye un juego lógico que mezcla, con indudable ironía, prejuicios de vecindario intrahelénico con cuestiones dialécticas.

Que funcionaban estos juegos de atribuciones, discutibles ya para los propios griegos del fin del arcaísmo y de la época clásica, lo pone de relieve un fragmento de Heráclito: “Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que todos los hombres, y escogiendo esos escritos, creó una sabiduría para sí, mucho aprendizaje, un arte del mal” (B 129). Para el efesio la investigación, *historié*, no tiene valor absoluto. En B 55 indica su preferencia por la vista, el oído y la *máthesis*, sin que ninguno de esos términos tampoco tenga un valor absoluto. En B 129 Heráclito rechaza a Pitágoras por el mal uso de su investigación: en vez de acercarse a lo sabio “seleccionó escritos”.

Esta expresión plantea el problema de saber si Pitágoras escribió y qué escribió. Los testimonios más antiguos parecen confirmar a Heráclito. Así, Ión Quíos sostenía que Pitágoras había hecho pasar algunos de sus poemas por obras de Orfeo (DK 36 B 2), mientras que Heródoto señala la confusión entre órficos y pitagóricos (II, 81). Además el verbo empleado por Heráclito para indicar la “selección”, *eklégo*, lo utiliza el propio Heródoto (VII, 6, 3) para describir la recopilación de los oráculos de Museo por obra de Onomácritos señalando, de paso, hasta qué punto era dudosa esa tarea, pues se acusó a Onomácritos de interpolar oráculos²¹.

Pasando, precisamente, a Museo, de nuevo aparecen el Tártaro, la Noche y Aer, igual que en Epiménides, pero con una combinación original. Y para él

todo, por E. R. Dodds, *Los Griegos y lo Irrracional*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 133-169 (ed. original 1951; es instructiva la lectura de G. Cambiano, “E. Dodds entre psychanalyse et parapsychologie,” en *Revue de l'histoire des Religions* 208, 1991, pp. 3-25). Manifestaciones más recientes se leen en J. Bremmer, *The Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983; I. P. Coulianu, *Más allá de este mundo : paraísos, purgatorios e infernos : un viaje a través de las culturas religiosas*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 136-160 (París 1984), e *id.*, *Experiencias del Éxtasis*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 29-118.

²¹ M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, pp. 7-9; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), 1972, pp. 129 (Nuremberg 1962); M.V. García Quintela, *El Rey Melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Taurus, Madrid, 1992, pp. 93-95.

vale lo dicho para Epiménides en cuanto a lo oportuno de atribuirle la autoría de textos de inspiración órfica.

El plato fuerte del libro consiste en la reconstrucción de la literatura órfica de naturaleza cosmogónica que compone la última parte. Creo que no procede ni resumir los textos editados ni glosar los eruditos comentarios, están fácilmente disponibles y además es mérito añadido la clara exposición que consigue la autora de temas no siempre amables con el lector. Por otra parte, tampoco soy competente como para hacerlo, y sospecho que en el panorama científico se cuentan en reducido número quienes puedan discutir a la autora la mejor interpretación de este o aquel texto, el matiz de tal traducción o los criterios para incluir tal o cual fragmento. Estamos ante una literatura y unos textos muy difíciles sobre los cuales Roxana Martínez se configura como la autoridad de referencia.

Puede ser oportuno, sin embargo, entrar en el problema del lugar de este pensamiento en el contexto del pensamiento griego en general y ello mediante una cuestión general y otra más particular. Comenzaré por esta última.

Se trata de lo que podría considerarse el problema de la eternidad en el pensamiento griego. La cuestión está presente de formas diversas en todas las cosmogonías mencionadas en la medida que se trata de establecer los primeros principios a partir de los cuales se configura el mundo para pasar, en una segunda fase, a las generaciones de dioses. La cuestión, desde el punto de vista de los griegos, es que sus mitos les decían con toda claridad que sus dioses si bien eran inmortales no eran eternos, pues nacían. Todos los dioses tienen un mito o varios sobre las circunstancias de su nacimiento y la *Teogonía* de Hesíodo es la enciclopedia de referencia de los griegos sobre la cuestión. Pero, evidentemente, a medida que remontamos las generaciones de dioses, éstas están menos pobladas y llega el momento de definir cómo, cuándo y porqué se produce el desencadenamiento de todo el proceso de origen del cosmos y los dioses.

Tal vez sea erróneo pretender que los pensadores griegos estuviesen muy angustiados por estas cuestiones. Podrían muy bien mantener la actitud de cualquier individuo culto de nuestro propio mundo ante la cuestión del origen del Universo. Para unos el *big bang*, peor o mejor entendido, es una explicación suficiente, para otros será necesario concebir un dios trascendente al Universo como desencadenador último del proceso, aún admitiendo los razonamientos astronómicos más sofisticados, pues a cada momento cabe plantear la pregunta sobre la causalidad del más remoto de los procesos físicos identificados. Este problema es muy serio, recuerdo que hace años produjo cierto revuelo un comentario aparecido en *L'Osservatore Romano* sobre la posibilidad de que distintas formas de vida superiores de ámbito extraterrestre hubiesen tenido un conocimiento equivalente a lo que en la tierra fue la revelación de Cristo. Si el dios creador es trascendente y anterior al universo su revelación también ha de ser universal en sentido estricto.

Los griegos, por su parte, tienen otro enfoque de estas cuestiones. Sus dioses nacen y son inmortales, como se ha dicho, pero también se puede decir de ellos que son eternos sin que se perciba, aparentemente, una contradicción entre ambas fórmulas. En los poemas homéricos aparece la fórmula “dioses que son eternos” (*theoi aièn eòntes*). En la *Iliada*, en tres de las cuatro ocasiones, se sitúa en contextos en los que los dioses acuden a una asamblea o están reunidos en ella²². En la *Odisea* la fórmula es más estable, pues sus cuatro apariciones forman un verso idéntico (“Padre Zeus y los otros felices dioses que son eternos”), y siempre se trata de la celebración de asambleas de dioses²³. Es decir, es una expresión que identifica a los dioses con una temporalidad que los distingue netamente de los hombres. Lo curioso es que si consideramos los contextos en que aparece la fórmula, observamos a los dioses actuando como colectivo político y, en cierto modo, humano.

Si pasamos al ámbito de los hombres, conocemos casos de fijación de acuerdos “para siempre” entre ciudades o grupos políticos. El testimonio más antiguo procede de tablilla de bronce encontrada en Olimpia y fechada a fines del siglo VI:

“Convinieron en acuerdo los sibaritas y sus aliados y los serdeos en razón de un pacto de amistad sellado por juramento y sin engaño, y para tiempo inmemorial (*aeidion*); sean próximos Zeus, Apolo y los demás dioses, y la ciudad de Posidonia”²⁴.

Una expresión análoga aparece en la *rhetra* entre Elea y Herea prescrita por cien años, (= “siempre”); además el tratado establece la concordia en “palabras y obras”, el rol mediador de un santuario y penas para los transgresores y los que atentasen contra el escrito, que más adelante serían usuales y pretenden garantizar, también, su permanencia²⁵. Los acuerdos “para siempre” reaparecen en dos textos que establecen la alianza entre Atenas y Regio y Leontino (en Italia y Sicilia respectivamente) poco antes del comienzo de la Guerra del Peloponeso²⁶. Más adelante estos acuerdos “eternos” desaparecen de nuestros testimonios, sobre todo en el contexto complejo de la propia Guerra del Peloponeso y sus complicadas consecuencias políticas en los primeros decenios del siglo IV griego.

Reaparecen en un contexto específico, en Arcadia en el siglo IV cuando tenemos atestiguados acuerdos que establecen el *synoikismós*, proyectos de vida conjunta entre comunidades que hasta ese momento viven por separado.

²² *Iliada*, I 494, XXI 518, XXIV 99, en I 290 Agamenón utiliza la expresión dirigiéndose a la asamblea.

²³ *Odisea*, V 7, VIII 306, XII 371 y 377.

²⁴ Texto de H. van Effenterre, F. Ruzé, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'Archaisme Grec*, vol. I, Rome, 1994, n° 42, pp. 174-177; R. Meiggs, D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Clarendon Press, Oxford 1989, n° 10, pp. 18-19.

²⁵ Meiggs, Lewis, *op.cit.* n° 17, 500 a. de C.

²⁶ *Ibidem*, n° 63 línea 12 y n° 64 líneas 22 y 26.

Una inscripción describe cómo una pequeña comunidad llamada Helison se fusiona con Mantinea. En las líneas 3 a 8 del texto leemos:

“Que los Heliswasiois sean Mantineos en total e identidad [de derechos], compartiendo todo lo de los Mantineos, llevando sus tierras y su ciudad a Mantinea, a la ley de los Mantineos, permaneciendo la ciudad de los Heliswasiois como está para siempre (*in pánta chrónon*) siendo los Heliswasiois una aldea de los Mantineos”²⁷.

Otro documento establece el sinecismo entre Orcómeno y Euaimon probablemente en la década 360-350. Entre otros particulares se indica el juramento prestado por ambas partes (líneas 58-69 y 77-88):

“Juramento prestado por los euaimnios: mantendré con lealtad el sinecismo con los orcomenios según el acuerdo (*synthésis*), por Zeus... y nunca (*oúpote*) emigraré de junto los orcomenios... Juramento prestado por los orcomenios mantendré con lealtad el sinecismo con los euaimnios según el acuerdo (*synthésis*), por Zeus... y no expulsaré nunca (*oúpote*) a los euaimnios...”²⁸

Destaca, en cualquier caso, que se dice de los “dioses”, el “ensamblaje”, la “palabra”, su duración “para siempre”, en contextos políticos. Ahora bien, “ensamblaje” y “palabra” evocan más que traducen *armóchthen* y *rhátra*; la primera expresión (aoristo pasivo dorio de *harmózo*) insiste en la perfecta adecuación, también material, de la relación fijada²⁹; la segunda en su aspecto de ley sagrada³⁰. También *synthésis*, la palabra que indica el acuerdo en el documento de Orcómeno, evoca el ensamblaje, la mezcla perfecta, la “síntesis” entre las partes puesta bajo la tutela de Zeus, tan eterno, lo hemos visto, como el propio acuerdo. Los documentos arcadios representan una variante particular de los casos anteriores, pues los grupos hasta ese momento independientes se integran “para siempre”, con distintas fórmulas, en una nueva comunidad política. Pero dado que hasta ese momento eran independientes las expresiones utilizadas reproducen las fórmulas propias de los acuerdos entre ciudades antes indicados.

Es curioso, o tal vez no tanto, que asistamos a la plasmación en el ámbito humano y político de la misma dialéctica que se atribuye a los dioses. Acuerdos políticos y dioses se firman (juran) o nacen e inmediatamente son “eternos”, sin que se haga especialmente hincapié en el momento preciso de ese nacimiento —al menos en los textos políticos, esto no es así en el caso de los dioses con sus mitos de nacimiento.

²⁷ G.-J y M.-J. Te Riele, “Hélisson entre en sympolitie avec Mantinée: une nouvelle inscription d’Arcadie”, *BCH* 111, 1987, pp. 167-189, pp. 186-188.

²⁸ S. Du?ani?, “Notes épigraphiques sur l’histoire Arcadienne du IVE siècle”, *BCH* 102, 1978, pp. 333-358, pp. 338-339; M. Moggi, 1976, *I sinecismi interstatali greci I: dalle origini al 338 a. C.*, Pisa, 1976, pp. 272-90.

²⁹ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968 sig., s.v. *harma*.

³⁰ *Ibidem*, s.v. 2 *eíro*.

Encontramos “palabras para siempre” todavía en otros contextos. El *lógos... eontos aei* de Heráclito en el fragmento B 1 ocupa la posición de los dioses al mismo tiempo que los sustituye: lo que llevaría a hablar del carácter divino del “discurso”. Pero un examen detenido de la fórmula épica invita a matizar esta posibilidad. Ese *lógos* es al mismo tiempo el papiro o las tablillas sobre las que se escribe, la “realidad” o la “verdad” material de las cosas de las que se habla³¹, y una entidad superior presentada con matices evocadores de su sacralidad ante un público habituado a la escucha de las epopeyas homéricas. En otra época, otro género, otro escritor, Tucídides también dice de su propio discurso histórico que es una “conquista eterna”:

“Para una lectura pública, la falta de color mítico de esta historia parecerá un tanto desagradable; pero me conformaría con que cuantos quieran enterarse de la verdad de lo sucedido y de la de las cosas que alguna otra vez hayan de ser iguales o semejantes según la ley de los sucesos humanos, la juzguen útil. Pues es una adquisición para siempre (*ktéma es aiei*) y no una obra de concurso que se destina a un instante”³².

Me parece que hay poco lugar para dudar que la frase inicial del libro de Ferécides, “Zas existió siempre (*Zánta... eínai aei*); y Tiempo y Ctonia, los tres primeros principios”³³ debe entenderse en este contexto. Dioses que hablan en asambleas, acuerdos o palabras políticas sancionados por dioses, discursos que expresan realidades de alcance general. Todo ello está destinado a durar “para siempre” en una concepción panhelénica bien establecida. Pero estas “eternidades” divinas o políticas no son los únicos tiempos concebidos por los griegos. Contrastan con lo efímero o transitorio de los tiempos de la vida política institucionalizada en el seno de las diferentes poleis.

La fundación institucional de Atenas como polis se produce, entre otros procesos más o menos legendarios, mediante el paso de una monarquía dinástica de los Códridas o Medóntidas (ambos nombres se utilizan indistintamente para referirse a la dinastía, en función del nombre del segundo o tercero de sus miembros) a un gobierno presidido por arcontes con un mandato anual. F. Jacoby explica las dos líneas en las que se divide la tradición para aclarar estos hechos. La primera propone una evolución institucional simple: considera a los Medóntidas reyes que ejercieron el poder hasta que los arcontes comenzaron a actuar en el año 683. La segunda establece un proceso más complicado pues el propio Medón ya fue arconte vitalicio, como sus sucesores, que a partir de cierto momento sólo ocuparían la magistratura por diez años.

³¹ Como lo muestra el que ocupa la misma posición que el kosmos en el fragmento B 30, que es “fuego siemprevivo” (*ajeivzwon*), cf. García Quintela, *op. cit.* pp. 176 ss.

³² Tucídides I, 22, trad. Adrados. M. Detienne explica este pasaje como expresión del cambio en el sistema de comunicación analizando todo el contexto de Tucídides, véase M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, París, 1981, pp. 105-122.

³³ R. Martínez, *op. cit.*, p. 91. Modifico su traducción para poner de relieve la primacía de Zas que expresa el texto, de forma análoga a Heráclito B 40, donde los sabios citados están jerarquizados, en contra de la traducción habitual que los coloca formando dos parejas.

Ambas tradiciones concuerdan en presentar a Hipómenes como el último Medóntida que ejerció el poder, rey o arconte según el caso³⁴. Más adelante, en el período clásico, el mandato de los magistrados atenienses siempre era anual.

El texto de la famosa *rhetra* espartana, es a la vez un documento (pseudo) fundacional de la ciudad y un compendio de su constitución interna. No es este el lugar para tratar sus peculiaridades, pero es significativo que la única especificación temporal que recoge se refiere a la periodicidad de la celebración de las asambleas en un lugar específico de la ciudad, entre un arroyo y un puente. El texto dice *hóras ex hóras apellázein*. Plutarco, que sigue el texto de la perdida *Constitución de los Lacedemonios* de Aristóteles, explica *apellazein* con una pseudoetimología: “significa reunir al pueblo, refiriéndose a Apolo, el dios pítico que fue fuente y autor de la *politeia*”³⁵, aunque es más probable que se trate de un simple juego de palabras a partir de la preexistente asamblea espartana, la *apella*, de acuerdo con otras fórmulas autodefinidas que aparecen en el texto (*phylàs phyláxanta kai obàs obáxanta*), y que crean indudables problemas de interpretación. El caso es que la asamblea espartana tiene una periodicidad a la vez regulada e indefinida, la fórmula *hóras ex hóras* se podría traducir como “de tiempo en tiempo”. Es el recurso al conocimiento del proceso histórico institucional espartano lo que ha permitido ver en esa expresión una fórmula vaga cuya concreción dependía de las necesidades del momento aunque se percibe una progresiva mayor frecuencia en la celebración de estas reuniones³⁶. Por otra parte, en Esparta, en la época clásica solo los éforos tienen un mandato anual, en contraste con otros magistrados como los gerontes elegidos de por vida o los reyes, hereditarios y en condiciones normales vitalicios.

Por otros caminos, haciendo hincapié en otras cuestiones, la vida interna de Atenas y de Esparta se rigen de acuerdo con regulaciones temporales bien establecidas, lejos de las nociones de “eternidad” que veíamos antes.

Lo mismo ocurre en otras expresiones temporales arcaicas de la vida política interna de las ciudades griegas. En el primer texto legislativo y político griego que conservamos, la llamada “constitución de Dreros”, en Creta, fechada en la segunda mitad del siglo VII, se establece en diez años el tiempo que debe pasar entre el mandato anual de un *kósmos*, principal magistrado de la

³⁴ El estudio sistemático de estas tradiciones se debe a F. Jacoby en su edición de los *FGrHist*, *A Commentary on the Ancient Historians of Athens IIIb* (Leiden 1954), 43-51 en el comentario del frg. 23 de Helánico de Lesbos, los tratamientos de P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Estrasburgo, 1984, pp. 360-9; y de R. Drews, *Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven y Londres, 1983, pp. 86-94 aceptan a Jacoby; Drews también recoge historiografía sobre la credibilidad de esta lista real ateniense; P. Barceló, *Basileia, Monarchia, Tyrannis*, Stuttgart, 1993, p. 39 n. 103 no se detiene en el caso.

³⁵ Plutarco, *Licurgo*, 6, 1-2.

³⁶ Lévy, art. cit., pp. 95-6; y P. Oliva, *Esparta y sus problemas sociales*, Akal, Madrid, 1983, pp. 92-3, para el punto de vista tradicional según el cual serían reuniones mensuales.

ciudad, y un eventual nuevo mandato. En un texto posterior procedente de Gortina, también en Creta, se especifica una medida análoga³⁷. También es importante la ley de la isla egea de Quíos fechada hacia el segundo cuarto del siglo VI. Para lo que ahora nos interesa, allí se regula el ritmo mensual de la vida política de la ciudad al especificar que el Consejo del pueblo debe reunirse el día diez de cada mes (literalmente “el tercer día después de la Hebdomaia” que es una fiesta en honor a Apolo celebrada el séptimo día de cada mes), cuando tratará todos los asuntos oportunos aparecidos en ese tiempo³⁸. Como dice P. Vidal-Naquet, “por medio de sus escritos, la ciudad afirma su poder sobre el tiempo”³⁹.

A qué viene este largo excursus al tratar sobre el pensamiento auroral griego. Pues simplemente a indicar que los textos en donde se reflexiona sobre combinaciones conceptuales primeras en el devenir del mundo se producen en épocas (lamentablemente no siempre lo bien precisadas que sería deseable, sobre todo para la literatura órfica) en las que de forma paralela se produce en el mundo helénico toda una compleja reflexión sobre el tiempo. Se distingue entre el tiempo de los hombres y el de los dioses, más que entre tiempo cíclico y tiempo lineal, como indicara hace años P. Vidal-Naquet, pero también se distingue, en la medida que “para siempre” se decía de los dioses, de las relaciones entre ciudades, o de ciertos textos, entre el tiempo fragmentado de la vida política de la ciudad y el tiempo eterno exterior a la ciudad y que la engloba.

En este sentido el pensamiento auroral de los griegos es un pensamiento “más allá de la ciudad” pero probablemente efectuado ya desde la ciudad, como el pensamiento filosófico que le sigue. Lo que ocurre es que los griegos reflexionaron relativamente poco sobre ese “más allá de la ciudad (de cada ciudad)” pero más acá de la barbarie en términos políticos (*La República* o *Las Leyes* de Platón, así como *La Política* de Aristóteles se ocupan de la organización y vida de ciudades de puertas adentro). Eso explica, tal vez, las relaciones intertextuales detectadas entre dioses, política internacional y discurso que encontramos en ese espacio. Estamos ante un espacio a la vez de nadie y de todos. Donde no hay una pauta de pensamiento firme y proliferan las formas marginales y plurales de apropiación.

Tengo la sospecha, pero obviamente este no es el lugar para desarrollarla, de que la filosofía griega procede de la necesidad que experimentan los griegos de pensarse a sí mismos cuando entran en contacto con los ajenos. Esto se

³⁷ Meiggs, Lewis, *op. cit.* n.º 2, pp. 2-3.

³⁸ Meiggs, Lewis, *op. cit.* n.º 8, pp. 14-17.

³⁹ Esta cita me sirve para remitir de una vez por todas al complejo estudio en el que se inserta, P. Vidal-Naquet, *El Cazador Negro. Formas de Pensamiento y Formas de Sociedad en el Mundo Griego*, Barcelona, Península, 1983 (París 1981), p. 62, que como reconoce el propio autor, todavía podría hacerse más complicado, p. 85. Sospecho que en esa complejidad renovada entrarían textos y cuestiones como las aquí planteadas.

hace muy evidente si constatamos el origen a la vez periférico, con respecto a Grecia continental, y tardío, con respecto al origen de la polis tradicionalmente fechado hacia el siglo VIII, de la filosofía. Sin embargo, las expresiones de eternidad indicadas son más amplias en el tiempo, los lugares y los géneros literarios o de pensamiento, pero en todo caso pueden verse como una reflexión sobre dicotomías sucesivas entre dioses y hombres, entre ciudades de puertas afuera y de puertas adentro, entre lo narrado y la realidad que aprehende la narración.

El lugar marginal, en múltiples sentidos, del pensamiento auroral griego, podría explicarse como intentos sucesivos y plurales por intentar ocupar ese lugar vacío, liminal, otra vez auroral, si se prefiere, entre hombres efímeros y contingentes y realidades absolutas y trascendentes.

Puedo muy bien estar equivocado en lo dicho hasta ahora. Quizás deba buscarse la explicación del pensamiento auroral de los griegos en otras direcciones. Soy historiador y pienso como historiador en los procesos de pensamiento, buscando los contextos históricos en los que se producen y de los que dan cuenta. Sin duda filósofos o fenomenólogos emprenderían otros caminos, sin duda legítimos y no excluyentes. Parece fuera de discusión que cada rama del saber engendra sus propias lógicas, explicaciones, o jergas, como se prefiera.

Con esto quiero decir que, desde la perspectiva fundamentalmente filológica que anima el texto de Roxana Martínez, cuestiones como las planteadas no tienen cabida y es normal que así sea. Pero es indudable que ese mismo texto anima a plantear y sugiere esa clase de reflexiones históricas, como sin duda podría y debería animar otras de cariz estrictamente filosófico. Y, en mi opinión, no puede ser otra cosa que mérito el que un libro determinado pueda sugerir y estimular tanto como afirmar de forma específica.

Sin embargo, y esta es la cuestión más general a la que apuntaba más arriba, hay en todo el libro, en el tratamiento de los distintos autores o corrientes una concepción finalista, derivada de la historia hegeliana de la filosofía y, por otra parte, muy común en el tratamiento de estos personajes y pensamientos, que impide comprenderlos por sí mismos.

Es decir, parece como si Hesíodo, Ferécides, los órficos... solo tuviesen entidad en cuanto figuras mediadoras entre un antes mítico y un después racional. Lo cual solo tiene sentido en una lógica que, por muy difundida que esté, no deja de ser sumamente parcial y limitadora. Esta lógica supone que los pensadores piensan desde pensadores anteriores para pensadores posteriores. Esto puede ser cierto en ocasiones, que por lo demás habría que demostrar, pero esta lógica excluye que los pensadores reflexionen desde el mundo que les rodea para ese mundo. Las reflexiones que he recogido antes sugieren, precisamente, algunas formas de ver el pensamiento auroral griego en el contexto de su temporalidad histórica específica. Pero el libro que nos ocupa excluye totalmente esa posibilidad. Ya en la introducción se afirma:

“Las cosmogonías prefilosóficas griegas que aquí nos ocupan, forman en su mayoría parte de relatos alegóricos y narraciones mito-poéticas que pretenden dar respuesta a distintas preguntas formuladas por los primeros pensadores racionales jonios, en su aventura del saber y experimentar” (p. 15).

Y se insiste un poco más adelante:

“... en el fondo de estos relatos se advierte una concepción prefilosófica del mundo... a partir del estudio de las cosmogonías prefilosóficas griegas que abordamos, podemos llegar a comprender un poco mejor el pensamiento arcaico y las ideas de los primeros autores de cosmogonías, interpretados no solo como poetas, sino también como predecesores de los filósofos naturales y precursores del pensamiento racional griego”⁴⁰.

Es decir, el pensamiento auroral griego sería otra forma de responder a preguntas que en el tiempo son posteriores, no a unas inquietudes, las que sean, contemporáneas. Parece que esos pensadores no pudieran tener una reflexión independiente, sea como fuere, y esto es lo que precisamente, y hasta cierto punto paradójicamente, explica muy bien Roxana Martínez cuando se atiene estrictamente a los textos. Esta orientación que podemos llamar finalista de todos estos pensadores es permanente a lo largo del libro. En la página 18 sostiene:

“Con Museo nos encontramos con un pensador ya imbuido de la filosofía natural que despuntaba en la Atenas del siglo VI a.n.e.” (casi igual en p. 144)

Pero, que yo sepa, no hay una filosofía ateniense del siglo VI. Los primeros filósofos atenienses conocidos (poco) son los pitagóricos marginales Arquelaos y Damón nacidos hacia el principio del siglo V y no activos hasta la mitad del siglo V junto con filósofos de otras tradiciones procedentes de la Grecia periférica y, en todo caso, por lo que sabemos de ellos, no ocupados precisamente en “filosofía natural”. Al indicar esto no se trata de enmendar la plana por un error factual. Esa afirmación se explica más por el peso del marco finalista heredado que por una apreciación concreta de los hechos, pero lo paradójico es, como se ha dicho, que una afirmación así nada condiciona la correcta exposición y tratamiento de los fragmentos atribuidos a Museo que efectúa Roxana Martínez.

La Aurora del Pensamiento Griego es, en resumen, un libro valiente, en la medida que aborda el estudio de textos particularmente difíciles. Original, porque en España existe poca tradición de investigación sobre estos pensadores. Necesario, en la medida que aclara esos textos de una forma digna de mención y los ofrece al público curioso de manera que permite partir de ellos

⁴⁰ R. Martínez, *op. cit.*, p. 23. Es fácil espigar afirmaciones del mismo tenor a lo largo del libro, por ejemplo en p. 26 “Hesíodo no es todavía un filósofo natural, sino un profeta, y la función de su canto no es explicar sino revelar”, pero semejante afirmación podría sostenerse, sin grave error, sobre Heráclito o Parménides (otros pasajes similares en p. 47, 52, 54, 55, 87, 109, 143, 202).

para otras aventuras de reflexión o investigación. Espero que las apreciaciones complementarias que introduje en estas páginas se entiendan como prueba de esa capacidad de estímulo que presenta el libro y no como un demérito injustificado del importante trabajo que sin duda es.