

Prometeo, pensador de la «necesidad» en Esquilo

ÓSCAR ADÁN*

Para Pau Gilabert, con respeto y amistad

Resumen: El presente ensayo pretende esbozar un «diálogo» entre la figura de Prometeo y su figuración pre-conceptual de la necesidad (*Anánkê, Moîra*) con el fin de señalar los rasgos que lo acercan a los filósofos presocráticos. En primer lugar, se señalan las características de Prometeo como «sabio» según Esquilo, y la forma en la que se presenta su saber —adivino y profeta, conocedor de la descripción física del mundo a través de un conocimiento similar al que encarnaron Anaximandro y Hecateo como *hístores*, poseedor del saber de *anánkê*, como vínculo global que reúne lo humano y lo divino, la latencia y la patencia, y posibilita la realización del *kósmos*, comprendido como globalidad. A partir de este saber de la Totalidad, se señalan a modo de hitos en algunos textos arcaicos la conexión entre las características de la necesidad de Prometeo y la concepción de justicia en el pensamiento griego, y cómo el «ser» griego puede ser entendido como un marco de realización y relación basado en un *nómos* concreto, es decir, en un tipo determinado de justicia de naturaleza cósmica y a-legal.

Palabras clave: Sabio, necesidad, justicia, *Moîra*, ecuanimidad, Totalidad, ser.

Abstract: This essay attempts to draft a «dialog» between Prometheus and his pre-conceptual figuration of necessity (*Anánkê, Moîra*) in order to point the features that brings him closer to the presocratic philosophers. At first, it points Prometheus as a «sage» according to Æschylus, and the sort of his knowledge —soothsayer and prophet, connoisseur of the physical description of the world throughout a very similar knowledge to Anaximander's and Hecataios' as *hístores*; owner of the wisdom of *anánkê* as a global link that brings together human and divine, hidden and patent world, and produces the achievement of *kósmos* understood as a globality. From this knowledge of the All, the essay points the connection between the features of Prometheus' *anánkê* and the belief of justice in Greek thought on some archaic texts, and how Greek «being» can be understood as a frame of achievement and relationship based on a concrete *nómos*, that is, on a specific cosmic and a-legal kind of justice.

Key words: Sage, necessity, justice, *Moîra*, equality, the All, being.

El titán dibujado por Esquilo en su tragedia —junto con el Edipo de Sófocles— es seguramente el testimonio más temprano que poseemos sobre la figura de un «pensador» arcaico¹. En general,

* Dirección para correspondencia: Óscar Adán. Avinguda de Cubelles, 28 2n 2a. 08800 Vilanova i la Geltrú (Barcelona). E-mail: prieto@fil.ub.es

1 La razón de este desajuste se encuentra en la propia naturaleza de la especulación presocrática. Hemos de recordar que la sabiduría en la Época Arcaica es un pensamiento —oral— transmitido mediante un vehículo inmediato que no se investiga a sí mismo y que sólo cumple con su función comunicadora. El medio escrito —el libro que escribió cada sabio—, también respondía a esta vehiculación oral del saber y tenía una utilidad práctica: servir de base a la exposición personal del sabio a sus discípulos o sus oyentes —como aparece en el *Parménides* de Platón (cfr. CHERNISS, H. [1970] «Ancient forms of philosophic discourse». *The First Annual George Boas Lecture*, Delivered on May 1, 1970 at

suele situarse su composición en Sicilia al final de la vida del poeta, tras la *Orestíada*, hacia el 458-456 antes de Cristo². Sobre la importancia que otorga la antigüedad de su testimonio —contemporáneo de sabios como Heráclito o Parménides y sus discípulos (Zenón, Meliso), Anaxágoras (que vivió en Atenas en la época de madurez de Esquilo y la juventud de Sófocles), el movimiento sofístico, etcétera—, la fidelidad del retrato esquileo viene dada además por su carácter «independiente» respecto de la tradición filosófica y doxográfica que nace con un interés de escuela. Esta posición independiente no implica una falta de conexión entre Esquilo y la sabiduría arcaica, sino todo lo contrario. El sabio caracterizado por la poesía trágica se adapta con gran facilidad a los fragmentos directos conservados del pensamiento arcaico así como *depura* a modo de filtro las informaciones que aparecen en Platón o Aristóteles y en la doxografía posterior sin necesidad de postular una perspectiva «externa» al propio saber. La tragedia ática aparece, pues, como un instrumento de visión que puede utilizarse a modo de contraste frente a las interpretaciones canónicas que identifican especulación arcaica con ontología —la búsqueda de la ἀρχή o las ἀρχαί—, o con la búsqueda conceptual de la causación —la postulación de las primeras αἰτίαι—. Estos son los dos principios básicos de la física y la metafísica aristotélicas: πρῶτα ἀρχὰ καὶ αἰτίαι (*Met.* 982b9). Sobre el modelo de Aristóteles —y gracias al beneplácito de Hegel—, se suele identificar pensamiento presocrático con una *ontología primitiva* de carácter *metafísico* que *progresa dialécticamente* (mediante el paradigma de la *Aufhebung*) sobre los logros de los pensadores anteriores y contemporáneos hacia una plenitud encarnada en los sistemas platónico y aristotélico desde su estatuto de *situación previa*. Una visión, a mi parecer, fundamentalmente errónea.

the Johns Hopkins University (en [1977] *Selected Papers*. Ed. by Leonardo Tarán, Leiden, pp. 16-35; CAPIZZI, A.-CASERTANO, G. (ed.), [1987] *Forme del sapere nei presocratici*, Roma). El pensar arcaico no piensa todavía aquello que es como pensar: se sumerge en el imperativo de lo que debe ser pensado. Los vaivenes en el vehículo material —poesía de tipo épico, prosa críptica, *gnōmai* sapienciales o *apophthenmáta*, etcétera—, son la prueba de un esfuerzo constante por encontrar expresión para una verdad que aparece —en su novedad— como imposible de ser articulada mediante el discurso (HAVELOCK, A.E. [1963] *Preface to Plato*, Harvard. Vid. «Foreword», pp. viii-ix). Tendremos que esperar hasta el Sócrates de la *Apología*, al final del siglo V, para que un sabio nos revele la naturaleza de su actividad y cómo él la siente y la lleva a cabo. Con el perfeccionamiento de la mayéutica socrática por parte de Platón —con la dialéctica—, se crea el primer vehículo filosófico «real», tal y como Occidente lo ha entendido, el primer medio de expresión que aúna conciencia de método y expresión mediante una forma fija —escrita—: el diálogo. Por ello que sea en la obra platónica donde aparezca por primera vez la reflexión sobre las características del modo de conocimiento y la investigación sobre la naturaleza de la sabiduría denominada por él *philosophía*.

- 2 D. Page en su edición de las tragedias esquileas que me sirve de texto base (cfr. [1972] *Æschyli septem quae supersunt tragædias*, Oxford, p. 228), ya afirma que «quonam anno acta sit fabula omnino ignoramus; etiam de auctore Æschylo dubitamus». No obstante, éste no es lugar para entrar aquí en los problemas de autenticidad que ha suscitado *Prometeo encadenado*, así como su adscripción a una u otra trilogía. Sobre la tragedia y sus problemas de autenticidad y datación, vid. entre otros, MURRAY, G. [1940], *Æschylus, the creator of tragedy*, Oxford; THOMSON, G. [1941], *Æschylus and Athens. A study of the social origin of greek tragedy*, London; REINHARDT, K. [1949], *Æschylos als Regisseur und Theologe*, Berna; LESKY, A. [1963²] *Geschichte der Griechischen Literatur*, Berna [trad. esp. *Historia de la literatura griega*, Madrid 1969]; MIRALLES, C. [1968], *Tragedia y Política en Esquilo*, Barcelona; FESTUGIÈRE, A.-J. [1969] *De l'essence de la tragédie grecque*, París; HERRINGTON, C. J. [1970], *The autor of the Prometheus Bound*, Austin-Londres; BIANCHI, U. [1976], *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma; GRIFFITH, M. [1977], *The authenticity of the Prometheus Bound*, Cambridge; GARCÍA GUAL, C. [1979], *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid; WINNINGTON-INGRAM, R.P. [1983], *Studies in Æschylus*, Cambridge.

1

En *Prometeo encadenado*, Esquilo caracteriza al titán *philánthrōpos* (11; 28, etc.) con el atributo de una sabiduría de características netamente humanas. Prometeo no es un dios que a pesar de haber caído en desgracia sigue comportándose como tal, sino que habla y actúa como un hombre, como un *brotós*³. Esta caracterización del personaje divino con rasgos humanos ya aparece en los primeros versos de la tragedia de un modo indirecto. Prometeo se muestra solo en escena, en una tierra *á-broton* (2), en una soledad alejada del hombre. Prometeo aparece alejado de los dioses a causa de su castigo, pero Esquilo remarca claramente la soledad *humana* del titán (1-2):

Χθονὸς μὲν ἐς τηλουρὸν ἤκομεν πέδον,
Σκυθην ἐς οἶμον, ἄβροτον εἰς ἐρημίαν.

«Estamos llegando a un suelo remoto,
a la frontera escita, lugar de soledad inhumana».

Esta soledad de Prometeo tan sólo será interrumpida de una manera funcional por dioses de la Naturaleza —el coro de Oceánides y su padre, el Océano—, por Io —la única mortal que aparece en la obra, arquetipo del dolor de la humanidad—, y por Hermes, como brazo ejecutor de Zeus. Sin estos personajes que se acercan a Prometeo no habría desarrollo trágico. Sin embargo, éstos no truncan la extrema soledad del titán ni de su peñasco inhóspito: Prometeo sigue estando solo. La presencia de Io en el drama corrobora de modo inverso esta profunda soledad: ni uno ni otro puede darse consuelo y permanecerán solos, encerrados en su dolor. Desde esta posición identificada con lo humano, el titán se ve obligado a aprender —al igual que el hombre— a través del error y del dolor que éste comporta, tal y como afirmaba el coro en *Agamenón*, 177: *páthei máthos*. La misma expresión aparece en el *Prometeo encadenado* bajo otras palabras: ἡ σή, Προμηθεῦ, συμφορὰ διδάσκαλος, «tu infortunio, Prometeo, es un buen maestro»⁴.

Io, en el centro de la tragedia, será la principal insignia de esta máxima de Esquilo que recae sobre el hombre y su paradigma humanizado. El dolor de Prometeo, como el de Io, será el dolor del ser humano. Como afirma Océano, haciendo uso de la sabiduría tradicional, el titán deberá aceptar su posición de inferioridad frente a Zeus —al modo de un mortal más— conociéndose a sí mismo, como afirmaba la máxima délfica y la sentencia de Quilón (309-310: γίγνωσκε σαυτὸν καὶ μεθάρμοσαι τρόπους/νέους, «conócete a ti mismo y adaptación a nuevas maneras»), para, de esta manera, evitar la *hýbris* de sus palabras contra el dios *týrannos*: ἢ οὐκ οἶσθ' ἀκριβῶς ὦν περισσόφρων, ὅτι / γλώσση ματαία ζημία προστρίβεται; «¿O no sabes, a pesar de ser en rigor más que sabio, / que la lengua vana atrae el castigo?» (328-329).

Prometeo es en palabras de Océano *akribōs perissóphrōn*, «en rigor más que sabio». Prometeo es el que posee la *pro-mētis*, como bien se acuerda de hacer notar a los espectadores Poder al final

3 No obstante, Esquilo no desea hacernos olvidar su lugar primordial en el linaje divino, fundamental para la intelección de la obra (vid. por ejemplo, 92: ἴδεσθέ μ' οἶα πρὸς θεῶν πάσχω θεός), al hacerlo hijo de Temis, identificada con Gaia (209 y ss.).

4 Vid. también 92 (nota 3) y 112: τοιῶνδε ποιναὶς ἀμπλακημάτων τίνω / ὑπαίτριος δεσμοῖς πεπασσαλευμένος.

de su intervención (85-87), es aquél que *pre-vé* de antemano. Así declara él mismo la naturaleza básica de su sabiduría (101-102):

[...] πάντα προὔξεπίσταμαι
σκεθρῶς τὰ μέλλοντ[α]...

[...] «el futuro lo conozco
todo exactamente de antemano...»

Ésta es la *téchnê téchnês* de la que después hablará Edipo frente a Tiresias⁵. En primer lugar, Esquilo caracteriza a Prometeo como un sabio de corte tradicional al fundamentar su *téchnê* (término que hemos de entender en el sentido de *sophía*, «sabiduría»), en el campo religioso y misterioso de la adivinación y del conocimiento del futuro⁶. En este sentido, su saber es del todo ortodoxo para el arcaísmo: es un profeta inspirado por una divinidad, Temis (*cfr.* 873-874) —figura que posee en el primer arcaísmo las funciones oraculares que después recogerá Apolo—, y expresa su saber religioso mediante el oráculo, consistente en un enigma⁷. De este modo, su *sophía* es total, porque ésta se encuentra directamente relacionada con lo místico, esto es, la latencia de la Totalidad identificada con la quiebra irresoluble que separa lo fenoménico de lo divino⁸. Tanto Prometeo, como también lo será Edipo, son figuras de corte religioso, son sabios *tradicionales*. No obstante, tanto en uno como en otro, el *sophós* ya ha dado el paso decisivo que lo acerca a la figura del pensador presocrático. La confrontación entre los dos tipos de sabio aparece en *Edipo Rey* en todo su dramatismo en el *ágōn* ritual entre el *tyvranos* sagrado, maestro en una sabiduría forjada por sí mismo mediante la inteligencia (*gnōmê*), y Tiresias, el sabio arcaico cuyo saber es todavía únicamente religioso⁹.

Prometeo es definido repetidamente en la tragedia como *sophistês*, «sabio», no a causa de este saber tradicional, sino por su *gnōmê*. Al inicio de la obra, así lo denomina Poder de modo un tanto despectivo: «Ahora átalos de aquí también, para que aprenda / que, a pesar de ser sabio, es más torpe que Zeus»:

- 5 SÓFOCLES, *Æ. T.* 380, que identifico con el arte de la adivinación y no con la técnica política, contra *Filoctetes*, 138-140: τέχνα γὰρ τέχνας ἑτέρας / προὔχει καὶ γνῶμα παρ' ὅτῳ τὸ θεῖον / Διὸς σκῆπτρον ἀνάσσεται; 389. Al igual que se puede observar en *Prometeo Encadenado* un enfrentamiento de *téchnai* entre los diferentes *sophoi* implicados en la acción (la *téchnê* de Zeus, 46-47; la de Poder, 87; la de Prometeo, 101 y ss, etcétera) y el saber del titán —expresado en 105— es el más potente, del mismo modo podemos observar en *Edipo Rey* el mismo tipo de confrontación —esta vez de manera directa—, desde la perspectiva de la *téchnê*. *Cfr.* 355-356: ΤΕΙΡΕΣΙΑΣ.— τάληθες γὰρ ἰσχυῶν τρέφω. / Οἰδίπουσ.— πρὸς τοῦ διδάχθεις; οὐ γὰρ ἔκ γε τῆς τέχνης. 380, τέχνη τέχνης. 389, [Τειρεσίας] τὴν τέχνην δ' ἔφω τυφλός.
- 6 Sobre el sabio arcaico y su conexión con la esfera del oráculo, la adivinación y el enigma, *cfr.* COLLI, G. [1975] *La nascita della filosofia*, Milán.
- 7 *Cfr.* 609-610: λέξω τορῶς σοι πᾶν ὅπερ χρήσεις μαθεῖν / οὐκ ἐμπλέκων αἰνιγματ', ἀλλ' ἀπλῶ λόγῳ. Este conocimiento del futuro que posee el titán es oscuro en su presentación en palabras porque sólo él conoce la inexorabilidad de la necesidad que comprende la Totalidad, *vid.* 511-521.
- 8 *Cfr.* COLLI, G. [1974] *Dopo Nietzsche*, Milán, p. 42. Esta sabiduría de la latencia, es la que llevará a Prometeo a conocer el misterio de la globalidad que el titán blande como arma frente a la dureza del castigo de Zeus. Éste es el paso que nos interesa, la *conciencia de posesión de la sabiduría* que comprende el mundo como globalidad, la cual lo acerca a los pensadores presocráticos y, por ello, los caracteriza.
- 9 *Æ. T.* 316-462.

62 Καὶ τήνδε νῦν πόρπασον ἀσφαλῶς, ἵνα
μάθη σοφιστῆς ὧν Διὸς νωθέστερος¹⁰.

Lo mismo hará Hermes, enviado de Zeus, más adelante: «Tú, el sabio, el más duro entre los duros, / el que erró contra los dioses al otorgar a los efímeros / sus honores, a ti, al ladrón del fuego me estoy refiriendo»:

944 Σὲ τὸν σοφιστὴν, τὸν πικρῶς ὑπέρπικρον,
τὸν ἐξαμαρτόντ' εἰς θεοὺς ἐφημέροις
πορόντα τιμάς, τὸν πυρὸς κλέπτην λέγω·

El propio Prometeo define el producto de su saber como *sóphisma*: «[...] yo mismo no tengo *sabio ardid* / con el que evitar el presente tormento»:

470 [...] αὐτὸς οὐκ ἔχω σόφισμ' ὄτω
τῆς νῦν παρούσης πημονῆς ἀπαλλαγῶ.

El término *sophistês* no posee aún la carga negativa con la que aparece en las *Nubes* de Aristófanes o en las obras de Jenofonte y en los diálogos de Platón, medio siglo después, y que el platonismo iba a convertir en canónico. «Sofista» aparece en *Prometeo encadenado* como un sinónimo de *sophós*, es decir, aquél que es experto en una *téchnê* determinada¹¹. Prometeo, como más tarde también Edipo (*Æ. T.*, 398), posee la *gnōmê* (456), la «inteligencia» o el «juicio» de tipo racional en un sentido pre-lógico. Ésta *gnōmê* será la que Prometeo enseñe a los hombres (456), la facultad humana de *adquirir* conocimiento, *saber* y *delimitar*.

La descripción del saber del titán se nos presenta de un modo más detallado. Prometeo une a su caracterización como profeta inspirado y como *sophistês* a causa de sus arteros manejos y su astucia, un saber del ámbito fenoménico de la Totalidad; Prometeo enseña el conocimiento «filosófico» a los hombres, según Esquilo¹²: la observación de las estaciones¹³; la astronomía en un plano

10 Cfr. *Pr.* 514.

11 Vid. LSJ (LIDDELL, H.G. - SCOTT, R. - JONES, H.S. [1940⁹] *A Greek-English Lexicon*. With a Supplement by BARBER, E. A. (1968), Nueva York 1990), s. v. σοφιστής. Igual que Esquilo con Prometeo, un siglo más tarde ARISTÓTELES denominará σοφίσται a los Siete Sabios según la *Etymologia Magna*, 722, 16-17 (Sylburg) s. v. σοφιστής=*De Philosophia*, frag. 5 (Ross).

12 Los hombres, antes de este hecho, eran νήπιος, según Prometeo (442-444): τὰν βροτοῖς δὲ πῆματα / ἀκούσαθ', ὡς σφας νηπίους ὄντας τὸ πρὶν / ἔννοους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους. / [...] ἀλλ' ἄτερ γνώμης τὸ πᾶν / ἔπρασσον. Cfr. la semejanza tanto terminológica como semántica respecto al fragmento 22B79 D[iels]K[ranz] (cf. DIELS, H. - KRANZ, W. [1934] *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Herausgegeben von W. Kranz. (Tres volúmenes). Ed. Weidmann, Berlín 1969¹⁴. En adelante los fragmentos de los pensadores arcaicos serán citados a partir de esta edición si no se informa de lo contrario), de HERÁCLITO: ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅκωπερ παῖς πρὸς ἀνδρός. También 22B79 DK: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει. PARMÉNIDES, 28B6 DK, 4-9. Recordemos también a HESÍODO, *O. D.* 218: παθῶν δέ τε νήπιος ἔγνω.

13 En este contexto, las palabras de Prometeo pueden interpretarse como referidas a un estudio de tipo científico del paso de las estaciones y no a su conocimiento fáctico, aunque no es del todo seguro —su conexión con la observación del cielo y, sobre todo, con la ciencia del número, de clara ascendencia pitagórica, parece corroborar esta afirmación. Cfr. FAVORINO, que afirmaba que ANAXIMANDRO fue el primero en colocar un *gnómon* en Esparta que señalaba los solsticios y los equinoccios (frag. 27 FGH III 581, *apud* DIÓGENES LAERCIO, II 1=12A1 DK).

teorético¹⁴; la ciencia del número, de ascendencia pitagórica, «el más alto de los saberes» (*éxochon sophismátōn*)¹⁵; así como la composición de las letras (*grammátōn synthéseis*), esto es, la escritura, asociada todavía al cultivo tradicional de la memoria y sus hijas, las Musas. Véase 452 y ss.:

- 452 [οἱ ἄνθρωποι] κατώρυχες δ' ἔναιον ὥστ' ἀησυροὶ
 μύρμηκες ἄντρων ἐν μυχοῖς ἀνηλίοις.
 ἦν δ' οὐδὲν αὐτοῖς οὔτε χεῖματος τέκμαρ
 οὔτ' ἀνθεμώδους ἦρος οὔτε καρπίμου
 456 θέρους βέβαιον, ἀλλ' ἄτερ γνώμης τὸ πᾶν
 ἔπρασσον, ἔστε δὴ σφιν ἀντολὰς ἐγὼ
 ἄστρων ἔδειξα τάς τε δισκρίτους δύσεις,
 καὶ μὴν ἀριθμὸν, ἔξοχον σοφισμάτων,
 ἐξηῦρον αὐτοῖς, γραμμάτων τε συνθέσεις,
 461 μνήμην ἀπάντων, μουσομήτορ' ἐργάνην¹⁶.

Esta caracterización como *sophós* queda reforzada, por otra parte, en la primera intervención de Prometeo tras su encadenamiento a la roca por Poder y Violencia. En las primeras palabras que declama en la tragedia, el titán se dirige hacia la globalidad del mundo como Totalidad divina, contemplándolo desde la óptica de un «filósofo de la naturaleza». Prometeo no utiliza un esquema genealógico y antropomórfico para describir los ámbitos de la Totalidad en su globalidad al modo de las teogonías arcaicas como la de Hesíodo o la de Ferécides. El titán divide su invocación entre el divino éter (88), las fuentes de los ríos y las olas del mar (89), la tierra, madre global de todo (90), y el sol (91) —éter/aire, agua, tierra y fuego, cada uno de los cuatro elementos— señalando de esta manera cada uno de los ámbitos de lo fenoménico en su aparecer:

- 90 ὦ δῖος αἰθήρ καὶ ταχύπτεροι πνοαὶ
 ποταμῶν τε πηγᾶν ποντίων τε κυμάτων
 ἀνήριθμον γέλασμα παμμῆτορ τε γῆ,
 καὶ τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ¹⁷.

14 Al modo de los «filósofos de la naturaleza» (cfr. TALES en DIÓGENES LAERCIO, I 23=11A1 DK, por ejemplo), y no a fin de señalar la época de siega, labranza, siembra, cosecha etcétera, como aparece en HESÍODO, *O. D.*, 384-617, o la temporada de navegación, *O.D.* 618-694.

15 Cfr. ELIANO, *Varia Historia*, IV 17=58C2 DK.

16 Versos 452-461: «[los hombres] habitaban bajo la tierra, como las ágiles / hormigas, en los recodos sin sol de las cuevas. / No poseían signo seguro ni del invierno / ni de la florida primavera ni del fértil verano, / sino que, sin inteligencia, todo lo llevaban / a cabo hasta que yo les mostré los ortos / de los astros y sus ocasos, difíciles de discernir, / y el número, el más alto de los saberes, / les descubrí, y la composición de las letras, / obra de la memoria, madre de todas las Musas».

17 Versos, 88-91: «¡Oh divino éter, corrientes de ala rápida, / fuentes de los ríos, sonrisa innumerable / de las olas del mar, y tú, tierra, madre de todas las cosas, / y tú, círculo omnisciente del sol, a vosotros os invoco!».

Esta invocación de regusto filosófico no implica una meditación propia de Prometeo sobre la Totalidad en su ámbito fenoménico, sino una conciencia del saber de tipo filosófico en Prometeo. Ese gusto por «barnizar» sus obras con elementos obtenidos de la nueva cultura científica es muy típico de Esquilo —como lo será de Eurípides, a finales del siglo V—. La invocación a los elementos de la naturaleza (éter, tierra, océano etcétera), y no a las fuerzas personificadas de carácter mítico-divino (las Musas, las Ninfas de los bosques o de los ríos, la personificación de los vientos...), indica ya la conciencia de un mundo fenoménico en su aparecer claramente definido, es decir, colonizado por el pensamiento teórico y divulgado a través del mundo griego. Esquilo caracteriza a su Prometeo como un sabio conocedor de la sabiduría de lo fenoménico desde la perspectiva de la *theōría*. Pero no sólo eso, el poeta también revelará a Prometeo como *hístōr* y se detendrá en dibujar detenidamente el mapa del mundo conocido a través del coro de Oceanídes (406-424) y, especialmente, a través de la profecía que Prometeo vaticina a Io (700-741; 786-875). La mujer metamorfoseada en vaca recorrerá todo el mundo conocido desde Argos —de donde había salido— hasta el norte más alejado —donde se encuentra Prometeo—, se dirigirá hacia levante, a través de las tierras de los escitas¹⁸ (709) y de los cálibos¹⁹ (715) hasta llegar al Cáucaso (719); atravesará el país de las amazonas (723) y llegará al Asia Menor a través del Bósforo (literalmente, el «paso de la vaca», 733-735). A partir de aquí Esquilo entra en el terreno de los pueblos míticos como el de Cistene y los Arimaspos, hasta llegar al confín sur del mundo, el río Etiópe (809), es decir, el Nilo. De este modo, el dolor de la mujer convertida en vaca recorrerá a través de la frontera de oriente desde el más inhóspito norte hasta el sur más alejado toda la *oikouménê* delimitando el ámbito de acción de los mortales, a la vez que dibujando un mapa del mundo conocido a través del gusto griego por la *historía*²⁰. El mapa que revelan las palabras de Prometeo, alejadas de la forma enigmática del oráculo (609-610) —el mismo dolor sufren Io y Prometeo, de ahí que la trate como «amiga», (*phílê*, 611)—, es el ámbito del dolor del hombre, el lugar de su existencia²¹.

18 Cfr. HERÓDOTO, IV 46; ESTRABÓN, VII 307.

19 Como en otras descripciones geográficas o etnológicas, Esquilo se equivoca al colocar a los cálibos al norte del Cáucaso puesto que su país se encontraba al sur del Mar Negro. C. Riba en nota a su traducción del *Prometeo Encadenado* (Èsquil, [1933] *Tragèdies* II, Barcelona, p. 81), supone que «potser hi barreja una antiga tradició relativa a les mines de l'Ural; però tingui's en compte que la geografia del Prometeu es bastant d'estira i arronça, i no pas per voler d'Èsquil, sinó per desconeixença general d'aquelles immenses terres».

20 Como sabemos, ANAXIMANDRO ya había confeccionado el primer mapa del mundo conocido tal y como nos informan algunos geógrafos e historiadores tardíos (cfr. AGATÉMERO, I 1=12A6 DK, cfr. ESTRABÓN, I 7). Anaximandro, como también el Solón o el Tales que nos dibuja HERÓDOTO en el primer libro de su historia (I 29-33, sobre Solón, y las menciones aisladas de Tales en I 74-75 y I 170), o como su contemporáneo HECATEO abrieron un camino que la asumida identidad cultural griega les abría de modo inverso: el conocimiento de los pueblos no helenos. Éste es el saber que recoge Prometeo en la tragedia y hace suyo.

21 Ese ámbito queda rodeado, como en el mapa de ANAXIMANDRO y HECATEO por la corriente circular del Océano (138-140), tal y como la sabiduría mítica dibujaba el mundo desde HOMERO (cfr. *Il.* XVIII 607; XXI 194 y ss; HERÓDOTO, IV 8; II 21), y la presencia de los tres titanes castigados por Zeus: Atlas en el estrecho de Gibraltar (347 y ss), Tifón en el Etna, en Sicilia (363 y ss), y Prometeo en la tierra de los escitas (1 y ss), en el norte más alejado, delimitando un triángulo que engloba todo el Occidente. Con ello, se puede decir que la imagen del mundo que Esquilo presenta en la tragedia es especialmente pormenorizada tanto en oriente (el viaje de Io de norte a sur, a través del límite oriental del mundo conocido), como por Occidente.

2

No obstante, el saber del titán no se limita a este conocimiento profético, «físico» e «histórico». Si así fuera, tan sólo podría ser definido como poseedor de *polymathíê*, como habría querido Heráclito²². Prometeo no conocería el misterio de la Totalidad sino tan sólo su descripción física, geográfica o etnológica. Prometeo es *sophós* porque, además de estos saberes, posee el saber más profundo y enraizado en el espíritu griego, el saber que da sentido a todos los demás y que lo engloba²³. El pensador presocrático no es únicamente el investigador de lo fenoménico —tanto «físico» como «histórico» (recordemos que estas denominaciones no sirven de exégesis de la voluntad del pensamiento de esta época)—, sino que entiende la presencia del aparecer como una de las caras de lo ausente. Prometeo es *sophós* fundamentalmente porque conoce —él únicamente— cuál es ese *lógos* de la Totalidad, ese saber que globaliza lo fenoménico y lo místico y lo hermana con los pensadores presocráticos: Prometeo conoce la fuerza de *anámkê* como figuración globalizadora de la Totalidad.

101 [...] πάντα προὔξειπισταμαι
σκεθρῶς τὰ μέλλοντ', οὐδέ μοι ποταίνιον
πῆμ' οὐδὲν ἤξει· τὴν πεπρωμένην δὲ χρὴ
αἴσαν φέρειν ὡς ῥᾶστα, γινώσκονθ' ὅτι
105 τὸ τῆς ἀνάγκης ἔστ' ἀδήριτον σθένος.

«[...] el futuro lo conozco
todo exactamente de antemano, y ningún castigo
me llegará de improviso. Debo soportar el destino
decretado del mejor modo posible, puesto que sé
que no hay lucha contra la fuerza de la necesidad».

22 Cfr. HERÁCLITO, 22B40 DK. Prometeo, no obstante, queda definido en su caracterización esquilea por 22B35 DK: *χρῆ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι.*

23 No hay confusión de campos del conocimiento en Esquilo. Prometeo es tanto adivino, profeta y «filósofo» como «geógrafo» e «historiador». De hecho, no es ninguna de estas cosas, sino todas ellas a la vez: es, ante todo, un *sophós*. En Esquilo, como en todo el pensamiento arcaico anterior a Platón, todavía hay una organización *vertical* del saber. Cada «campo del conocimiento» —haciendo uso de una expresión anacrónica— participa todavía de la globalidad del todo. En este desarrollo lógico, Platón se encuentra en el centro, dada su utilización de la sabiduría tradicional y un estricto orden lógico. Aristóteles será el primero en tener una conciencia separada de todos los ámbitos del saber y su escuela organizará el conocimiento «científico» de modo *horizontal* en campos separados e individuales: Lógica, Física, Metafísica, Biología, Política, Retórica, Poética, Religión, etcétera. El énfasis de su búsqueda conceptual fue la de almacenar lógicamente el conocimiento del mundo mediante la identificación de realidades (*ousíai*) más que sobre las relaciones que se trazan entre ellas, verdadero motor del saber arcaico. La *sophía* entremezcla todos los tipos de conocimiento —proto-científico, místico, adivinatorio, religioso, mítico, fenoménico—, por bien que estos parezcan incompatibles para el pensar lógico moderno. El poeta en la Grecia arcaica —el ejemplo de Esquilo, pero también de Píndaro o Simónides, es muy significativo— es el paradigma de este tipo de conocimiento. El *poiētês* es el *sophós*, el personaje semi-divino que mantiene y conserva la tradición y el pasado del pueblo en el que vive y desarrolla su actividad. Este sabio, cúmulo de la tradición e, incluso, parte viva de ella, desaparece cuando, con la decadencia y caída de la *pólis*, todos los saberes tradicionales quedan dominados por «profesionales» que los copan —el sofista, el político, el historiador, el rapsoda, el filósofo, etcétera. Aristóteles sólo es el último escalón de esta cadena que separa los campos de acción de la cultura humana y los clasifica taxonómicamente.

Esta revelación no es nueva. Simónides ya la había expresado un poco antes o contemporáneamente en términos más tradicionales: ἀνάγκη / δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται, «contra la necesidad / ni los dioses luchan»²⁴. El cambio sustancial operado en Esquilo es la «intencionalidad» cósmica —si puedo expresarme con este término— que otorga a la necesidad y su desarrollo: *anámkê* es el marco globalizador del aparecer y la latencia, el hombre y el dios. Prometeo se encuentra, como sabio, en el centro del camino que recorre el saber en la Época Arcaica²⁵: en su contacto con lo místico, el titán ya «conoce de antemano» (*pro-exepístamai*) los acontecimientos futuros y «sabe» (*ginnōskonta*, cfr. 22B108) que no hay lucha contra la fuerza de la necesidad. Éste es el lógos de la Totalidad del que ni tan siquiera Zeus puede sustraerse²⁶ puesto que, si existe algo eterno e inmutable —y Zeus no lo es—, para éste nada habría violento o contra natura²⁷. El Zeus al que se dirigían los suplicantes del Himno a Zeus de *Agamenón* (160 y ss.) como salvación ante el vano dolor aparece por debajo de esta fuerza cosmológica de la que sólo Prometeo conoce la clave: su *téchnê* (esto es, su *sophía*) es más débil que la fuerza de la necesidad pero más fuerte que la de Zeus, que ignora la ley de la Totalidad en la que también está incluido (516-618)²⁸.

24 SIMÓNIDES, *apud* PLATÓN, *Prot.* 339a-346d=frag. 37 (542 PMG), 29-30. Cfr. D.L. Page, [1962] *Poetae Melici Graeci*, Oxford.

25 Prometeo ya no es el sabio mítico que encarna la figura de Tiresias en la tragedia de SÓFOCLES, aunque el titán posee los mismos atributos que Edipo le concede a Tiresias (*Æ. T.*, 284-285; 300-301). En el desarrollo del pensamiento filosófico griego, Edipo nos ofrecerá el arquetipo del paso siguiente en esta caracterización del sabio del arcaísmo. Mientras Prometeo es todavía un personaje de características divinas por bien que haya sufrido un proceso de humanización considerable, Edipo es ya un mortal, un hombre cualquiera que ha fortalecido su inteligencia humana a través de la *téchnê*, es decir, ha de soportar la limitación propia del *brotós* que caracteriza la naturaleza de su pensar. Como mortal, pues, su saber está alejado del todo contacto directo con lo místico y, por tanto, debe construirse su sabiduría por sí mismo, vehiculando un saber que no posee mediante su búsqueda (*zêtêma*). Edipo tendrá que buscar el saber si quiere poseerlo: para el sabio presocrático la intuición de lo místico ya no será suficiente —por bien que seguirá siendo fundamental—, el sabio deberá indagar el misterio para llegar al conocimiento, en este caso, un referente válido que aplicar a la realidad que en *Edipo Rey* es denominado *alêtheia*. La naturaleza del saber de Prometeo unida al deseo de búsqueda organizada a partir de una concepción central (*anámkê*) caracterizarán el doble vínculo que une al pensador arcaico con la Totalidad: la intuición de lo latente que comprende la Totalidad como globalidad y la búsqueda de una *téchnê* que lleve a la aprehensión mediante el pensar del misterio de lo latente.

26 *Vid.* 167 y ss.; 907 y ss., afirma el titán con la seguridad de este saber (cfr. 760).

27 εἰ ἄρα ἔστιν ἄττα αἰδία καὶ ἀκίνητα, οὐδὲν ἐκείνοις ἐστὶ βίαιον οὐδὲ παρὰ φύσιν, ARISTÓTELES, *Met.* 1015b14-15 (Yebra).

28 Podría leerse una contradicción «epistemológica» entre la proclamación de Zeus como vínculo globalizador de la Totalidad, tal y como aparece a través del pensamiento arcaico, encarnada en la figura de Zeus (cfr. el *Himno a Zeus* en *Agamenón*; SÓFOCLES, *Tr.* 1275 y ss., SEMÓNIDES, frag. 1 (West), THEOGNIDEA, 157 y ss, 337 y ss (West) etc., el HESÍODO de los *Trabajos y Días*, etcétera), y la concepción prometeica de la necesidad como vínculo globalizador, como ley de la Totalidad como globalidad, superior a la figura de Zeus. Sobre este punto, *vid.* el comentario de E. Severino en [1989] *Il Giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Milán, pp. 187-189. Para Severino no existe tal contradicción, Prometeo conoce con saber «irrefutable» el «Sentido del Tutto» (que en *Agamenón* es denominado Zeus, si con ese nombre gusta ser llamado), y en el *Prometeo Encadenado* se identifica con la inexorabilidad de la fuerza de la necesidad, siendo en cierto modo, lo mismo. Este Sentido del Todo, para Severino, consiste en «il raccogliersi di tutte le cose (etere, acqua, terra, fuoco) nell' unità immutabile del divino» (pp. 188). Esa unidad del sentido del todo era sentida en la Época Arcaica como un tipo de justicia cósmica, de ahí que Zeus y Justicia se hallen unidas en el pensamiento arcaico desde Hesíodo. Que esa unidad sentida como *justicia* sea un *marco ético de relaciones*, desde mi óptica, se esboza con más detalle a partir de este punto.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.— τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῶ.
 ΧΟΡΟΣ.— Τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος;
 ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.— Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες.

«Prometeo.— La sabiduría es, con mucho, más débil que la necesidad.
 »Coro.— ¿Y quién es el timonel de la necesidad?
 »Prometeo.— Las Moiras triformes y las Erinis que nada olvidan».

La comprensión de la Totalidad como globalidad a partir del vínculo que ofrece *anáankê*, perfila el rasgo principal que acerca al titán a la figura del sabio arcaico. Prometeo es un arquetipo de ese *sophós* que, conservando sus atributos tradicionales, ha emprendido el camino de la *theōría* que intenta comprender el sentido de la Totalidad como globalidad y colonizar sus ámbitos. El pensador arcaico, como lo hace el profeta, el adivino o el poeta, capta mediante la intuición (*nóos*) la globalidad desde la voluntad de la comprensión de ésta. Heráclito nos ilustra en este punto:

ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρή τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειον νόμοι ὑπο ἐνὸς τοῦ θεοῦ κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεει πᾶσι καὶ περιγίνεται²⁹.

λέγοντας <καὶ ποιῶντας> coniecit Diels: λέγοντας praesens pro futuro περιγίνεται <πάντων> coniecit Diels (collato Plutarci *De Is. et. Osir.* 369a).

Esta intuición especial (*χρὴ νόῳ*) de la latencia comprendida como «vinculación común» (*tōi xynōi*) fue denominada más tarde por Demócrito como *gnōmê gnêsíê*, «certeza genuina»³⁰, en un sentido muy paralelo al que aparece en Heráclito. Los sabios y los dioses poseen un sexto sentido generado por la *gnōmê* que llega allí donde la materialidad de los otros cinco no puede³¹. En

29 *Apud ESTOBEO, Flor.* III, I 179 (III 129, 16-130, 3 Hense)=22B114 DK. Cfr. CLEMENTE, *Strom.* II, 404 I=22B32 DK: ἔν τὸ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηγὸς ὄνομα. ESQUILO, *Ag.* 160 y ss; frag. 70 (Nauck²): Ζεὺς ἐστὶν αἰθῆρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός, / Ζεὺς τοι τὰ πάντα χῶτι τῶν δ' ὑπέρτερον. SEMÓNIDES, frag. 1 (West), 1-2. ὦ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος / πάντων ὅς ἐστὶ καὶ τίθησ' ὀκῶ θέλει. ANAXIMANDRO *apud* ARISTÓTELES, *Phys.* 203b6=12A15 DK, [τὸ ἄπειρον] δοκεῖ [...] περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν [...] καὶ τοῦτον εἶναι τὸ θεῖον.

30 DEMÓCRITO, *apud* SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII 138=67B11 DK.

31 Cfr. DEMÓCRITO *apud* AECIO, IV 10, 4=67A116 DK. Como afirmaba E. Rohde (*apud* F. M. Cornford, [1952] *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego* (trad. esp. de R. Guardiola y F. Giménez), Madrid 1987, p. 86), este testimonio junto con 67B11 DK relacionaría de manera muy cercana la inspiración del poeta y el adivino con la intuición filosófica. El poeta, contra la posición del pensador de la Totalidad —que guarda su conocimiento de lo místico en la oscuridad—, vehicula su saber hacia la comunidad en su calidad de *container* del pasado de la colectividad —el poeta es el que conoce τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (HOMERO, *Il.* I 170). Cfr. HESÍODO, *Theog.* 32; 38—, sin que ello obligue, como al filósofo, a revelar el secreto de la latencia que sólo él conoce. No obstante, a lo largo de la Época Arcaica podrá contemplarse en su figura el mismo proceso de individualización que aparece en el pensador de la Totalidad a través de la Época Arcaica en figuras como Píndaro, Solón o Simónides. El ámbito del pensamiento arcaico aparece unida a la figura del *sophós* del tipo dibujado por Prometeo y, de nuevo, como quería Nietzsche, vinculada al ámbito de lo apolíneo.

Prometeo el conocimiento aparece como emanación de lo místico a través de la sabiduría oracular que le ha dado su madre Tetis. Heráclito, sin embargo, conoce (*ginnōskei*, 22B108 DK) mediante la reflexión el sentir de la Totalidad como intuición de lo *ajeno* englobante. El pensador arcaico ha de hablar (*légontas*) en cuanto comprende mediante la intuición (*nóos*) la sólida afirmación, esto es, la fuerza (*ischyrídsesthai*, *ischyrotéros*) del vínculo de la Totalidad (*pántōn*) y de la firme implicación (*tōi xynōi*) de sus ámbitos en ésta³², y esta afirmación de su potencia (*ischyrídsesthai*) es «justa» (*chrê*) en cuanto afirma la «ley», esto es, el marco *ético* (*nómos*) que hace posible la armonía invisible —o *lógos*— de la Totalidad. Una versión en español del fragmento de Heráclito que intentara retener el sentido desarrollado en este párrafo rezaría de este modo. Las palabras clave del texto heraclíteo aparecen entre paréntesis cuadrados:

En cuanto han de referir la palabra [λέγοντας] comprendida a través de la intuición [ξὺν νόῳ], es justo que se afirmen en la vinculación común de lo individual [τῷ ξυνῶ] dentro de la Totalidad [πάντων], como la *pólis* a través del marco proporcionado por *díkê* [νόμῳ], e incluso con mayor firmeza. Pues todas las leyes humanas se nutren de una única ley divina, ya que gobierna como quiere, basta para todo y excede³³.

Este sentido concuerda con uno de los fragmentos más conocidos de Heráclito: ἁρμονίη ἀφάνης φανερῆς κρείττων, *un ajuste invisible es más poderoso que uno visible*³⁴. Las características de esta *harmoníê* esbozada a través del pensador de Éfeso son fundamentales a la hora de contextualizar el sentido de la «reflexión sobre el “ser”» en la Época Arcaica. La intuición originaria de la Totalidad parece mostrarse como marco de dimensión ética de realización y relación entre las partes. De este modo, lo que hay que evitar es el *desajuste*, la *violencia*, la *hýbris*, lo contrario a la *justicia*³⁵ como ámbito de relación de la Totalidad: ὕβριν χρῆ σβεννύναι μάλλον ἢ πυρκαϊήν, *es necesario extinguir la violencia antes que un incendio*³⁶.

32 Cfr. 22B2 DK: διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶ...

33 KIRK, G.S. ([1954] *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, p. 48) traduce de esta forma: «Those who speak with sense must rely on what is common to all, as a city must rely on its law, and with much greater reliance: for all the laws of men are nourished by one law, the divine law; for it has as much power as it wishes and is sufficient for all and is still left over».

COLLI, G. ([1979] *La sapienza greca*, III, Milán, p. 29) lo vierte en italiano de este modo: «Coloro que parlano con l'aiuto dell'intuizione, bisogna che traggano forza da ciò in cui si concatenano tutte le cose, proprio come la città trae vigore dalla legge, e assai più fortemente ancora».

»Tutte le leggi umane, invero, vengono nutrite da una sola legge, quella divina: essa prevale, difatti, tanto quanto vuole, e basta a tutto, e superfluamente emerge».

MARZOA, F.M. ([1994] *Historia de la Filosofía*, I, Madrid, p. 51), lo traduce así: «Los que dicen con pensamiento (νόος), es preciso que se hagan fuertes en lo común de todo(s), como la ciudad en la ley, y aun con mucha más fuerza: pues todas las leyes de los hombres se alimentan en virtud de una, la divina; domina, en efecto, (ésta) tanto cuanto quiere y basta para todo y sobra».

34 22B54 DK.

35 Esta oposición aparece claramente en HESÍODO, *O. D.* 213-214. ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης μηδ' ὕβριν ὀφέλλε· / ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῶ βροτῶ.

36 22B34 DK.

Esta «armonía», este *nómos* de la Totalidad, esta «regla de reparto», no debe ser entendida desde un prisma legal en el sentido estricto de «norma» u «orden» en cuanto que estos conceptos prefiguran una jerarquización de valor entre la ley y lo regido³⁷. La necesidad como globalizadora de la Totalidad no tiene un estatuto causal directriz del aparecer y la latencia, sino que posibilita únicamente *el marco de realización y relación entre las partes*. Ese *marco* de relaciones es *ético* en cuanto que no depende de la obligación deóntica y, por lo tanto, respeta la igualdad, la equidad (*tò ísos*) y la reciprocidad (*tò antipeponthós*)³⁸ de las partes en el *trato* entre ellas (*allêlois*, 12B1 DK). Esta función de justicia, de gobierno —de marco ético, si de este modo podemos interpretar el *krateî* del fragmento 59B12 DK³⁹— adquiere el *Noûs* en Anaxágoras⁴⁰, y esta forma de dominio de

37 Es importante señalar que esta tesis matiza la perspectiva propuesta por autores de influencia marxista como THOMSON, G. (cfr. [1955] *Studies in Ancient Greek Society. Vol. II. The First Philosophers*, London) y la escuela nacida bajo el maestrazgo de L. Gernet —DETIENNE, M., VIDAL-NAQUET, P. ([1981] *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París) y, especialmente J.-P. Vernant ([1962] *Les origines de la pensée grecque*, París; [1965] *Mythe et pensée chez les grecs*, París, y con Vidal-Naquet [1972] *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, dos volúmenes, París). Sumariamente, el pensamiento arcaico griego aplicaría un modelo *sociomórfico* para explicar la Totalidad en sus ámbitos frente al modelo *antropológico* empleado todavía por Ferécides y Hesíodo. Con el nacimiento de la *pólis*, la estructura urbana y sus mecanismos ordenadores se convierten en el referente inmediato del individuo: la ciudad se convierte en el *kósmos* como antes lo era el Universo, utilizando como paradigma de expresión una imaginería metafórica obtenida del ámbito «legalista» que proporciona la *pólis*. El pensamiento presocrático, según Vernant, evoluciona progresivamente hacia un modo de explicación del orden cósmico a partir de una ley inmanente del universo, una «regla de reparto» (el *vóμος*) que instruye un orden igualitario entre todos los elementos del *kósmos* (la *isonomía*, cfr. [1962] pp. 10-11). Una aplicación extrema de este modelo se encuentra en G. E. R. Lloyd (Cfr. esp. [1966] *Polarity and Analogy*, Cambridge). *Éris* y *pólemos*, *dikê*, el gobierno de un Único Principio etcétera, son para Lloyd ejemplos de este tipo de imágenes. Así afirma (p. 211) que: «We may distinguish three types of political images which convey different conceptions of the relationships between cosmological substances. First, there is the image of Strife or War, secondly, that of Justice or a contact between equals. And thirdly, that of the supreme rule of a single principle. Very roughly speaking, one may say that certain things in it, in terms of a state of constant aggression, if not one of anarchy, the second in terms of an oligarchy or limited democracy, and the third in terms of a monarchy». Lloyd, a mi parecer, ha interpretado de modo demasiado literal las imágenes derivadas del contexto político en su aplicación a la expresión de la comprensión de la Totalidad. El sabio griego no toma directamente categorías políticas para explicar jerárquicamente el universo, sino que considera el *marco de relación* que impera en la comunidad humana como el mismo que el de la Totalidad —como en HERÁCLITO, 22B114 DK— y no al revés, de la misma manera que en la medicina hipocrática el mismo ámbito de justicia regula la *krásis* y la *isonomía* (cfr. Alcmeón, 24B4 DK) en el cuerpo humano (cfr. VLASTOS, G. [1947] «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies», *Classical Philology*, XLII (1947), pp. 156-178; [1953] «Isonomia», *American Journal of Philology*, 74 (1953), pp. 337-366). Contra la opinión de Lloyd (pp. 215-216), los términos como *κρατεῖν* o *κυβερνᾶν* aquí mencionados no implican un estatuto diferente —en términos de «regente» y «regido», «legislador» y «legislado»— entre realidades. Esto sería otorgar *a priori* un estatuto metafísico a lo definido por estas figuraciones. Al igual que los conceptos aristotélicos *archê*, *aition* o *dýnamis*, lo que implican es un modo determinado de relación dentro del *nómos*, un *πρός τι*, una «categoría de relación» predicable a la *ousía*. De este modo, a la «categoría» de relación que ofrece el marco de justicia expresada a través de «different types of political images» obtenidas del contexto social que acoge al pensador arcaico, le sobra la caracterización de «política». G. E. R. Lloyd, en el texto aducido, va demasiado lejos al reducir a tres cómodos tipos de imágenes que hacen referencia a diferentes contextos de gobierno (anarquía, oligarquía y monarquía), las relaciones entre las «sustancias cosmológicas». Las teorías presocráticas basadas en una presunta dialéctica entre «sustancias» opuestas o en la igualdad entre «sustancias» no privilegian una «sustancia» en el Todo, sino su *relación* con el Todo.

38 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1129a y ss; 1132b32 (Araujo/Marías).

39 ...καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει, καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ.

40 ANAXÁGORAS *apud* SIMPLICIO, *Phys.* 164, 24; 156, 13=59B12 DK.

la Totalidad es una forma de *comprensión*, a medio camino entre el conocimiento *ético* y la aprehensión violenta, si hemos de creer la exégesis de Aristóteles sobre este aspecto de la doctrina anaxagorea⁴¹. Del mismo modo, este sentido parece adaptarse bien al fragmento de Anaximandro, según lo acepta H. Diels y W. Kranz en *Die Fragmente der Vorsokratiker*:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας [κατὰ τοῦ χρόνου τάξιν]⁴².

κατὰ τὸ χρεῶν: κατὰ omittit E ἀλλήλοις omittit editio aldina κατὰ τοῦ χρόνου τάξιν seclisit ego et alii

«(De aquello plural) de lo cual se desprende el nacimiento para las cosas que son, hacia ello se remite su destrucción de acuerdo con la obligación, pues se ofrecen justicia y compensación mutuamente por su injusticia [según sentencia del tiempo]».

«La ob-ligación» (*tò chreōn*⁴³) aparece como ese marco de realización y relaciones (o *nómos*) que permite el desprenderse (*génesis*) y el remitirse (*phthóra*) a la Totalidad mediante un movimiento basado en el respeto recíproco de las partes (*dídonai* [...] *díkēn kai tísin allêlois*). Ese modo de relación —fundamento de la Totalidad, si de ese modo hemos de interpretar el sentido del *ex hōn* del inicio, referido a *ápeiron* según Simplicio—, es el sentido de *Díkē*, «justicia» en el pensamiento de Esquilo y en Hesíodo —unida íntimamente a Zeus⁴⁴—, y como aparece desarrollada en el libro E de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Para el pensamiento arcaico la figuración jerárquica —geométrica— de «orden» (*κόσμος*) está subordinada a la de justicia (*δίκη*). «Justicia» tiene dos significaciones básicas. La primera hace referencia al estado en el que algo se encuentra en relación con lo que le rodea y el modo —correcto— en que algo es como es (*cfr.* la doctrina de lo *ón* en Parménides). La segunda considera la justicia como el vehículo ético de relación, esto es, el modo de con-trato que regula el *nómos*, el ámbito de relación entre particulares. *Díkē*, *krátos*, *krateîn*, *kybernân* etcétera, como modos del *nómos*, describen principalmente «ámbitos» de relación, es decir, «modos» de justicia. Del mismo modo hemos de entender el concepto de necesidad (*anánkē*) que aparece en Leucipo y Demócrito unido de modo paradójico —para nuestro modo de contemplar estos dos conceptos— al azar (*mátēn, týchē, tò autómaton*) en nuestros testimonios⁴⁵. La necesidad se impone como orden de la Totalidad y por lo tanto, la globaliza desde el ámbito de lo místico. El sabio conoce la justicia de la globalidad y expresa su conocimiento en términos ambiguos que respetan la oscuridad de lo latente y, a la vez, proclama su individualidad frente al

41 ARISTÓTELES, *De Anima*, 429a16 y ss (Ross).

42 *Apud* SIMPLICIO *Phys.* 24, 13 =frag. 2 Theophr. (*Dox.* p. 476)=12B1 DK.

43 *Cfr.* 22B80, 28B2, 5; 28B8, 11; 28B8, 54 DK.

44 *Cfr.* HESÍODO, *O. D.* 213 y ss; ESQUILO, *Eum.* 539 y ss, etcétera. *Cfr.* F. Solsem [1949] *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca.

45 LEUCIPO *apud* AECIO I 25, 4= 68B2 DK; ARISTÓTELES, *Phys.* 196a24 y ss. Del mismo modo, ARQUÍLOCO reunía las figuraciones *Týchē* y *Moîra* en el frag. 8 (West) y ALCMÁN *Aísa* y *Póros* en el partenio I, 13 (1 PMG). *Cfr.* FRÄNKEL, H. [1962] *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica* (trad. esp. de R. Sánchez Ruiz de Urbina) Madrid 1993, p. 163 y ss.

resto de mortales gracias a este saber de la globalidad. La matriz de este conocimiento de la Totalidad es místico en cuanto solidario de la latencia y, por lo tanto, emanado de lo divino, ajeno a la voluntad del hombre. Al igual que Prometeo conoce a través del saber mántico, Heráclito —como después lo hará Sócrates y la tradición querrá que también Platón—, invocará la protección de Apolo como dios de la sabiduría y hará depender de éste la naturaleza de su saber⁴⁶. Esta sabiduría de lo místico, tan emparentada con las fórmulas que Prometeo utiliza en la tragedia (101 y ss.; 514 y ss.), es la que revela Heráclito a través de una intuición (*nóos*) identificada con la potencia de Apolo: «no a mí, sino tras haber escuchado al lógos, es sabio convenir en saber que Uno es Todo»:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἔν πάντα εἰδέναι⁴⁷.

λόγου Bemays: δογματ (ος supra μτ) codices, δόγματος Bergk ὁμολογεῖν seclusit Colli εἰδέναι codices, Bollack-Wismann: εἶναι Müller.

El mismo pensamiento expresa Heráclito en otro fragmento:

εἶναι γὰρ ἔν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην· τότε ἐκυβέρνησει πάντα διὰ πάντων⁴⁸.

Del mismo modo Solón expresó esta concepción del saber de la Totalidad: «lo más difícil es conocer la medida invisible del conocer, / la única que posee los límites de todas las cosas»:

γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μῦνον ἔχει⁴⁹.

46 Cfr. 22B92, 22B93, 22B48, 22B50, 22B51, 22B8, 22B80 DK.

47 22B50 DK. Cfr. 22B108 DK: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἔστι πάντων κεχωρισμένον.

48 Apud HIPÓLITO Ref. IX 9=22B41 DK, cfr. las similitudes que ofrece EPICARMO, apud DIOG. L. III (Platón), 16=23B4 DK. Sobre las enmiendas que ha ofrecido la crítica a ὅτῃ ἐκυβέρνησει, vid. G.S. KIRK [1954] (*op. cit.*), pp. 386 y ss. Hay dos interpretaciones posibles de la expresión ἐπίστασθαι γνώμην: 1. considerar *gnōmē* como complemento directo de ἐπίστασθαι y traducir: «Una cosa es la sabiduría: conocer la inteligencia que ha gobernado la Totalidad a través de todas las cosas» (Cfr. Cleantes, *Himno a Zeus*, 34 y ss). 2. O considerar γνώμη como un acusativo interno de ἐπίστασθαι y traducir: «Una cosa es la sabiduría: conocer con juicio [*o bien*, «mediante la inteligencia»] que la Totalidad ha gobernado a través de todas las cosas». Aceptar al primera interpretación ocasionaría tener que postular en Heráclito la concepción de una especie de *Noûs* de naturaleza divina, tal y como lo concibieron los estoicos (Cfr. KIRK [1954], pp. 388-389). No obstante, como afirma G.S. KIRK en Kirk-Raven-Schofield, [1983] *The Presocratic Philosophers*, Cambridge (trad. esp. *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1987², pp. 295-296, nota 1), tanto una interpretación como otra no varía el significado del fragmento: la sabiduría es saber cómo actúa el mundo. Esa sabiduría es el conocimiento del *Lógos* y, como hemos visto, tiene un carácter marcadamente místico. Que Heráclito hubiera considerado esta *gnōmē* como el *Lógos* directamente parece más difícil, por otra parte (la ausencia de artículo, por ejemplo, parece indicar un origen no heraclíteo sino tal vez estoico).

49 Apud CLEMENTE Strom. V 81 1=frag. 16 (West).

Contra lo que pudiera parecer, este tipo de necesidad no es coercitiva respecto al *eón* y al *eínai*. La Moira —como necesidad— no es la «determinación necesaria» entendida como un *destino fatalista* al modo de la *heimarménê* del período helenístico, como no es simplemente «la obligación», «la coerción» o «la irreductibilidad» de la Totalidad en su modo de realizarse. Ofrecer una de estas explicaciones es malinterpretar en un sentido u otro la necesidad esquílea y despreciar el nivel de irreductibilidad lógica u ontológica que posee esta figuración. La Moira es aquella que administra la porción de fortuna (*aísa*, *cfr. Pr.* 104) que corresponde a cada individuo de acuerdo a un determinado *nómos*. La necesidad —como Moira— era sentida como un tipo de justicia, como demuestra el campo semántico del término *moîra* tanto en la Época Arcaica como en la Clásica⁵³. En este sentido, lo que Parménides parece afirmar no es la obligación deóntica de la cosa a que sea o no sea, esto es, se mantenga en su esencia propia según la definición de Aristóteles en *De Interpretatione*⁵⁴. Por el contrario, Parménides, como el Prometeo de Esquilo, parece delimitar mediante *Anánkê* el ámbito de realización del «ser» de acuerdo a la justicia: *tò eón*, «aquello que es», no *debe ser* respecto a *tò mê eón*, «aquello que no es», sino que simplemente *es* (*ōs ésti* 28B8 DK, 2).

Como en Parménides, la necesidad de la Totalidad que nos presenta Esquilo no posee todavía el estatuto lógico u ontológico que le será otorgado a partir de la primera definición exhaustiva del concepto en el libro Δ de los *Metafísicos* y en el *Organon*, como forma de modalidad⁵⁵. Ni siquiera podemos darle un estatuto de concausalidad (*synaitíos*), en la generación del universo (*hê toude tou kósmou génesis*) como aparece en el *Timeo* asociada al *noûs*⁵⁶, a pesar de las características netamente místicas que posee su cosmología, no especialmente racional en el sentido que hoy damos a este calificativo, y muy cercana en su fundamento al modelo que nos brinda el pensamiento arcaico. *Anánkê* no es *productora de fundamento*. Prometeo no postula de modo explícito una construcción (*poiêsis*) desde la necesidad en el sentido que aparece por primera vez en el *Banquete* de Platón⁵⁷. *Anánkê*, como figuración metafórica de la Totalidad, *no tiene un carácter ontológico*. Y esta característica a-ontológica de la necesidad esquílea es igualmente aplicable al pensar arcaico en general como se ha intentado contextualizar a partir de su estatuto en el poema de Parménides, en el *Lógos* heraclíteo y en el *Noûs* de Anaxágoras. El pensar arcaico no piensa aún en términos de causación la relación entre fenómenos y, por lo tanto, no supone una valoración jerárquica o diferenciada entre los elementos del *kósmos*, entre regente y regido o entre causa y efecto. Las ideas de obligación y causalidad asociadas al concepto de necesidad sólo aparecen a partir de Platón y se hacen canónicas para la filosofía con Aristóteles, como observamos en especial en el libro B de las *Lecciones de Física*⁵⁸. De este modo, la necesidad, como *marco ético global*, proporciona un ámbito de justicia.

53 De este modo puede el propio Esquilo afirmar a través del coro en *Agamenón*: Δίκα δ' ἐπ' ἄλλο πρᾶγμα θήγεται βλάβας πρὸς ἄλλαις θηγάναισι Μοίρας, «la Justicia se está afilando para otra acción dañina / en otras piedras de afilar de las Moiras». *Ag.* 1535-1536. *Vid. LSJ, s. v. μοῖρα.*

54 *De Interpretatione*, 23a21-26. *Vid. también* 19a23 y ss (Minio-Paluello).

55 *Met.* 1015a20-1015b15. (Yebra). *Cfr.* 1050b18-22. *An. Pr.* 24b18; 25a21 etcétera; *An. Post.* 91b14-17; 94a21-27 (Ross).

56 *Tim.* 47e2-48a7 (Burnet).

57 *Smp.* 205b8-c1 (Burnet).

58 *Phys.* 194b16 y ss (Ross).

Estas páginas sólo trazan los hitos de un camino a seguir. *Anánkê* es el nombre que Prometeo da a esa globalidad comprendida como Totalidad en cuanto proporciona el marco que posibilita las relaciones entre los diferentes ámbitos, esto es, la «textura» entre aparecer y latencia, lo humano y lo divino. Ante todo, *anánkê* es fundamentalmente *nómos*, el marco de *díkê* en la Totalidad: el marco de justicia que posibilita la textura ética: es *lógos*, *noûs*, *alêtheiê*.

Justicia o necesidad. El pensamiento filosófico constituido como sistema consideró más rigurosa esta última. No obstante, y como he intentado bosquejar brevemente en estas páginas, ética y cosmología se encuentran íntimamente ligadas en el pensamiento arcaico, de Hesíodo, Anaximandro y Heráclito a Demócrito y Esquilo. La ética es el modelo de inteligibilidad que permite concebir y comprender la Totalidad en su globalidad sin concebir de modo ontológico la Totalidad, sin objetivar ni conceptualizar lo *otro*. El concepto no es el primer modo de aprehender la Totalidad, sino más bien el último. Sin ética, el pensamiento se convierte en ontología en su pensar la Totalidad: la cosifica, la objetiviza, la conceptualiza. Desde esta perspectiva, el «ser» griego parece haber sido formulado únicamente como parámetro básico de realización del mundo desde una perspectiva a-ontológica. Como he afirmado, *anánkê* como *nómos* —como «ser», si se quiere, y no únicamente en el pensamiento de Esquilo—, es fundamentalmente la formulación de ese marco ético de realización y relación comprendido como Totalidad en el pensamiento arcaico.

(Otoño de 1996)