

LA ODISEA FILOSÓFICA

REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE EL
PENSAMIENTO GRIEGO Y POSGRIEGO

Año 1, número 1, agosto de 2026



José Blanco Regueira • Leandro Sánchez Marín • María
Cecilia Colombani • Óscar Juárez Zaragoza • Noé
Epifanio Julián • Josué Manzano Arzate

LA ODISEA FILOSÓFICA

REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE EL
PENSAMIENTO GRIEGO Y POSGRIEGO

Año 1, número 1, agosto de 2026

DIRECTOR

Noé Epifanio Julián

COORDINADOR GENERAL

Óscar Juárez Zaragoza

COMITÉ EDITORIAL

Josué Manzano Arzate – *Universidad Autónoma del Estado de México, México*

Leticia Flores Farfán – *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Roberto Alfonso Rivadeneyra Quiñones – *Universidad Panamericana, México*

Roberto Andrés González Hinojosa – *Universidad Autónoma del Estado de México, México*

CONSEJO CIENTÍFICO

Antonio Lastra Meliá – *Universidad de Alcalá, España*

Bernardo Souvirón Guijo – *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España*

David Hernández de la Fuente – *Universidad Complutense de Madrid, España*

Elbia Haydée Difabio – *Universidad Nacional de Cuyo, Argentina*

Ignacio Pajón Leyra – *Universidad Complutense de Madrid, España*

María Cecilia Colombani – *Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina*

Miguel García-Baró López – *Universidad Complutense de Madrid, España*

Patrick Llored – *Universidad de Lyon, Francia*

APOYO TÉCNICO

Alejandra Jocelyn Pérez Astivia

Alfredo Rosas Martínez

Ignacio Bárcenas Monroy

Jaime Quintero Tzompastle

José Luis Álvarez Lopezello

Marco Antonio Rebollo Morales

Mariano Rodríguez González

Ricardo Quiroz Rodríguez

La Odisea Filosófica – Revista de estudios sobre el pensamiento griego y posgriego publica textos que dialogan con filósofos, poetas, mitógrafos, políticos, historiadores y otros representantes de la literatura griega antigua.

La edición es digital, en formato PDF, y puede consultarse gratuitamente en: <https://laodiseafilosofica.com/revista/>

Reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2025-100912543800-102

ISSN: En trámite.

Los textos publicados son responsabilidad de sus autores.

Distribución bajo licencia **Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 Internacional**



ÍNDICE

Presentación	IV
--------------	----

ARTÍCULOS

Michel Foucault: la arqueología de lo impensado JOSÉ BLANCO REGUEIRA	7
Sobre el concepto de tragedia griega. Un ejercicio de comprensión LEANDRO SÁNCHEZ MARÍN	17
De la historia personal a la historia social. Subjetividad y sociedad en <i>Trabajos y días</i> de Hesíodo MARÍA CECILIA COLOMBANI	30
Epifanías de las divinidades femeninas a favor de la cultura del pólemos en la <i>Iliada</i> de Homero ÓSCAR JUÁREZ ZARAGOZA	39
Alegría y moral (Evocación de Clément Rosset) NOÉ EPIFANIO JULIÁN	62

RESEÑAS

La filosofía contra las verdades impuestas. Reseña del libro <i>Escépticos. Los filósofos de la mirada atenta</i> de Ignacio Pajón Leyra JOSUÉ MANZANO ARZATE	79
Tormentas y cerditos: la indiferencia de Pirrón de Élida. Reseña crítica del libro <i>Las palabras no escritas. Pirrón de Élida</i> de María Fernanda Toribio Gutiérrez NOÉ EPIFANIO JULIÁN	86
Guía de autores	95

PRESENTACIÓN

Ítaca te brindó un hermoso viaje.
Sin ella no habrías emprendido el camino.
—KONSTANTÍNOS KAVÁFIS

Dar el primer paso: en eso radica la dificultad de cualquier empresa. Pero, una vez hecho —aunque no sin ciertos imprevistos y alguna que otra incertidumbre— resulta más fácil proseguir la ruta bajo la ley de la inercia. Así, *La odisea filosófica – Revista de estudios sobre el pensamiento griego y posgriego*, ofrece su número inaugural, compuesto de cinco artículos y dos reseñas.

Casi inencontrable, reeditamos ahora un artículo de José Blanco Regueira titulado “Michel Foucault: la arqueología de lo impensado”. Su primera edición, publicada en la desaparecida revista *Altiplano*, supera ya las cuatro décadas. En aquel número, con motivo del primer aniversario luctuoso del filósofo de Poitiers en 1985, el pensador español se dispuso a analizar seis páginas de *Las palabras y las cosas*, específicamente la sección denominada “El *cogito* y lo impensado”.

Una vez contextualizado el problema que representa la *evidencia* cartesiana para la filosofía moderna —y recordando las críticas de Nietzsche, Freud y Marx, evocadas por Michel Foucault, quien intentaba superar a todas luces el problema de lo *impensado* mediante la arqueología—, José Blanco Regueira se propone desmontar lo que posteriormente se llamará “dispositivo arqueológico”. Lo hace con una brillantez que termina colocando a Foucault no sólo al lado de Descartes, sino también de Hegel: ese par de nostálgicos del absoluto que el autor de *Las palabras y las cosas* siempre intentó superar, aunque aparentemente no llegó a conseguirlo.

A pesar de ello, José Blanco Regueira no deja de celebrar la obra foucaultiana, considerándola una de las más ingentes empresas del pensamiento del siglo XX.

Por otra parte, en “Sobre el concepto de tragedia griega. Un ejercicio de comprensión”, Leandro Sánchez Marín nos invita a reevaluar el significado de la tragedia griega. Señala la insuficiencia de reducir el concepto de tragedia al mero padecimiento humano, pues no basta con considerar a los hombres como simples víctimas del destino y de los dioses.

Siguiendo los planteamientos de Gilbert Murray, sostiene que la tragedia griega —sobre todo en Esquilo— convierte los mitos populares en representaciones eternas de los dramas de la existencia humana. De ahí la necesidad de considerar la tragedia antigua desde diversas aristas, para no confundirla con las tragedias modernas, que muchas veces se limitan a espectáculos estéticos, carentes de los vínculos que el

héroe trágico antiguo, frecuentemente encarnado en el Coro, mantenía como ser político regido por las leyes de la *polis*.

Así, en *Los siete contra Tebas*, la tragedia esquilea muestra una tensión constante entre la acción humana y la voluntad divina. Pero, para percibirla, nos recuerda Leandro Sánchez Marín, es imprescindible alejarse de las interpretaciones habituales de la tragedia antigua.

“De la historia personal a la historia social. Subjetividad y Sociedad en *Trabajos y días* de Hesíodo” es el título con el que María Cecilia Colombani explora la figura del poeta de Ascra, señalando en él el surgimiento de la *polis* y el nacimiento de la filosofía en Occidente. Por un lado, porque vive la desaparición de los reinos micénicos; por otro, porque presencia el surgimiento de la nueva estructura de la *polis*.

Todo ello queda testimoniado en la querella poética cantada en *Trabajos y días*, que escenifica el conflicto legal entre Hesíodo y su hermano Perses por la herencia paterna en el ágora: el espacio donde los ciudadanos son considerados en igualdad de condiciones y utilizan el lenguaje para dirimir sus desavenencias. Este ámbito, sin embargo, no está exento de crisis judiciales, motivadas por la corrupción de quienes deberían defender las leyes.

No obstante, al proclamarse Hesíodo poeta iluminado por las musas, se erige en portavoz de la verdad, estableciendo un vínculo entre lo divino y lo humano mediante la palabra. Más aún, el trabajo agrícola contribuye a que los hombres se vuelvan prudentes. Y en el caso de Hesíodo, hombre de letras y vencedor en los juegos fúnebres del rey Anfidamante, su voz poética propició el surgimiento de la filosofía dentro de la *polis*.

Como su título lo indica, el artículo de Óscar Juárez Zaragoza, “Epifanías de las divinidades femeninas a favor de la cultura del pólemos en la *Iliada* de Homero”, expone el papel polémico que las diosas olímpicas desempeñaron en el desarrollo de la guerra de Troya. En primer lugar, se ciñe a los autores que sostienen la transición de una forma de organización social matriarcal y pacífica (la minoica) hacia otra patriarcal y guerrera (la micénica). Esto desencadena, en segundo lugar, que la guerra se convierta en la columna vertebral de la vida colectiva, la cual, para mantenerse en pie, necesita promover nuevos modos de organizar la religión, la arquitectura y la economía, entre otros aspectos.

Así las cosas, las antiguas divinidades femeninas —en cuanto generadoras de vida, como Gea— se transforman en promotoras de guerra e instigadoras de muerte, quedando al servicio de Zeus. Si en otro momento Gea fue considerada como la gran madre, una de las versiones mitológicas la convierte en quien pidió a Zeus exterminar a los hombres para liberarse de soportar su peso agobiante. También las diosas del *Juicio de Paris* —Atenea, Hera y Afrodita— fueron impulsoras principales de la guerra de Troya, junto con otras divinidades menores como Tetis e Iris.

Por otra parte, concluye Óscar Juárez Zaragoza, la cultura del *agón* sí tiene un objetivo para los dioses, específicamente para Zeus: provocar su sonrisa y, con ello, señalar la estupidez y la insignificancia de los afanes de los guerreros de la épica homérica.

En el artículo “Alegoría y moral (Evocación de Clément Rosset)”, el autor se propone diferenciar la alegría auténtica de la moral tradicional, atendiendo a una distinción que el filósofo francés había señalado en una reevaluación de su obra pionera *La filosofía trágica*.

Con el fin de aclarar esta diferencia, Noé Epifanio Julián recurre a diversos mitos griegos y a ejemplos de la literatura para mostrar que la verdadera felicidad no depende de objetos externos ni de deseos cumplidos, sino de la aceptación lúcida de la realidad tal como es. En un segundo momento, explora los argumentos de Clément Rosset, quien sostiene que la moral funciona como un sistema de consuelo que niega lo real, mientras que la alegría de vivir surge de afirmar la existencia incluso en su crudeza.

Finalmente, pasa revista a *El lugar del paraíso*, un texto póstumo del filósofo francés que, también apoyándose en los autores clásicos griegos, propone que el bienestar humano se encuentra en este mundo y no en ilusiones trascendentales o en la postulación de transmundos. El artículo concluye con una referencia a la medida y a la música —con evocaciones al mito de Orfeo— como herramientas para alcanzar la alegría de vivir, libres de los juicios y prejuicios morales.

Dos son las invitaciones que, a manera de reseñas, nos conminan a leer la utilidad de la filosofía escéptica antigua.

En la primera, Josué Manzano Arzate nos invita a leer el libro *Escépticos. Los filósofos de la mirada atenta* de Ignacio Pajón Leyra, donde explora la relevancia del escepticismo antiguo en la sociedad contemporánea. Descubre la semejanza entre ambos mundos: por una parte, el momento de crisis tras la muerte de Alejandro Magno; por otra, la saturación de la información en la actualidad. Sin olvidar mencionar las diversas fases del escepticismo, Josué Manzano Arzate advierte que la suspensión del juicio resulta ser un antídoto contra las verdades impuestas, contribuyendo así a la tranquilidad de ánimo.

La segunda invitación es a leer el texto de María Fernanda Toribio Gutiérrez titulado *Las palabras no escritas. Pirrón de Élide*. En este libro se sostiene que la felicidad no es asequible mediante conocimientos teóricos, sino a través de la indiferencia pirrónica, que se deslinda de la epistemología y la metafísica tradicionales. Lo anterior produce la *ataraxia* o serenidad espiritual, ejemplificada en una anécdota transmitida por Diógenes Laercio, donde Pirrón aseguraba que el sabio debía mantenerse como un cerdito en la tormenta.

Así pues, sirvan estos siete textos para aventurarse en un viaje intelectual, recordando que la lectura consiste en navegar sobre el proceloso oleaje de los textos con esas dos embarcaciones que integran la fragilidad de nuestra mirada.

Finalmente, expresamos nuestro agradecimiento a quienes hicieron posible la aparición de este primer número: autores, revisores y apoyo técnico. De manera especial, a los doctores Josué Manzano Arzate, Óscar Juárez Zaragoza y Roberto Andrés González Hinojosa, quienes han impulsado el proyecto de *La odisea filosófica*. Esta revista, de título homónimo, constituye uno más de los logros del Grupo de estudio sobre el pensamiento griego y posgriego

Noé Epifanio Julián.

MICHEL FOUCAULT: LA ARQUEOLOGÍA DE LO IMPENSADO

José Blanco Regueira*

NOTA EDITORIAL

El presente artículo de José Blanco Regueira fue publicado originalmente en *Altiplano. Revista de la Dirección de Patrimonio Cultural*. Gobierno del Estado de México, Año 11, núm. 5–6, 1985.

Dado que la revista *Altiplano* ha desaparecido y el texto cuenta ya con más de cuarenta años de antigüedad, resultando casi inaccesible para los lectores actuales, consideramos pertinente su reedición digital.

Para esta nueva publicación, el texto se ha cotejado con la segunda edición revisada y corregida de 2010 de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (Madrid: Siglo XXI), con el fin de actualizar referencias y citas. Se han respetado íntegramente las ideas y el estilo del autor, corrigiéndose únicamente erratas mecanográficas y tipográficas menores (acentuación y puntuación).

Las citas textuales se reproducen fielmente según el original de 1985; cuando existen diferencias de paginación o variantes menores en la edición de 2010, se señalan en notas críticas al pie, aclarando que no afectan el contenido sustantivo del texto.

En esta reedición se añadieron resumen/*abstract* y palabras clave/*keywords* para cumplir con los estándares editoriales contemporáneos de indexación. Asimismo, se adoptó el modo de citación Chicago, a fin de señalar con claridad las variantes en las citas de Foucault.

RESUMEN

El artículo de José Blanco Regueira, publicado en la desaparecida revista *Altiplano* (1985), examina el apartado “El *cogito* y lo impensado” de *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault. El ensayo estudia la transformación del *cogito* cartesiano en la modernidad, donde la evidencia reflexiva se convierte en una interrogación constante sobre la relación entre el pensamiento y lo impensado, advirtiendo que “el tránsito del *yo pienso* al *yo soy* se ve bloqueado por una pesada sombra”. Blanco Regueira subraya la fractura

* José Blanco Regueira (1947–2004). Doctor en Filosofía por la Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne), con la tesis *La Version du Commencement* dirigida por Jean T. Desanti. Desde 1975 hasta su fallecimiento fue profesor de tiempo completo en la Academia de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMÉX). Publicó numerosos artículos en revistas especializadas y los libros *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental* (1981), *Existencia y verdad (alrededor de Kierkegaard)* (1983), *Antología de ética* (1984), *Diferir y comenzar* (1987), *La odisea del liberto* (1997), *El estoicismo* (traducción, 1998), *La camisa de mister Garland* (novela, 1999) y *Estulticia y terror* (2002).

señalada por Foucault: el *cogito* deja de ser garantía de transparencia y revela una tensión constitutiva con aquello que lo excede. Desde esta perspectiva, la figura del hombre aparece como una invención tardía, inseparable de lo impensado y destinada a desaparecer. No obstante, el autor cuestiona la arqueología foucaultiana, señalando que, pese a su crítica al humanismo, reproduce en parte la ambición reflexiva de la metafísica al pretender dar razón de la razón misma.

Palabras clave

Michel Foucault, cogito cartesiano, arqueología, pensamiento, impensado

ABSTRACT

José Blanco Regueira's article, published in the now-defunct journal *Altiplano* (1985), analyzes the section "The 'Cogito' and the Unthought" in Michel Foucault's *The Order of Things*. The essay studies the transformation of the Cartesian cogito in modernity, where reflexive evidence becomes a constant interrogation of the relation between thought and the unthought, warning that "the passage from *I think* to *I am* is blocked by a heavy shadow." Blanco Regueira emphasizes the fracture identified by Foucault: the cogito ceases to be a guarantee of transparency and reveals a constitutive tension with that which exceeds thought. From this perspective, the figure of man appears as a late invention, inseparable from the unthought and destined to disappear. Nonetheless, the author questions Foucault's archaeology, noting that, despite its critique of humanism, it partly reproduces the reflexive ambition of metaphysics in its attempt to give an account of reason itself.

Keywords

Michel Foucault, Cartesian cogito, Archaeology, Thought, Unthought

Recibido: 30 de marzo de 2026

Aceptado: Debido a la trayectoria del autor este artículo no ha precisado de dictaminación.

Para hablar sobre Foucault, veo dos caminos posibles: uno sería dirigirse al conjunto de su obra y tratar de apreciar a vuelo de pájaro su alcance, su volumen y las numerosas promesas que desde ahora —fresca aún la muerte del filósofo— germinan ya en su eco, como el testimonio incipiente de una fecundidad todavía invaluable. El otro camino es el de un rastreo local mucho más sordo. Consiste en hacer a un lado la inmensidad abrumadora de esta obra para husmear mejor en unas pocas páginas y ver qué otro discurso somos capaces de adherir a ellas.

Por muchas razones, prefiero tomar este segundo camino, aunque no sin prevención. Y como el mismo Foucault ha dirigido tantas veces una mirada llena de suspicacia al espacio incierto que separa al comentario del texto comentado, procuraré pegar sin escrúpulo alguno este texto al suyo, sin temor a las disonancias que podrían resultar de este procedimiento.

Tomaré pues un fragmento de *Las palabras y las cosas*, fragmento que bajo el título “El *cogito* y lo impensado” ocupa de la página 313 a la 319 de la traducción española.¹ Dicho fragmento, aunado a ciertas páginas de la *Historia de la locura*, le ha valido a su autor no pocas críticas, algunas de ellas muy sagaces y brillantes, como por ejemplo la que Derrida le hace en *La escritura y la diferencia*; pero para el efecto que aquí perseguimos, bien podemos dejarlas a un lado.

La importancia palpable de esas seis páginas consiste en que en ellas, el autor, después de ofrecernos una somera apreciación del sentido del *cogito* cartesiano, examina el destino del *cogito* en el pensamiento moderno y contemporáneo a la luz de una idea central: ese pensamiento se dejaría entender en su totalidad a partir de la relación del *cogito* con lo impensado, y esta relación a su vez, vendría dada por el surgimiento en el campo del saber de una figura nueva: la figura del hombre. Sabido es qué tratamiento singular da Foucault al problema del hombre. El hombre, considerado no empíricamente como ente humano, sino en cuanto “duplicado empírico-trascendental”, en cuanto figura del saber que hace posible el saber mismo, es —nos dice Foucault— una invención tardía. Igual que no siempre ha existido, es presumible que no siempre existirá. Más aún: en nuestra cultura vemos ya proliferar por doquier los signos de su muerte, y esta muerte del hombre se anuncia para el saber como una inminente liberación.

Evoco toscamente estas ideas no con la intención de detenerme en ellas, sino porque de algún modo determinan la perspectiva de acercamiento al problema del *cogito*. Pero situémonos, como Foucault lo hace, en la formulación inicial del *cogito*, la formulación cartesiana. Es sabido que para Descartes el *cogito ergo sum* (pienso, luego existo) es la evidencia primera que garantiza la estabilidad del saber. El pensamiento se aprende a sí mismo en el acto mismo de pensar. El pensamiento pensante es a su vez pensado. Este movimiento reflexivo, por el que el pensar se vuelve transparente a sí mismo, es la esencia de la conciencia de sí. Por más que lo que pienso me lleve a la zozobra de lo desconocido y me pierda en las arenas movedizas de la duda, siempre puedo plegar la acción de pensar sobre sí misma, en una perfecta adherencia que nada podrá nunca perturbar. El núcleo inviolable del saber, la trinchera perfecta, tiene así la forma de esta clausura reflexiva. Poco importa que —como en el sueño o la locura— los monstruos del delirio asalten mi conciencia. Si pueden hacerlo es porque la conciencia es un espejo, y un espejo infrangible. Su tranquilizadora resistencia le viene de esta posibilidad exclusiva de reflejarse en sí misma.

Antes de seguir adelante quiero apuntar que esta imagen de la evidencia perfecta como un verse a sí mismo no es propiamente cartesiana ni moderna. Platón, por ejemplo, en el *Alcibíades* ¿no nos había ya presentado el paradigma del saber perfecto bajo la metáfora de un ojo que se mira a sí mismo? Lo propiamente moderno consiste en interpretarse la acción de ese ojo como la intuición simple de la conciencia por sí misma, y ésta última como el sujeto de la representación.

Pero atengámonos a Descartes y Foucault. Foucault empieza por poner de relieve el gesto de *conjuro* implícito en el *cogito* cartesiano. “Para Descartes se trataba de sacar a la luz al pensamiento como forma más general de todos estos pensamientos que son el error o la ilusión, de manera que se conjurara su peligro, con el riesgo de volverlos a encontrar al fin de su camino, de explicarlos y dar, pues, el método

¹ Michel Foucault, “El *cogito* y lo impensado”, en *Las palabras y las cosas* (Madrid: Siglo XXI, trad. española utilizada en el original de 1985); 335-341 (en la segunda edición revisada y corregida de 2010).

para prevenirse de ellos”.² Conjurar un peligro: tal parece, en efecto, ser la preocupación mayor, no sólo de Descartes, sino de todo racionalismo. Para ello se requiere un punto de sujeción y una medida, una evidencia puntual a la que siempre podamos regresar en caso de apuro, y una norma capaz de impedir que el pensamiento se vea desbordado a partir de sí mismo y deambule a su capricho por parajes oscuros. Conjurar, sujetar, medir, edificar para ponernos al abrigo de la intemperie, transformar en lo posible al pensar pensante en un pensar pensado: toda la empresa cartesiana parece resumirse en eso. Pero ¿qué ocurre con el “*cogito moderno*”? Con esa expresión Foucault designa las versiones implícitas o explícitas del *cogito* que parecen dominar en el pensamiento a partir del siglo XIX: Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Husserl, Heidegger, Freud: en todos ellos Foucault cree apreciar la reaparición del tema del *yo pienso* bajo una disposición radicalmente nueva.

En el *cogito* moderno, se trata, de dejar valer, según su dimensión mayor, la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en lo no-pensado; le es necesario (y esto se debe a que es menos una evidencia descubierta que una tarea incesante que debe ser siempre retomada) recorrer, duplicar, y reactivar en una forma explícita la articulación del pensamiento sobre aquello que, en torno a él y por debajo de él, no es pensado, pero no le es a pesar de todo extraño, según una exterioridad irreductible e infranqueable. En esta forma el *cogito* no será pues el súbito descubrimiento iluminador de que todo pensamiento es pensado, sino la interrogación siempre replanteada para saber cómo habita el pensamiento fuera de aquí y, sin embargo, muy cerca de sí mismo, cómo puede *ser* bajo las especies de lo no-pensante.³

Esta nueva disposición de las relaciones entre el pensar y el ser, y por tanto de la actitud del pensamiento para consigo mismo y para con su otro, implica un distanciamiento y una tirantez, allí mismo donde Descartes reconocía aún el punto privilegiado de una inmediatez perfecta. Sobreviene una fractura en el espejo, que es como el anuncio inquietante de un afuera oscuro. El tránsito del *yo pienso* al *yo soy* se ve bloqueado por una pesada sombra. Ya no se podrá entonces extender la claridad puntual del *cogito* a todo lo demás por el despliegue límpido de una cadena de razones. Algo ha venido a ensombrecer el entusiasmo de la evidencia inmediata. El acto soberano del *cogito* debe entonces poder actualizar de otro modo su soberanía o se verá obligado a renunciar a ella. En el mejor de los casos ésta pasa a ser una soberanía virtual, la simple seguridad de un poder posible del pensamiento sobre sí mismo y sobre lo que lo excede, lo que asegura nuevas empresas de extensión y de reducción.

Colocándose en el lugar de esa fractura, que según él inauguraría el pensamiento de la modernidad, Foucault se pregunta: “¿Qué es, pues, ese ser que centellea y, por así decirlo, parpadea en la abertura del *cogito*, pero que ni está dado soberanamente en él y por él? ¿Cuál es, pues, la relación y la difícil pertenencia entre el ser y el pensamiento? ¿Qué es este ser del hombre y cómo puede hacerse que este ser, que podría

² Foucault, “El *cogito* y lo impensado”, 315. En la segunda edición revisada y corregida de 2010, el mismo pasaje corresponde a la p. 337.

³ Foucault, “El *cogito* y lo impensado”, 315. En la segunda edición revisada y corregida de 2010, el mismo pasaje corresponde a la p. 337. Cabe señalar que entre “se trata” y “dejar valer” aparece “por el contrario”, ausente en el artículo de Blanco Regueira. Asimismo, en la edición de 2010 se lee: “pero que no le es a pesar de todo extraño”.

caracterizarse tan fácilmente por el hecho de que “posee pensamiento” y que quizá sea el único que lo tenga, tenga una relación, imborrable y fundamental con lo impensado?”.⁴

Reseñaré solamente, sin meditar este hecho para nada, que Foucault coloca en el sendero de estas preguntas toda la empresa de la fenomenología y su bifurcación posterior en un pensamiento que se sujeta a la descripción de lo vivido y otro (obviamente, aunque no se explicita en el texto, el de Heidegger) que desarrolla “una ontología de lo impensado”. Terminaré esta reseña entresacando, con la misma arbitrariedad con que vengo procediendo, un fragmento sobre el cual trataré de desplegar, a manera de apósito, algo parecido a una meditación. Foucault escribe:

El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos. El hombre no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la *episteme*, sin que el pensamiento descubriera al mismo tiempo, a la vez en sí en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido, un impensado contenido en él de un cabo a otro, pero en el cual se encuentra también preso. Lo impensado (sea cual fuera el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso.⁵

Interrumpamos aquí la lectura, asumiendo el tijereteo desconsiderado que implica toda cita, y adosemos lo que sigue.

¿A partir de qué especie de determinación se deja leer lo que se presenta como la emergencia de una doble figura (el hombre y su Otro, como lo impensado)? ¿En qué sentido puede hablarse de una emergencia de lo impensado en la superficie del pensamiento? En otros términos: ¿qué clase de mirada se requiere para que se ofrezca el espectáculo que aquí Foucault nos describe? Por una parte, la emergencia del hombre como figura central en el campo del saber, y junto a ella la inquietante proximidad de una sombra que lo penetra a su vez, que lo lastra irremisiblemente y hace pender del vértice del *cogito* un peso antes ignorado, algo que imprime una nueva gravedad al pensamiento. ¿Con que ojos hay que mirar esto? Foucault lo indica en la primera línea de la cita: nos movemos a “nivel arqueológico”, sólo una mirada arqueológica es capaz de ver así. La arqueología del saber sorprende al hombre como figura del saber mismo y a partir de ahí descubre la contra-figura, el fondo desfigurado sobre y junto al cual la figura del Hombre puede erguirse. No se trata de la mirada antropológica que se hunde en el ser del hombre e intenta recorrer empíricamente su espesor. Tampoco se trata del análisis trascendental en su procedimiento clásico, que sólo pone pie en la experiencia para elevarse por grados hasta la recopilación íntegra de sus condiciones de posibilidad. La empresa de Foucault es una extraña variante del análisis trascendental: se trata de desentrañar, a partir de una referencia última a las unidades estructurales que constituyen la *episteme*, las condiciones de posibilidad de un tipo de interrogación determinado. Se trata de presentar la escena del saber a partir de lo que hace posible su disposición, se trata de poner al desnudo los engranajes ignorados sobre los que reposa una puesta en escena determinada del pensamiento. Porque

⁴ Foucault, “El *cogito* y lo impensado”, 316. En la segunda edición revisada y corregida de 2010, el mismo pasaje corresponde a la p. 338. En esta edición también se leen las variantes: “pero que no está dado”, “tiene pensamiento” y “único que lo posea, tenga una relación imborrable”.

⁵ Foucault, “El *cogito* y lo impensado”, 317. En la segunda edición revisada y corregida de 2010, el mismo pasaje corresponde a la p. 339. Las variantes de esta edición son: “El hombre no se pudo concebir”, “descubriera, al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes” y “no nacido de él ni en él, sino a su lado”.

todo pensamiento necesita una escena y una puesta en escena. Todo pensamiento es de esencia teatral: necesita fabricarse el espacio sobre el que dirige sus luces, necesita exponerse en un juego de disfraces. Pero ni el espacio del drama, ni las máscaras se fabrican por alguna virtud plástica del pensar que sobrevolaría la historia como el espíritu hegeliano, animando a las figuras sucesivas desde dentro, por un esfuerzo inmanente. La imagen que Foucault nos presenta es muy otra, es más bien la de un pensamiento encajado en unos márgenes que a la vez lo constriñen y le dan vida, y que al tiempo que le ofrecen la posibilidad de ser, lo remiten a una finitud sin salida. El pensamiento se agita en lenguajes que no puede fundar, se debate bajo la terminación de una episteme que es saber sin sujeto y cuya oscura soberanía implica precisamente la ruina de la pretendida subjetividad soberana. Parece pues que en estos pasajes, al presentar el tirante diálogo del Hombre y su Otro, del *cogito* y lo impensado, Foucault nos dispensara al mismo tiempo algo como la génesis de su propia mirada y la justificación de la perspectiva arqueológica. Lo impensado que él piensa sería entonces la *episteme* misma; no ya lo impensado de la filosofía que se hace historia, sino la constitución subterránea de la escena filosófica, la cual escaparía por principio a toda filosofía. A la mirada arqueológica pertenecería entonces el poder hacer su propia arqueología y el situarse a sí mismo dentro del saber.

Sin embargo encuentro en esta pretensión algo digno de inspirar desconfianza. Primero, porque parece animada por una vanidad bastante similar a la de la reflexión cartesiana: aquí como allá se trata de que la mirada se vea, de que se recobre en sí misma, de que se haga capaz de explicarnos su propio sentido, de que funde una ciencia que no es sólo saber sino saber del saber, capaz de recoger en su mismo cuerpo, no sólo lo que se dice, sino lo que nos permite decir lo que se dice. La arqueología vendría así a enmendar muy parcialmente la inmensa pretensión de la metafísica de conquistar para la mirada un asiento imperial. Esta enmienda, en efecto, se practica de tal modo, que —a pesar del espléndido aparato crítico con que se envuelve— parece a la postre prolongar lo enmendado. Ya no se trata del *cogito* (expresión simple del intento del saber de recogerse en sí mismo), ni tampoco de pensar lo que el *cogito* dejaría impensado; se trata (por lo que se asemeja enormemente a un gesto reflexivo llevado a la segunda potencia) de explicar lo que hace posible la dualidad misma del *cogito* y de lo impensado, desplegando así un discurso que no sería ya el de la razón, sino el de lo que hace posible la razón. La arqueología quiere darnos razón de la razón misma. Pensará también por tanto, desde un plano superior, las razones de la sinrazón: nos dará una historia de la locura, una nueva lógica de la poesía y del delirio. Sé muy bien que esta lógica no se quiere tal, que esta razón prefiere hacerse local y proliferante, y que Foucault, más que acomodarse en la Figura del Logos, en lo que ya en Hegel era *Figura de figuras*, prefiere desintegrar con exquisito cuidado los discursos y evitar como la peste las tentaciones de totalización. La arqueología quisiera sorprender al *Logos* por la espalda y al filósofo en su ingenuidad mentirosa. Escarba tras el concepto, descubre redes ignotas y pasadizos inconfesables, enuncia —como el psicoanálisis— las leyes denegadas. Pero en toda esa actividad tan laboriosa y entusiasta toma cuerpo el proyecto de una nueva lucidez. Desfigurado en el espejo que todo el pensamiento decimonónico se esforzó en hacer añicos, el rostro del saber busca rehacerse, la ciencia de la ciencia busca reconstituirse. Y no veo por qué, aplicando a ella misma la suspicacia de que da pruebas para con lo que no es ella, deberíamos pensar que la arqueología del saber fuera efectivamente lo que dice ser. Si es cierto que en todos los sueños de la ciencia dormita una denegación nada científica ¿cómo escapará a ello la conciencia del saber crítico?

Hegel fue el último en tratar de dar al saber de Occidente una Figura única donde pudiera recoger, no sólo el pensamiento en su reflexión, sino también el espectro de lo impensado. Hegel fue el último en integrar esa noche de la que Foucault nos habla, a una especie de círculo solar, que es el Sistema. Lo que sobrevino después de Hegel fue sólo una *desfiguración*. Des-figurado estuvo desde entonces el saber en todas sus figuras: reducido a concentrarse en lo que Bachelard llamaba sus regiones, condenado a exaltar su parcialidad como la condición de su vigor, forzado a celebrarse en sus pedazos y a compensar sus miserias exaltándose no ya en la ciencia de la ciencia, sino en la pluralidad irreductible de las ciencias cerradas sobre sí mismas. La filosofía no pudo entonces encontrarse más que virtudes críticas y hacer brotar su poder de su impotencia. Sólo promoviendo el espíritu crítico como paradigma de la lucidez pudo el filósofo ocultar sus secretas nostalgias. Es verdad que ese destino paupérrimo se había anunciado ya desde Kant: la filosofía sólo había de poder sobrevivir en cuanto crítica, aún si se mantenía el sueño de la imposible ciencia. Pero Hegel no se conformó con aceptar esa suerte, y prefirió transferirla a su posteridad. Ahora bien, Foucault trata —aunque sea en la diseminación de los saberes y siempre *a posteriori*— de rearticular el pensamiento sobre lo que no puede pensar. Incapaz de articularse —como lo hacía en Hegel— como una totalidad que anticipa de una vez para siempre su porvenir, el pensamiento sólo puede complacerse en reconstruir su pasado. Es entonces cuando en el curso de su exploración arqueológica cree poder hacer hablar a sus raíces mudas y exhibir ante nosotros su carga de ilusiones. El Hombre, ilusión al fin, y lo impensado, su ilusión gemela: hélas ahí atrapadas por la espalda por la arqueología y por primera vez expuestas como tales.

Es de dudar, no obstante, que esta exhibición crítica sea capaz de descubrimos algo que roce, aunque sea de soslayo, nuestra existencia. La arqueología foucaultiana necesita, lo quiera o no, partir en busca de recursos trascendentales. Para ella la mayor debilidad de la fenomenología, por ejemplo, no consiste en la adopción de la perspectiva trascendental, sino en su excesiva vecindad con los saberes empíricos. Se trata de remontar las existencias a partir del examen de los lenguajes en los cuales tratan de balbucear su sentido. Se trata en el mejor de los casos de describir los mecanismos que hacen posible la constitución de un sentido enunciable para las existencias brutas. Así, no se tratará por ejemplo, de incursionar como se pueda con el discurso en las vivencias de un cuerpo, sino de explicar los cuadros de interpretación y modelado cultural de las mismas, de examinar en qué cadenas significantes y en qué órdenes de discurso queda atrapado un cuerpo. En *El nacimiento de la clínica*, por ejemplo, no se trata de pensar la vivencia del cuerpo enfermo, no se trata de decir lo que significa existir en estado de enfermedad; se trata más bien de practicar una arqueología de la mirada médica, de traer a la luz las condiciones de posibilidad de una interpretación del cuerpo y de la enfermedad. Del mismo modo, tratándose del hombre, queda excluida *a priori*, como una ingenuidad irrecomendable, la tentativa de pensar lo que significa ser un hombre, existir como hombre. Más interesante parece en cambio preguntarse en un orden epistemológico (pues al fin la arqueología es una lógica de la *episteme*) bajo qué condiciones es posible que surja, en el orden del saber, la figura del Hombre.

Ahora bien, a este respecto, quisiera poner en primer plano una distinción ingenua, pero necesaria a mi entender, la cual en Foucault está presente pero no parece sujeta a meditación. Una cosa, nos dice él, son los seres humanos, y otra el Hombre como figura del saber. Cuando se habla del nacimiento reciente y de la muerte tal vez próxima del hombre, se habla, evidentemente, de esta figura del saber y no

de los seres humanos. La distinción, en efecto, es evidente y no necesita ninguna explicación. Hay sin embargo una circunstancia insignificante que me gustaría señalar: y es que esta distinción, como cualquier otra, no la puede hacer el Hombre, sino sólo un ser humano. La misma figura del Hombre, como el monstruo epistemológico que es, no es más que una invención sin duda, pero al fin invención de seres humanos. Concluyo de ello —tal vez por sofisma, pero no sin convicción— que si todo discurso antropológico puede —como Foucault lo demuestra— ser desmontado por una arqueología, ésta, a su vez, podría muy bien tener que contentarse con sufrir el ultraje de una lectura “antropológica”. La relación, en efecto, parece reversible, entre el discurso antropológico de la modernidad y la epistemología crítica de Foucault.

No trataré de deshacer ese nudo, ni creo que merezca la pena. Sólo apunto de pasada que la crítica profunda hecha por Foucault al humanismo moderno se despliega en una dirección recuperable para ese mismo humanismo, y que en la polémica de Sartre con Foucault ninguno de los dos puede reducir desde su perspectiva el discurso del otro.

Pero dejemos eso a un lado. Finalmente la cuestión del Hombre-figura, de ese fantasma de reciente fecha, es la historia de la tentativa humanista del pensamiento moderno y ésta, a su vez, *es la historia de la desfiguración del saber*. La figura del hombre, en ese sentido, es el resultado de una desfiguración: surge cuando el saber deja de poder recogerse en su unidad inmanente, la cual fue expresada en su acabamiento mismo, no ya por Descartes, sino por Hegel. La reducción de lo impensado no es sólo la tarea de la filosofía moderna, sino la vocación más antigua del pensar. *Lo impensado como sollicitación, como llamada al pensar, tiene muy poco que ver con las fluctuaciones epistemológicas en las que se inscribe, como figura desfigurada, el Hombre mismo*. Lo impensado no es el correlato pasajero del humanismo triste y esforzado que se ha desplegado con tanta tenacidad en los dos últimos siglos de la historia de Occidente. Lo impensado se anuncia en el pensar mismo, no sólo a partir del momento en que éste se recoge en sí por reflexión, sino desde que el pensar piensa. Lo impensado no es tanto lo que nos falta por pensar como lo que nos *fuerza* a pensar. Y lo que nos fuerza a pensar es nuestro propio *estar*.

Nuestro estar es de tal suerte que por él *somos forzados* a pensar. De ningún modo hay que decir que “poseemos pensamiento”, como si el pensamiento fuera una pertenencia en lugar de una obligación. La estancia del hombre es de tal suerte que por ella el hombre se ve constreñido a dirigirse a un Otro. Ese Otro se hurta y se hurtará siempre al pensamiento *por el mismo movimiento por el que lo fuerza a pensar*. Así lo que no se deja pensar es la condición viviente del pensamiento y lo ha sido siempre. Y cada vez que el pensamiento saca de su propia tensión interior una imagen y la pone delante de sí, en esta misma imagen se trasluce esta otredad esencial. Si ella es el ver, el ver de aquel ojo que parpadeaba ya en Platón, a las afueras de la caverna, entonces le responde, del otro lado, lo invisible, el cual se piensa precisamente como visión pura. Y es así como nuestro ver quiere verse, nuestro saber saberse. Pero ni el ver se ve, ni el oído se oye, ni el saber se sabe. Lo propio de nuestro saber es ignorarse, lo propio de nuestro pensamiento es no saber pensarse.

Nada de esto me parece supeditado a la emergencia del *cogito* cartesiano, sino al contrario: creo que el surgimiento del *cogito*, con las aventuras subsiguientes que acarrea, está supeditado a una disposición del pensar que lo precede y lo excede. Dicha disposición se dice desde que el pensamiento se hace capaz de nombrar al Ser como la sede nunca clara de aquello que lo fuerza a pensar. Desde que el pensamiento

se sabe forzado a pensar en dirección a aquello que no puede pensar, le es obligado conformarse en el espacio abierto de la interrogación. Es en este espacio y sólo en él donde el *cogito* mismo y toda subjetividad posible viene a instalarse como en una cuna predispuesta desde el origen. ¿Cómo extrañarse si una vez que afinca en ella sus dominios y se constituye como reflexión, se abre ante él de nuevo un horizonte incierto? Sólo que la posición de ese horizonte preexiste siempre al pensar que la capta como horizonte.

Asumir esto significa pensar la finitud de la razón desde un ángulo muy diferente al arqueológico. Significa considerar *a priori* como vana toda tentativa de recuperar el saber en un saber, porque significa aceptar que *lo que fuerza al pensamiento a pensar no sólo es impensado, sino propiamente impensable*. Pues, en efecto, si el pensamiento pudiera pensar aquello mismo que lo obliga a pensar ¿qué cosa pensaría? ¿Contra qué vendría a estrellarse su impulso? ¿Dónde estaría el fondo que le permite articular en superficie su discurso? La ilusión cartesiana consiste precisamente en olvidar que para constituirse como pensamiento pensante, el pensar necesita mantenerse a distancia de lo que lo fuerza a ser. La posibilidad del pensar envuelve la necesidad, la constricción de hacerlo. Y ésta reposa sobre una *diferencia* irrecuperable para el pensamiento. No es sólo la identidad reflexiva del *cogito* la que puede recuperar esa diferencia fundadora; es también la identidad de un saber que —como el saber arqueológico— mantiene la pretensión de saberse a sí mismo, la cual es siempre un intento de reducción de la diferencia en que todo pensamiento humano se constituye.

El pensamiento no es humano porque piense al hombre ni porque el hombre lo piense. El pensamiento es humano porque brota sin evasión posible de una estancia, y porque esa estancia, que es en sí misma diferencia, constituye el suelo en el que viene a sentarse la afirmación del ser del hombre. No es éste un cobijo en el saber, un lugar epistemológico o una figura discursiva. Toda posible figuración de los saberes reposa sobre una diferencia antecedente que hace a la vez posible y forzoso el acto de pensar. Y ni la conciencia de sí en su pretensión fundadora, ni la conciencia crítica que desmiente esa pretensión, alcanza a salvar tal diferencia. Ambas la presuponen, se instalan en ella y luego producen un discurso en el que —por caminos opuestos— la recusan. En nada aventaja en este punto el pensamiento crítico al dogmatismo de la reflexión. La lucidez otra que nos promete sucumbe por otra vía a las ensoñaciones del saber que trata de asegurarse en su propio cuerpo y de dar cuenta de sus actos como si de antemano supiera que ello es posible.

Y es que, en efecto, no por ser nombrado y exhibido en el teatro arqueológico, lo impensado emerge. Lo propio de lo impensado no es emerger, sino hacer emerger, ponernos a flote en aquello que antes llamamos nuestra estancia, en aquel espacio de la *diferencia pura* donde no existimos como una figura del pensamiento, sino como una *fatalidad* pensante. Empujados siempre por lo que el pensar deja tras de sí bajo el modo de un poder del que no participa, o por lo que a su vez proyecta ante sí como imagen especular, sino como vocación ciega, no podemos resolver nunca en una mirada semejante destino. La mirada puede deshacerse y rehacer como le plazca sus orígenes, escenificarse de mil modos, verse bajo todos los ángulos: una ceguera connatural la persigue no obstante y toda forma nueva de lucidez la confirma. Poco importan en este renglón los fantasmas históricos de la antigüedad y la modernidad. La existencia no es antigua ni moderna: es un destino, y los destinos no conocen edades. El tiempo en que se cumplen no les da fecha, porque no es el tiempo de la historia sino el de la presencia. Ese tiempo recibe el nombre de estancia porque todo humano estar se hace presente en él. Pero la estancia del

hombre es un estar-presente ausentándose de sí. Y si el humanismo moderno se obstina en vano en conjurar esa ausencia, si se limita a tachar en el ser del hombre la diferencia misma que lo hace posible, es de temer que la réplica de Foucault al humanismo incurra de otra forma en el mismo conjuro. Porque ¿qué importa deshacerse del hombre como sujeto trascendental, si lo que ofrece como contrapartida son las condiciones trascendentales sin sujeto? El problema no está ya en el sujeto. El problema está en creer que el pensamiento pueda, por un camino u otro, dar cuenta de lo que lo hace posible. La ilusión trascendental a la que Descartes, Kant y Husserl sucumbieron por rutas diferentes, no se elimina mediante el sacrificio del sujeto trascendental. La ilusión no está en la idea del sujeto sino en el proyecto del saber que la pone en circulación. Y ese proyecto, ya sea que revista, como en Hegel, la forma de una ciencia universal o que acepte escurrirse en epistemologías fragmentarias, persiste fundamentalmente inalterado.

No añadiré nada más al texto de Foucault, aunque su riqueza justificaría que prosiguiéramos en muchas direcciones posibles la digresión. Más allá de los acuerdos o los desacuerdos, la fuerza de un escrito debería medirse por las apostillas que es capaz de suscitar o por los puntos suspensivos que nos permite intercalar en su trama. El texto de Foucault muestra su fuerza por sí mismo, excluyendo a la vez la exégesis y la apología y conservando el poder de provocar, desde impertinencias como la presente, hasta lo que debería ser un añadido más digno, mejor armado y más profundo. Cuando los filósofos mueren no pueden sino dejar encomendada su obra al vandalismo de la posteridad, el cual incluye siempre, entre otras gracias, los elogios fúnebres y la fiebre conmemorativa. Pero la obra de Michel Foucault tiene muy poco que temer de todo ello. Toda deformación, toda tachadura, toda nota al margen no puede sino dejar intacto su brillo y su peso. Una obra así nos invita a proceder sin escrúpulo, como acabamos de hacerlo, seguros de que los desacatos y los pequeños crímenes la dejarán seguir incólume, gravitando sobre nuestro tiempo como una de las más ingentes empresas del pensamiento de este siglo.

BIBLIOGRAFÍA

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI, [edición española utilizada en el original de 1985, año no especificado].

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Edición revisada y corregida. Madrid: Siglo XXI, 2010.

SOBRE EL CONCEPTO DE TRAGEDIA GRIEGA. UN EJERCICIO DE COMPRENSIÓN

*Leandro Sánchez Marín**

Esquilo no tuvo que resucitar el mundo de los demonios: era el mundo en que había nacido. Y su propósito no es volver a llevar a sus compatriotas a aquel mundo, sino, por el contrario, conducirlos a través de él y fuera de él.

—E. R. DODDS

RESUMEN

La tragedia griega ha sido objeto de estudio privilegiado en medio de varias disciplinas. Su abordaje ha sido amplio y complejo y las formas en las cuales se ha vinculado a estas varias disciplinas tiene que ver con la lógica de cada una de ellas, sobre todo el campo de las ciencias sociales en general. En este texto, me propongo contribuir al estado del arte sobre este concepto a partir de una indagación con fines de autocomprensión. Para este propósito, primero expondré la figura de Esquilo como creador de la tragedia con el objetivo de ofrecer un marco sobre el cual se puedan analizar varias concepciones de la tragedia que entran en tensión a la hora de tratar de definirla. En segundo lugar, realizaré algunos comentarios a la obra *Los siete contra Tebas*, donde contrastaré algunos de los postulados diversos sobre la tragedia con esta obra, lo que me permitirá extender el margen interpretativo más allá de los márgenes de la discusión entre los intérpretes.

Palabras clave

Esquilo, tragedia griega, comprensión, individuo, sociedad

* Leandro Sánchez Marín. Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Egresado en Filosofía y Magíster en la misma disciplina por esta institución. Ha sido becario del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), donde realizó estudios en Ciencias Políticas en Alemania. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía en la Universidad de Antioquia.

Sus intereses académicos incluyen el materialismo filosófico, la filosofía antigua, la teoría crítica, el existencialismo y la filosofía política. Es miembro del Grupo de Investigación en Filosofía Política (GIFP) y del Semillero de Teoría Crítica (GTC) de la misma universidad.

ABSTRACT

Greek tragedy has been the object of privileged study in the midst of various disciplines. Its approach has been broad and complex and the ways in which it have been linked to these various disciplines has to do with the logic of each one of them, especially the field of social sciences in general. In this text, I propose to contribute to the state of the art on this concept from an inquiry with fines of self-understanding. For this purpose, I will first expose the figure of Aeschylus as the creator of tragedy with the aim of offering a framework on which to analyze various conceptions of tragedy that come into tension when trying to define it. Secondly, I will make some comments on the work *The Seven Against Thebes*, where I will contrast some of the various postulates about tragedy with this work, which will allow me to extend the interpretative margin beyond the margins of the discussion between the interpreters.

Keywords

Aeschylus, Greek tragedy, understanding, individual, society

Recibido: 23 de marzo de 2026

Aceptado: 10 de junio de 2026

Introducción

Sobre la tragedia griega solemos tener una versión estándar que nos invita a reducir su vitalidad a la determinación del destino y los dioses sobre los hombres. Según esta estandarización, ningún esfuerzo humano sería útil ni valdría la pena en ningún sentido, pues, al parecer, todo está dicho de antemano y a los héroes trágicos no les queda más que asistir, en medio de sus escaramuzas, a una línea del tiempo ya escrita. Que el final está ya desde el principio es una forma que supone que lo trágico está agotada antes de su desarrollo, que la fatalidad, como signo de la tragedia, se impone como su forma nuclear. No obstante, esta terrible reducción de la tragedia griega encuentra varios contrapesos. Afortunadamente, el sentido común y las versiones de oídas se pueden contrastar con la propia lectura de los textos trágicos. Ante los puntos comunes repetidos por otros y vinculados a la interpretación estándar, un desprevenido lector puede encontrar su propio camino al margen de los prejuicios de la tradición y de su propia cultura. Entrar en la tragedia sin un mapa que avise dónde está lo relevante y dónde lo banal, no es un buen síntoma para comprender un asunto como la tragedia griega. Sugiero, entonces, a continuación, un ejercicio de comprensión. Que sospeche de la tradición interpretativa no es una excusa para dejar a un costado a los que, antes que yo, ya se han ocupado del tema. Contrastar sus postulados será parte de mi método y, de allí, espero poder obtener, sino una comprensión de la tragedia, por lo menos un punto de partida para nuevas y más provechosas exploraciones en torno a ella.

Para mi propósito, en primer lugar, expondré la figura de Esquilo como creador de la tragedia —siguiendo los planteamientos de Gilbert Murray, principalmente—, para ofrecer un marco sobre el cual analice, luego, varias concepciones de la tragedia que entran en tensión a la hora de tratar de definirla. En segundo lugar, realizaré algunos comentarios a la obra *Los siete contra Tebas*, donde contrasto algunos de

los postulados diversos sobre la tragedia con una obra que me permite extender el margen interpretativo hacia el contexto de la obra misma y no solamente dentro de los márgenes de la discusión entre los intérpretes. Como se puede notar mi modelo es Esquilo; otros trágicos de la antigüedad griega no aparecerán aquí, dada la dificultad que supone ya tratar solamente a uno de ellos y solamente a una de sus obras. Por ello, el espacio y alcances de este escrito son ciertamente reducidos, aunque no por ello menos dignos de seriedad y entusiasmo.

1. Esquilo: el precursor

Esquilo es, ciertamente, uno de los pensadores más destacados de la historia; su lugar en la cultura occidental está ligado de manera decisiva a la forma de la tragedia. Sus contribuciones todavía marcan nuestro propio tiempo, más allá de que, a veces, nos cueste comprender muchas cosas del suyo.¹ Quizás sea exagerado decir que todo arquetipo de la tragedia lo debemos buscar en él y, no obstante, sabemos que no podemos obviarle a la hora de pensar esa forma escurridiza e inspiradora: la representación de los conflictos humanos más determinantes.

En su conocido estudio sobre Esquilo, Gilbert Murray estudia tres características de este poeta que fundamentan la idea central que señala a este hombre antiguo como el *creador de la tragedia*. La primera tiene que ver con la capacidad de Esquilo para tomar mitos muy triviales y construir obras majestuosas bajo la forma de tragedias. La segunda característica tiene que ver con la técnica escénica y la dicción que Esquilo desarrolla en sus obras. La tercera y última está relacionada con la interpretación según la cual Esquilo es un autor trágico de las ideas, porque es su interés por los problemas del mundo y de la vida humana el que logra lo que Murray llama el surgimiento de la tragedia; es decir, en cada mito ve un conflicto y hace del conflicto uno de los problemas eternos de la vida.

Además de lo anterior, no sin una dosis de inmediatez, encontramos, en muchos lugares, la opinión que comparte, en su generalidad, la afirmación de que Esquilo es el precursor de la tragedia griega: “Esquilo fue el primer trágico; la tragedia fue su creación, y dejó en ella la impronta de su propio espíritu”.² Cualificar expresiones como la anterior supone un gran esfuerzo, un contraste juicioso de las fuentes y un estudio que, quizás, se detenga en las más tremendas particularidades comparativas. No me propongo hacer eso aquí. Basta, por ahora, hacer explícito el nivel en el que quiero referenciar a Esquilo como creador de la tragedia.

El medio del cual se nutre Esquilo, y los autores trágicos en su conjunto, es el de un mundo griego propenso a algunos quiebres culturales. La mitología empieza a exigir un avance en su forma y busca relacionarse con creaciones humanas que renuevan su sentido. Para Gilbert Murray, este es un momento propicio para el surgimiento de la tragedia:

Los griegos del siglo V estaban preparados para mirar de frente a sus posibilidades más atroces, para mostrar a hombres aterrorizados, siempre y cuando al final se pudiera sentir, merced a la grandilocuencia de la presentación, la nobleza de los personajes o, quizá, la pura belleza e inspiración de la poesía, no la

¹ Jacques A. Bromberg y Peter Burian, eds., *A Companion to Aeschylus* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2023); Andrew Brown, ed., *Aeschylus: Libation Bearers* (Liverpool: Liverpool University Press, 2018), <https://doi.org/10.2307/j.ctv160bt3g>; Rebecca Futo Kennedy, ed., *Brill's Companion to the Reception of Aeschylus* (Leiden: Brill, 2017). https://doi.org/10.1163/9789004348820_002.

² Edith Hamilton, *El camino de los griegos* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 219.

derrota, sino la victoria, la victoria del espíritu del hombre sobre las fuerzas ajenas entre las que tiene su existencia.³

Una cierta forma inédita comienza a encontrar lugar en ese mundo antiguo, dispuesto para cambios políticos, culturales y hasta religiosos, pues la revaloración de la religión a través de la tragedia y, más tarde, de la filosofía, dará cuenta de nuevos sentidos que comienzan a vincular cada vez más al ser humano a preguntas sobre su propia condición, ligada a condicionamientos divinos sobre los cuales hay preguntas y búsqueda de respuestas.

Desde mi punto de vista [...] la tragedia [es]: la canción o la ficción que trata de ‘las muertes y los terribles infortunios’ y nos concede la revelación —o, tal vez, la ilusión— de que hay otros valores accesibles para el hombre, más allá de los valores obvios de la vida o la muerte física, de felicidad o sufrimiento, y que, al alcanzarlos, el espíritu humano puede vencer a la muerte y la vence en efecto. Es en ese sentido en el que creo que Esquilo puede ser considerado justamente el creador de la tragedia.⁴

Esquilo se posiciona, entonces, como creador de la tragedia en este último sentido que expresa Murray. Tomar esto como punto de partida permite entender la escogencia de este autor trágico para lo que espero se empiece a configurar en lo que sigue. Como asunto extra, no quisiera pasar a la siguiente sección de este escrito sin resaltar algo que pasa inadvertido en los comentarios y en los intérpretes seleccionados para la construcción de este trabajo. Edith Hamilton resalta, no sin algo de especulación, la manera en la cual el despliegue activo de Esquilo, en cierta forma, le permitió encuadrar su obra a la luz de diversas experiencias que luego volcó sobre la construcción de sus tragedias.

Esquilo no sólo era escritor de tragedias; era todo un personal de teatro: actor, escenógrafo, encargado del vestuario, diseñador, mecánico y productor. También fue un soldado que peleó en las filas comunes, y probablemente ocupó un cargo público como casi todos los atenienses.⁵

Esta forma polifuncional de Esquilo puede ser un detalle menor y hasta algo trivial, pero tenerla en cuenta, seguramente, aportará, aunque sea mínimamente, a la comprensión del contexto en el cual se desarrollaron sus obras y sobre aquellos asuntos que nos hacen pensar en las formas de proceder en el montaje y desarrollo de las tragedias antiguas.

2. Algunas concepciones diversas sobre la tragedia

Según Michael Walton,⁶ sería un error abordar la tragedia griega a través del reclamo moderno por las ausencias de consideraciones como la libertad o la voluntad particular, de acuerdo con el estilo y otras cuestiones referentes a la forma que hoy tenemos en los modelos desarrollados de la tragedia por William Shakespeare y otros. Según él, uno de los errores más recurrentes, a la hora de la interpretación de la tragedia griega, consiste en este y otros prejuicios:

Hubo muchos dramaturgos que se presentaron en las Grandes Dionisias, tanto durante la juventud de Esquilo como luego en competencia con él, cuyas obras perecieron sin dejar rastro. Si Esquilo perdura,

³ Gilbert Murray, *Esquilo. Creador de la tragedia* (Madrid: Editorial Gredos, 2013), 22.

⁴ Murray, *Esquilo*, 23.

⁵ Hamilton, *El camino de los griegos*, 111.

⁶ J. Michael Walton, *The Greek Sense of Theatre: Tragedy and Comedy Reviewed* (London: Routledge, 2015).

aunque esté representado por no más de siete obras de las que solamente un grupo de tres está completo, sería ingenuo suponer que ninguna de sus obras sobrevive por sus propios méritos.⁷

Consideraciones como esta última advierten sobre las confusiones con las que tiene que cargar, todavía hoy, el concepto de tragedia; comparaciones innecesarias han llevado al brutal anacronismo, a través del cual se juzga toda una tradición a partir de momentos parciales que, aislados de su contexto, pueden apuntar hacia cualquier lado y avalar cualquier tipo de interpretación, desde las más reduccionistas hasta las más desbordadas.

Así pues, el estado actual de la discusión sobre el concepto de tragedia se enfrenta a cierta necesidad de esclarecimiento, dada la contradicción que reconoce su dificultad en la comprensión y que, al mismo tiempo, exige una definición que capture fácilmente todo el contenido conceptual de la tragedia.⁸ Semejante tarea parece ociosa, teniendo en cuenta que cada tragedia griega está determinada por su propia particularidad. De esta manera, más allá de las nociones compartidas por los principales autores griegos de este género (Esquilo, Eurípides y Sófocles), parece un camino incorrecto emprender una consideración según la cual la tragedia debe aportar un sentido homogéneo, clasificable y propenso a una fácil esquematización. A continuación, abordaré algunas tendencias que se disponen a interpretar la tragedia desde diversos ángulos argumentativos.

André-Jean Festugière postula que la tragedia griega comporta una forma esencial. Si bien él no se inscribe dentro de las interpretaciones del sentido común sobre la tragedia, sus consideraciones prestan una base teórica respecto de la cual el concepto de tragedia debe ser entendido a partir de dos rasgos esenciales que hacen de ella una forma particularísima de representación del mundo y de las relaciones humanas, tanto que —cree Festugière— es desde esta esencia que se puede entender la vida espiritual de la humanidad hasta la era contemporánea del mundo occidental: “la pregunta por la esencia de la tragedia griega es algo más que una mera cuestión filológica, es un desafío con el que medir la vida profunda de eso que es Europa como forma de vida espiritual”.⁹ Ciertamente, la cuestión de la tragedia no se agota en un asunto de determinaciones filológicas. No obstante, es exagerado pensar que volver a ella y comprenderla ayudaría a entender la vida espiritual del mundo moderno. Ello, porque la forma constitutiva de la tragedia, por un lado, no puede apartarse de su contexto en la Grecia antigua y, por otro, si bien es modelo germinal de la representación de los dramas humanos, no se podría extender de forma lineal hasta nuestro tiempo sin las alteraciones que hacen de ella un valor mucho más profundo que la mera continuidad del mundo antiguo con el actual. Las dos características que definen la tragedia de forma esencial son las que Festugière menciona en el siguiente pasaje:

⁷ Walton, *The Greek Sense of Theatre*, 59.

⁸ A pesar de esto, no resulta descabellado tener a veces formas preliminares y simples del concepto de tragedia que, sin una pretensión de condensación, traten de guiar un poco al investigador que camina a tientas. Una definición de este tipo, verdadera y a la vez parcial, podría ser esta: “No es difícil dar con una definición neutral de lo que entendemos por ‘tragedia griega’ si la definimos en términos históricos y formales estrictos: la tragedia es una forma del género dramático inventada en el Ática en el siglo V a.C. [...]. Una tragedia era una obra dramática basada normalmente en leyendas tradicionales, ambientada en un pasado que ya era muy remoto para el público de la antigua Atenas. Claro está que, de vez en cuando, los grandes sucesos históricos, incluso recientes, pudieron servir de base para alguna tragedia”. Ruth Scodel, *La tragedia griega. Una introducción* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 14-15.

⁹ André-Jean Festugière, *La esencia de la tragedia griega* (Barcelona: Editorial Ariel, 1986), 11.

Tan sólo existe una tragedia en el mundo, la griega, la de los tres trágicos griegos, Esquilo, Sófocles, Eurípides. Es la única que conserva efectivamente el sentido trágico de la vida, porque conserva sus dos elementos. Por un lado, las catástrofes humanas, que son constantes, en todo tiempo y en todo país. Por otro, el sentimiento de que estas catástrofes se deben a potencias sobrenaturales que se esconden en el misterio, cuyas decisiones nos son ininteligibles, hasta el punto de que el miserable insecto humano se siente aplastado bajo el peso de una fatalidad despiadada de la que intenta en vano alcanzar el sentido.¹⁰

Además de la anterior tendencia (la de la forma esencial de la tragedia), también existe una interpretación según la cual la tragedia puede encontrar su correcta caracterización a partir de su contraste con otras formas literarias, como la novela y la tragedia moderna. Dos representantes de esta postura son Carlos García Gual y Francisco Rodríguez Adrados. García Gual¹¹ plantea la necesidad del ejercicio de releer y repensar, de forma sugerente y particular, algunos textos clásicos que componen diversos géneros, particularmente la tragedia. Con ello, no pretende realizar un análisis academicista; al contrario, considera formas más sugestivas y menos especializadas para el análisis de los textos y los conceptos que se desarrollan a lo largo de su argumentación. Lo que no quiere decir, ni mucho menos, que falte rigurosidad a la hora de tratar temas tan difíciles como los contextos de la antigüedad. A esto, el autor le suma una sutileza interpretativa que consiste en una contraposición adecuada respecto de las formas de la tragedia antigua y la moderna, con el propósito palmario de establecer los límites y alcances de las semejanzas y las diferencias que surgen al hacer un cercamiento a este concepto en su propia arena discursiva.¹² Frente a ello, surgen algunas tesis que invitan a pensar la tragedia, no de un modo formalista y oficial, sino de tal manera que se contraponga a los puntos comunes de interpretación. Por ejemplo, nos dice asuntos como el siguiente: “ni siquiera en las tragedias más fatídicas de Esquilo puede negarse la libre responsabilidad de los protagonistas”.¹³ Lo que no quiere decir que García Gual nos esté desplazando, otra vez, hacia las arenas movedizas donde se instalan las exageraciones anacrónicas respecto de la tragedia, pues él es claro en demarcar limitaciones precisas entre el mundo antiguo y el mundo moderno:

El problema de la libertad de acción no se plantea en el mundo griego en términos modernos. El libre albedrío y la voluntad conocen otros condicionamientos. La paradoja socrática de que la virtud consiste en saber y sólo el ignorante comete el mal, por error de juicio, es algo posterior al pensamiento trágico; pero es muy interesante que el conflicto y el desastre del héroe esté visto como un problema de la inseguridad radical del conocimiento ya en la misma tragedia.¹⁴

Por el lado de Rodríguez Adrados, se puede decir que, entre sus objetivos, se encuentra rastrear, desde las formas del teatro antiguo (grecolatino), las evidentes constantes entre este y los modelos del teatro moderno. Todo esto en términos de la estructura dramática, los caracteres y los argumentos a través de los cuales se desarrolla el teatro occidental. Si bien el autor parece ser consciente de los peligros de esta

¹⁰ Festugière, *La esencia de la tragedia griega*, 15.

¹¹ Carlos García Gual, *Historia, novela y tragedia* (Madrid: Alianza Editorial, 2006).

¹² No está de más señalar que a esta postura de García Gual se puede integrar la interpretación de Bowra, quien sostiene la línea de diferenciación entre tragedia antigua y tragedia moderna, especificando que en la tragedia griega un punto de alto valor es la presencia de la divinidad como referente y contrapunto de los héroes trágicos: “A diferencia de la tragedia moderna, la griega no abocaba forzosamente a un final desdichado, pero esto no es óbice para que se ocupase, con el espíritu más indagador, de problemas concernientes a las relaciones de los hombres con los dioses”. C. M. Bowra, *Introducción a la literatura griega* (Madrid: Editorial Gredos, 2008), 161.

¹³ García Gual, *Historia, novela y tragedia*, 189.

¹⁴ García Gual, *Historia, novela y tragedia*, 198.

manera lineal y algo estricta de su investigación, esto no entra en desmedro de la rigurosidad con la cual expone sus argumentos. Prueba de ello es su interpretación de la tragedia como un género que “crea una especialización en los mitos que comportan el sufrimiento y la muerte”.¹⁵ Resaltar la relación con el mito y los motivos del sufrimiento y la muerte ayuda a este autor a concentrarse en características ciertas de la tragedia, aunque no definitivas. La apertura que se genera, desde este momento argumentativo, impulsa sus consideraciones hacia las varias interpretaciones que la tragedia permite y que no se agotan en el estrecho margen de la sobredeterminación del destino:

La tragedia puede interpretar de una manera o de otra. ¿Quién es Eteocles? ¿El gran rey que defiende la ciudad de Tebas contra Los Siete? ¿Un hombre justo? ¿Un ambicioso que incumple el pacto que tenía con su hermano por conseguir más poder? Como se ve, hay varias posiciones; esto se puede utilizar para debatir el tema del poder o el de la patria.¹⁶

En esta pluralidad de significados y posibles exploraciones de la tragedia, Rodríguez Adrados delinea un argumento que permite introducirse a la tragedia, desprevenidamente. Aunque parece conducir a cierto relativismo —pues se podría decir que, entonces, cualquier tema se puede colocar en medio de la interpretación—, este argumento, aunado a la pluralidad de significados, está afincado en la tragedia misma y no permite ninguna extrapolación exagerada o imposiciones caprichosas. Esto, debido a que es a partir de la exploración del contexto, y no desde el ajuste conceptual, que se presenta su propuesta de interpretación. Veamos, por ejemplo, el sentido del dolor, que es destacado en la siguiente cita:

La tragedia es dolor, incluso cuando se triunfa, incluso cuando el partido del poeta se impone, cuando Electra y Orestes matan a Clitemestra que había asesinado a Agamenón. Es un dolor, pero es un dolor que, a pesar de todo, en los momentos más arcaicos de la tragedia ofrece cierta esperanza de salida, como ocurre al final de la *Oresteia*, y en general en las piezas de Esquilo. Trae esperanza, al menos a nivel colectivo, en las piezas más profundamente trágicas.¹⁷

Aquí, se presenta el tema sin violentar el contexto, y este tema es plausible, ya que logra destacar elementos propios de la tragedia que cobran importancia a la luz de los cambios y las disonancias de la tragedia. Esto explica por qué el dolor, a la vez, confluye con la esperanza.

Posiciones como las referenciadas recién (García Gual y Rodríguez Adrados) permiten hacer una conexión con la tercera tendencia de interpretación, cuyo máximo representante es Albin Lesky. En este pensador se recogen, de manera cualificada, quizás las dos tendencias anteriores: tanto el momento esencial de la tragedia como las vinculaciones con otros géneros del drama moderno y la vida espiritual contemporánea. Esto no lo hace a partir de una clarificación conceptual que busca establecer verdades definitivas; todo lo contrario. Él busca expandir el terreno de comprensión hacia terrenos inexplorados e invita a pensar la tragedia como un concepto multilateral que no se agota en versiones maniqueas o reduccionistas. En su excepcional estudio sobre la tragedia griega, este autor explora la posibilidad de lo que acabamos de comentar. Esta obra es una exposición sistemática del conjunto de relaciones de la tragedia griega, donde se sitúa decididamente la esencia de lo trágico en el marco de nuestra comprensión

¹⁵ Francisco Rodríguez Adrados, *Del teatro griego al teatro de hoy* (Madrid: Alianza Editorial, 1999), 23.

¹⁶ Rodríguez Adrados, *Del teatro griego al teatro de hoy*, 23.

¹⁷ Rodríguez Adrados, *Del teatro griego al teatro de hoy*, 89-90.

contemporánea (algo que da muestras, otra vez, de la conjunción productiva de las dos tendencias de interpretación anteriores). También señala las formas en que los problemas de la existencia humana aparecen en cada uno de los tres grandes autores trágicos de la antigüedad griega: Esquilo, Sófocles, Eurípides. Además de ello, también podemos notar algunas líneas fundamentales para el acercamiento al concepto en cuestión: el de la tragedia.

En el desarrollo de la tragedia griega es preciso mostrar la fase decisiva de los orígenes del drama europeo, pero existe también el problema relativo a la esencia de lo trágico, y esto en un plano primordial. Aquí nos pareció conveniente, en lugar de dar una solución fácil y superficial del problema, ofrecer un cuadro de la espléndida riqueza espiritual de la tragedia e indicar la forma en que los problemas de la existencia humana se hacen visibles bajo un aspecto especial en cada uno de los tres grandes trágicos.¹⁸

Con Lesky logramos comprender, entonces, que la tragedia no se funda en único sentido y que es un error captar un motivo verdadero de ella y falsificarlo al hacerlo pasar como explicación última de todo el conjunto de una obra. En palabras del propio Lesky: “Forma parte de la compleja naturaleza de lo trágico el hecho de que, al aproximarnos al objeto, disminuye la posibilidad de definirlo en forma inequívoca”.¹⁹ Aquí, la forma inequívoca es la que se abre a la posibilidad, no la que se encierra en lo absoluto. Lo inequívoco, para Lesky, es precisamente lo que no se deja ajustar a modelos reiterados y esquemáticos.

A esta posición podemos sumar las consideraciones de Jacqueline de Romilly,²⁰ quien nos presenta sus argumentos respecto de la particularidad de la tragedia griega, encontrando su especificidad más allá de las formas desarrolladas de la tragedia moderna. Para ella, las comparaciones o hilos conductores entre la tragedia griega y su homónima moderna no son suficientes para establecer una relación concreta. El argumento central para ello es el lugar de la ciudad como un factor constitutivo de la tragedia griega, algo que no aparece con tanta fuerza en las formas de este género en la modernidad. Con Romilly se puede notar, inmediatamente, que hay un salto respecto de la línea argumental de Lesky, pues, aparentemente, ella cambia de enfoque. Pero sería un error pensar que, porque se integre la ciudad como “personaje” al interior de la tragedia, por ello se dejen de buscar los aspectos más relevantes e insospechados de la existencia humana y su relación con la *polis*, y las formas en que la guerra, por ejemplo, determina, en gran medida, el tema de *algunas* tragedias.²¹ Por ejemplo, como característica de las obras de Eurípides, ella nos dice lo siguiente: “Los cadáveres de los que están plagados los finales de las tragedias de Eurípides son el precio de este desencadenamiento de la pasión y de la venganza”.²² Casos como este la llevan a decir, además, que “la tragedia griega es un género aparte, que no se confunde con ninguna de las formas adoptadas por el teatro moderno”.²³ Esta es una postura algo más radical que la de García

¹⁸ Albin Lesky, *La tragedia griega* (Barcelona: Editorial Labor, 1966), 15.

¹⁹ Lesky, *La tragedia griega*, 17.

²⁰ Jacqueline de Romilly, *La tragedia griega* (Madrid: Editorial Gredos, 2011).

²¹ Lesky no niega que el héroe de la tragedia griega tenga un vínculo decisivo con su medio social. Si bien no lo tematiza como Romilly en términos de la *polis*, sí deja entrever lo importante que es la comunidad para el desarrollo de la tragedia precisamente vinculada a los héroes trágicos: “La tragedia ática nos muestra muchos grandes rasgos, y uno de los mayores es aquel vínculo que la une indisolublemente a la vida y al pensamiento de su pueblo, vínculo que convierte ese arte en un arte social en el sentido más noble de la palabra”. Lesky, *La tragedia griega*, 109.

²² Romilly, *La tragedia griega*, 126.

²³ Romilly, *La tragedia griega*, 14.

Gual o Rodríguez Adrados, quienes insisten, de forma más matizada, en las fronteras entre lo antiguo y lo moderno, no en su separación.

En la obra en compendio de artículos, y que consta de dos volúmenes titulada *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet exponen una serie de temas que, vistos en conjunto, logran dar cuenta de la generalidad y extensión de sus investigaciones. Quizás, en búsqueda de la misma particularidad que postula Romilly, podemos entender que asuntos como la individualidad, la voluntad y otros impulsos humanos sean considerados a la luz del análisis riguroso de la tradición griega por estos dos autores, no sólo en términos de creación literaria, sino también filosóficamente. Aquí existe una disposición que retoma lo anteriormente dicho con García Gual, pues los autores concuerdan en que una serie de argumentos diversos, como la acción, la voluntad o la responsabilidad individual, deben ser integrados al análisis de la tragedia griega como momentos a interpretar en su contexto. Apoyados por la misma filosofía e historia griegas, ellos tratan de otorgar significado a estas nociones que, equivocadamente, siempre hemos creído productos especiales de la modernidad. Se trata, entonces, de distinguir el libre arbitrio de la voluntad en términos de acción trágica y demás. Elementos como este permiten poner, de nuevo, en tela de juicio el problema planteado al inicio de este escrito: la rápida interpretación de la tragedia griega y su también pronta esquematización, pues invitan no a señalar contornos, sino a explorar terrenos que considerábamos limítrofes de la tragedia, pero que, en realidad, la determinan en su forma y contenido a través del alcance que ella misma nos entrega. Para estos dos autores, se trata, entonces, de tomar el conjunto de características que acompañan la tragedia sin descuidar las relaciones que se instauran en el proceso de creación artística; por ello dicen que: “La tragedia no es sólo una forma de arte: es una institución social que la ciudad, por la fundación de los concursos trágicos, sitúa al lado de sus órganos políticos y judiciales”.²⁴ Más adelante volveré con el elemento de la ciudad como motivo relevante de la tragedia esquílea.

3. “Los siete contra Tebas”: comentario de comprensión

El personaje que abre *Los siete contra Tebas* es Eteocles. El rey de Tebas está preocupado por el inminente ataque de su territorio por parte del enemigo. En su discurso es notable la angustia previa a la guerra.²⁵ Él arenga a sus ciudadanos, a sus soldados; los impele a defender la ciudad. También hace peticiones a los dioses y les hace llamados de ayuda. Este posicionamiento de Eteocles nos ofrece dos aspectos relevantes: 1) sabe que sus soldados deben luchar, y 2) espera que los dioses estén de su lado. Si la posición de Tebas estuviese sobredeterminada por el destino y los dioses, Eteocles no tendría por qué animar a su tropa; no tendría sentido pensar en el enfrentamiento con el bando enemigo. Él no se entrega y está dispuesto a luchar. Sin embargo, sabe del poder de los dioses y los invoca para fortalecer sus posibilidades:

¡A las almenas, a las torres que defienden las puertas, id todos aprisa! ¡Acudid armados con todas las armas!
¡Llenad los parapetos! Permaneced firmes en los terrados de las torres y resistid con valor indomable, junto
a las puertas sin temer demasiado a la turba extranjera. La deidad hará que acabe todo bien [...] ¡Oh Zeus!

²⁴ Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua. Volumen I* (Barcelona: Editorial Paidós, 2002), 27.

²⁵ Isabelle Torrance, ed., *Aeschylus and War: Comparative Perspectives on Seven Against Thebes* (London: Routledge, 2017), <https://doi.org/10.4324/9781315559841>.

Tierra, dioses protectores de nuestra ciudad, y Maldición, Erinis muy poderosa por ser de mi padre, no arranquéis de raíz, destruida por el enemigo, a una ciudad griega [que habla igual lengua, y sus casas dotadas de hogar]; antes al contrario, no permitáis que esta tierra libre y ciudad de Cadmo sea sometida con el yugo de la esclavitud. Sed nuestra fuerza. Creo que estoy diciendo algo que os afecta igual que a nosotros, pues una ciudad con prosperidad honra a las deidades.²⁶

Este comienzo de la tragedia de Esquilo constituye uno de los rasgos que nos permiten decir que el esquema trágico, que entiende el destino imponiéndose sobre las decisiones humanas, no es tan claro. El apuro y la prevención de Eteocles muestran que tal destino puede ser cuestionado y que, precisamente, por ser los dioses también protagonistas de la situación, la lógica de la guerra no es tan fija; más bien depende del desarrollo de la situación misma y la forma que toman las tensiones en medio de los favores y condenas a los héroes.²⁷ En otras palabras, ni Eteocles se sabe inútil en su esfuerzo, ni el juicio de la divinidad está ya todo dicho; el héroe sabe, o presume saber, que solamente “abandonan los dioses una ciudad cuando es conquistada”.²⁸ Además, la presencia de Eteocles como arengador y estrategia hace que intérpretes como Murray señalen que este héroe podría constituir cierto valor de la individualidad en un contexto como el griego, donde tal cosa aún es difusa: “Tenemos en Eteocles, si no estoy equivocado, el primer estudio claro de un personaje individual en la literatura dramática”.²⁹ A lo mejor exagera un poco Murray; no obstante, esta sugerencia podría alinearse junto a una interpretación de la tragedia griega que se resiste a puntos comunes. Aunque no podemos dejar de subrayar, tampoco, que hasta en las decisiones aparentemente más individuales de Eteocles, también está encarnada la ley de la ciudad: “si alguien no obedece a mi mando —hombre o mujer o lo que haya entre ellos—, se decidirá contra él decreto de muerte y no hay medio de que logre escapar de una muerte por lapidación a manos del pueblo”.³⁰

Más que una predestinación, *Los siete contra Tebas* se encarga de mostrar la tensión extendida entre un orden de la acción y uno de la decisión. Es decir, encarnada en los hombres que luchan está la acción, acompañada por los dioses, es cierto, pero empujada por los propios valores de la *polis*, que se defienden como constitutivos de una forma de comunidad. Por el otro lado, el del orden de la decisión, se encuentra el juicio divino y el contraste entre el triunfo de ciertas fatalidades y las posibilidades de resistencia a ellas. Los dioses no aparecen como un conjunto compacto que beneficia a tal o cual; sus designios juegan un papel decisivo solamente en situación. Mientras vamos leyendo, línea a línea, la tragedia, no encontramos indicios seguros de lo que sucederá el verso siguiente. Incluso las idas y vueltas entre el Coro y Eteocles pueden servir para captar, claramente, cómo se trata de discutir sobre el miedo y el temor a la esclavitud bajo el avance del enemigo. Eteocles no quiere que el temor cobre forma sobre sus ciudadanos y reniega del Coro, cuya angustia puede extenderse hasta acobardar a los hombres.

Para Lesky, Esquilo presenta una forma de la tragedia donde, al parecer, existe una estructura sobre la cual obra la justicia, y todo el esfuerzo de los hombres se encamina, en medio de sus acciones,

²⁶ Esquilo, *Tragedias* (Madrid: Editorial Gredos, 1993), 270-272.

²⁷ Si bien Eteocles se prepara y confía en sus fuerzas, una vez más hay que decir que no se separa de sus peticiones a los dioses. Más adelante dirá: “que los mortales consigan triunfar, sólo es un don de la divinidad”. Esquilo, *Tragedias*, 295. Incluso también llega a decir: “Nadie puede evitarlas, si los dioses envían desgracias”. Esquilo, *Tragedias*, 299. Y todo esto aparece solamente en situación, en el medio del desarrollo de la tragedia, ante las circunstancias que ubican a los siete guerreros a las puertas de Tebas, una vez desplegadas sus soberbias características y una vez también aparece Polinices.

²⁸ Esquilo, *Tragedias*, 278.

²⁹ Murray, *Esquilo*, 130.

³⁰ Esquilo, *Tragedias*, 277.

temores y conflictos, al reconocimiento de las normas que rigen el conjunto social. Para Lesky, esto es la justicia:

La tragedia esquilea presupone la fe en un orden grande y justo del mundo y sin este orden resulta inconcebible. El hombre recorre su camino arduo y con frecuencia bastante cruel a través de la culpa y el dolor, pero es el camino que el dios determina para hacer que desemboque en el conocimiento de su ley.³¹

El Coro, que dice en *Los siete contra Tebas*: “¡Dioses hijos de Zeus, salvad como sea a la ciudad y al pueblo descendiente de Cadmo!”,³² da cierta cuenta de la ley que se impone como factor primordial de la ciudad.³³ Aunque también es de resaltar que, de ninguna manera, Lesky vuelve sobre formas estandarizadas de la interpretación de la tragedia; para él es claro que, en medio de las determinaciones de la situación trágica, no existe una forma absoluta que defina, de una vez y para siempre, la manera según la cual opera el autor trágico.

El lóbrego final de *Los siete contra Tebas* indica cómo la historia de un linaje en el terrible encadenamiento de culpa y destino termina con la destrucción de dicho linaje. Sin embargo, en ninguna parte de la obra de Esquilo vemos siquiera indicios de un concepto del mundo absolutamente trágico que considerase como inevitable el trágico final del cosmos y como un final absurdo todos los padecimientos de esta vida.³⁴

Así pues, la vida que se despliega en la forma de conflictos entre los hombres, de crímenes de familia y de juicios divinos y sentencias civiles, parece confundirse, otra vez, con la ley que representa la ciudad. Según Romilly, este es uno de los aspectos a tener en cuenta en la interpretación, pues “en *Los siete contra Tebas*, de Esquilo, el coro estaba formado por esas mujeres aterradas, que temían por su ciudad y, en consecuencia, por su propia vida”.³⁵ En este punto es, precisamente, la ciudad la que parece cobrar un papel protagónico: “*Los siete contra Tebas* es el drama de una ciudad sitiada”.³⁶ Este punto encuentra convergencia en la opinión de Vernant y Vidal-Naquet, pues, para ellos, también la ciudad cobra un valor especial en esta tragedia:

El verdadero personaje de *Los siete contra Tebas* es la ciudad, es decir, los valores, los modos de pensamiento, las actitudes que ella prescribe, y que Eteocles representa a la cabeza de Tebas durante todo el tiempo en que el nombre de su hermano no se pronuncia ante él.³⁷

³¹ Lesky, *La tragedia griega*, 116.

³² Esquilo, *Tragedias*, 282.

³³ Una indagación sobre la función de la voz y el coro en *Los siete contra Tebas* puede encontrarse en Sarah Nooter, *The Mortal Voice in the Tragedies of Aeschylus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), <https://doi.org/10.1017/9781316535882>. Allí, la autora encuentra un punto de partida interesante que vincula la participación del coro con los eventos de asedio contra la ciudad: “En *Los siete contra Tebas*, parte del peligroso poder de la voz del coro se deriva de sus descripciones de los sonidos aterradores que escuchan las mujeres del coro, sonidos que sugieren que un ejército hostil está engullendo inexorablemente la ciudad. Su primera canción en particular incluye descripciones detalladas de su experiencia auditiva del enemigo que se aproxima”. Nooter, *The Mortal Voice*, 74-75.

³⁴ Lesky, *La tragedia griega*, 115. Autores como Bowra también apoyan lo que Lesky observa en esta obra de Esquilo. Bowra más bien considera que existe un momento irremediable que condiciona la acción del héroe trágico. Aunque más allá de ello quede abierta la interpretación del propio Esquilo y, por supuesto, la de nosotros, sus lectores intérpretes. “En *Los siete contra Tebas*, Eteocles, aunque está irremediablemente condenado a morir, se muestra antes de su muerte magnífico en su dominio del pueblo y, cuando sale a combatir, lo hace con un ardor y una desesperación genuinamente heroicos. Cualquiera que haya sido la manera de componer de Esquilo, lo primero que nos hace sentir es el dramatismo de los acontecimientos; luego, nos hace preguntarnos sobre la interpretación que les daba, si es que les daba alguna”. Bowra, *Introducción a la literatura griega*, 171.

³⁵ Romilly, *La tragedia griega*, 32.

³⁶ Romilly, *La tragedia griega*, 70.

³⁷ Vernant y Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua I*, 30-31.

La muerte y la justicia, como signos preponderantes del final de *Los siete contra Tebas*, quizás puedan marcar el ritmo de una obra que no entrega un esquema y que puede considerarse como literatura clásica, precisamente porque aún reporta sentidos que tanto nos acercan al mundo griego como siguen comprendiendo algunas de nuestras lógicas contemporáneas. El conflicto, como momento constitutivo de la tragedia, puede conducirnos a pensar que es allí donde reside el momento más auténtico de esta forma antigua de representación del mundo y del ser humano.

Merece la pena observar que *Los siete* no trata su historia como un gran problema universal, como hacen todas las otras tragedias esquíleas que han llegado hasta nosotros. Si la pieza se hubiera perdido y solo hubiéramos conocido la historia general, habríamos esperado que Esquilo tratara el conjunto como un gran conflicto entre *Δίκη* y *Εὐσέβεια*, ‘justicia’ y ‘piedad’.³⁸

Explorar las tensiones propias de la condición humana es lo que puede ayudar al lector a pulir su lente y resistir la tentación que su propio contexto le ofrece para mirar las cosas, siempre, desde su propia época histórica. La tragedia griega puede ayudarnos a ver nuestro mundo, quizás, de formas más cualificadas; el proceso contrario parece no reportar los mismos beneficios.

Conclusión

Como memento conclusivo, reclamo como válido insistir en algo central en mi indagación: lo esquemático como método inapropiado de comprensión de la tragedia y la interpretación abierta, siempre, a la pluralidad de sentidos como forma de acercamiento un poco más cualificada, aunque para nada con pretensión de validez general. Entender que la tragedia no se agota en un manojo de temas que se repiten y siempre terminan derivando similares sentidos no debería ser un punto de llegada para nosotros, sus lectores. Comprender, como punto de partida, como curiosidad, que son precisamente los elementos que la obra misma entrega los que permiten confeccionar la interpretación es el resultado de una visión de conjunto que se logra a través de la anulación de ciertos prejuicios. Quizás el más importante de ellos sea el que invita a salir de sí mismo y dejar en suspenso las propias formas de concebir la condición humana y el mundo. No es tarea fácil, ni mucho menos, pero considero que solamente así estarán dadas las condiciones para estudios cada vez más serios del concepto de tragedia.

La lectura atenta de los autores que aparecen a lo largo de este trabajo puede ser también un ejercicio propicio que apunte en la anterior dirección, en cuanto a la forma de abordar la tragedia. Incluso los contrastes más insospechados pueden ayudarnos a construir un camino que, paso a paso, genere, entre angustias y satisfacciones, una conciencia más rica en mediaciones y en constante mejoría respecto de los juicios que se emiten sobre sus objetos de estudio —en este caso, la tragedia—, los cuales, quizás evite ya subestimar, asumiendo que un ejercicio de comprensión debe fundarse sobre la sospecha de todo saber parcial e inmediato que, no obstante, falsamente, desea presentarse como absoluto.

³⁸ Murray, *Esquilo*, 129.

BIBLIOGRAFÍA

- Bowra, C. M. *Introducción a la literatura griega*. Madrid: Editorial Gredos, 2008.
- Bromberg, Jacques A., y Peter Burian, eds. *A Companion to Aeschylus*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2023.
- Brown, Andrew, ed. *Aeschylus: Libation Bearers*. Liverpool: Liverpool University Press, 2018.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv160bt3g>
- Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Esquilo. *Tragedias*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.
- Festugière, André-Jean. *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.
- García Gual, Carlos. *Historia, novela y tragedia*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Edith Hamilton, *El camino de los griegos* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002).
- Kennedy, Rebecca Futo, ed. *Brill's Companion to the Reception of Aeschylus*. Leiden: Brill, 2017.
https://doi.org/10.1163/9789004348820_002
- Lesky, Albin. *La tragedia griega*. Barcelona: Editorial Labor, 1966.
- Murray, Gilbert. *Esquilo. Creador de la tragedia*. Madrid: Editorial Gredos, 2013.
- Nooter, Sarah. *The Mortal Voice in the Tragedies of Aeschylus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
<https://doi.org/10.1017/9781316535882>.
- Rodríguez Adrados, Francisco. *Del teatro griego al teatro de hoy*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Romilly, Jacqueline de. *La tragedia griega*. Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- Scodel, Ruth. *La tragedia griega. Una introducción*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Torrance, Isabelle, ed. *Aeschylus and War: Comparative Perspectives on Seven Against Thebes*. London: Routledge, 2017. <https://doi.org/10.4324/9781315559841>.
- Vernant, Jean-Pierre, y Pierre Vidal-Naquet. *Mito y tragedia en la Grecia antigua. Volumen I*. Barcelona: Editorial Paidós, 2002.
- Walton, J. Michael. *The Greek Sense of Theatre: Tragedy and Comedy Reviewed*. London: Routledge, 2015.
<https://doi.org/10.4324/9781315718767>.

DE LA HISTORIA PERSONAL A LA HISTORIA SOCIAL. SUBJETIVIDAD Y SOCIEDAD EN *TRABAJOS Y DÍAS* DE HESÍODO*

María Cecilia Colombani**

RESUMEN

Este trabajo explora la biografía de Hesíodo en relación con su contexto histórico y los cambios que se producen en esa época, anudando la relación entre historia personal e historia social. Se busca reflexionar sobre las pocas marcas autobiográficas, presentes en *Trabajos y días*, para entender mejor el momento histórico de Hesíodo y el surgimiento de la *pólis*, como hecho decisivo en la historia de Occidente. En la primera parte del artículo, se reunirán las marcas biográficas en tres temas. Luego, se analizará el conflicto familiar de Hesíodo con su hermano Perses respecto a la herencia paterna. Finalmente, se examinará su participación en los juegos dedicados al rey Anfidamante. Hesíodo, respaldado por las Musas, ocupa un lugar destacado en la conexión entre verdad, poder y palabra, así como en el vínculo entre su propia historia y la historia social.

Palabras clave

Hesíodo, biografía, *pólis*, tiempo histórico

* Este artículo constituye una versión revisada y ampliada del trabajo “De la biografía al contexto histórico. Las marcas del desplazamiento epocal”, publicado en diciembre de 2025 en *Vertientes – Revista de estudiantes de filosofía* de la Universidad Tecnológica de Pereira, incorporando nuevas referencias y matices interpretativos que enriquecen la lectura inicial.

** María Cecilia Colombani. Doctora en Filosofía por la Universidad de Morón. Profesora Titular de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica en la Universidad de Morón. Exdirectora de la carrera de Filosofía en la misma institución. Profesora Titular de Filosofía Antigua y de Problemas Especiales de Filosofía Antigua en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Profesora Asociada de Griego I y Griego II. Investigadora principal en la Universidad de Morón. Codirectora del proyecto de investigación *Mundo Antiguo y Cultura Histórica: formas de dominación, dependencia y resistencia*, en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Autora de *Hesíodo. Una introducción crítica* (2005); *Homero. Una introducción crítica* (2005); *Foucault y lo político* (2009); y *Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica* (2016). También ha publicado capítulos en obras colectivas y artículos en revistas nacionales e internacionales de la especialidad.

Profesora invitada anualmente en el Programa de Posgraduación en Historia Comparada de la UFRJ (Río de Janeiro) y en la UERJ (Río de Janeiro), en calidad de conferencista y docente de cursos de posgraduación. Invitada regular del Centro de Estudios Clásicos de la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra (Portugal), así como de la Universidad de Porto, la Universidad de Aveiro y la Universidad de Lisboa. Profesora invitada de la Universidad de Perugia (Italia). Investigadora del Centro de Estudios Clásicos y Humanísticos de la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra.

ABSTRACT

This paper examines Hesiod's biography in its historical context and the changes that occurred during that period. It seeks to reflect on the few autobiographical traces in *Works and Days* to gain a better understanding of Hesiod's historical moment and the emergence of the *pólis*. The first part of the article will gather the biographical traces into three themes. It will then analyse Hesiod's family conflict with his brother Perses regarding inheritance. Finally, it will examine his participation in the games dedicated to King Amphidamas. Hesiod, supported by the Muses, occupies a prominent place in the connection between truth, power, and word.

Keywords

Hesiod, biography, *pólis*, historical time

Recibido: 7 de marzo de 2026

Aceptado: 14 de junio de 2026

Introducción

Este trabajo abordará ciertos tópicos de la biografía de Hesíodo para repensarlos a la luz de su tiempo histórico y los desplazamientos que se dan en dicho contexto epocal, convencidos de que todo autor es hijo de ese tiempo histórico. Nuestro proyecto se propone reflexionar sobre las escasas marcas autobiográficas presentes en *Trabajos y días* para repensar el momento histórico en que ubicamos a Hesíodo y las consecuentes transformaciones epocales de cara al advenimiento de la *pólis* como hecho capital, a partir, entre otras irrupciones, del nacimiento de la filosofía como nuevo modo de saber.

En la primera parte del artículo reuniremos las marcas biográficas agrupadas en tres tópicos. En segunda instancia analizaremos el pleito familiar que Hesíodo mantiene con su hermano Perses, a partir de la herencia que los compromete y aleja. En tercera instancia, analizaremos su presencia en los juegos en honor al rey Anfídamante.

El estatuto poético de Hesíodo, amparado por las Musas, las bienhabladas hijas de Zeus, lo ubica en un lugar de privilegio en el marco de la triple solidaridad de la ecuación verdad, poder, palabra, y lo sitúa, asimismo, en el campo de los maestros de *aletheia*, los maestros de verdad, junto con el rey de justicia, el adivino y el purificador como aquellos sujetos privilegiados que pueblan la provincia de lo mágico-religioso.¹

Las marcas de la historia

La existencia histórica de Hesíodo presenta pocas controversias, lo cual resulta un dato tranquilizador para quien se enfrenta a la tarea ardua y problemática de rastrear biográficamente a un determinado autor antiguo.

¹ María Cecilia Colombani, *Hesíodo. Una introducción crítica* (Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005).

Es el propio Hesíodo quien ofrece unos cuantos pasajes autobiográficos, tanto en su poema *Teogonía*, como en *Trabajos y días*, y desde allí proponemos avanzar en esta primera parte.

El primer punto que nos interesa abordar es la llegada del padre de Hesíodo a Ascra, una pequeña aldea desagradable y poco estimada por el propio autor. Una buena manera de rastrear los datos biográficos de nuestro poeta-pensador es comenzar por su padre. La emergencia de Hesíodo es el producto de un proceso de migración, que caracteriza la coyuntura histórica que lo alberga, sobre finales del siglo VIII y principios del VII a.C., fecha que parece constituir una bisagra en la historia de Grecia y de los sistemas de pensamiento.

Una pista interesante en la reconstrucción del tiempo y el espacio, como variables antropológicas, es saber qué hace el padre de Hesíodo en Ascra y por qué ha recalado allí, ya que ello está emparentado con el movimiento de colonización-migración griega y, por ende, con los albores del advenimiento de la *pólis*, que J.-P. Vernant ubica, precisamente, sobre ese pasaje de siglos, lo que constituye un hecho decisivo, una verdadera revolución intelectual a partir de un cambio de *logos*,² en tanto esquema mental, representando un nuevo encastre entre las palabras y las cosas. Los movimientos migratorios provienen de la adversidad económica que, tanto en la Grecia Arcaica como en el mundo contemporáneo, no están exentos de dolor y sufrimiento, representando una verdadera situación límite para quien lo padece. Ahora bien, a la luz de este proceso esbozado, que abre y diagrama una nueva cartografía antropológica, la consolidación de la *pólis* representa el dato clave que nos hace captar el mundo de Hesíodo, quien se muestra como una figura liminal entre una Grecia que se cierra y otra que emerge.

La caída de los reinos micénicos y la desaparición del *ánax*, soberano que representa la figura aglutinante y cohesionante de un sistema de pensamiento que excede las connotaciones meramente políticas, se corresponde con la caída del sistema palatino como forma de comprender lo real, más allá de la connotación topográfica que hace del palacio el epicentro del poder real.

El rey no solo posee funciones políticas, sino también religiosas y jurídicas, que lo instituyen como la figura central de “lo micénico”.

Al mismo tiempo, las invasiones que suceden a la caída del régimen determinan una oleada de expansión poblacional, impulsada por la propia necesidad histórico-existencial de huir de los invasores. Tal como sostiene Pérez Jiménez:

Se supone que la *polis* como estructura social surge en Jonia en algún momento del siglo VIII. Hay razones para creer que fue así: Asia Menor aparece como meta de emigraciones desde finales del II milenio a. C. y después, siglos X-XI, de una desorganizada expansión de aqueos que probablemente huyeron cuando comenzaron a asentarse los invasores dorios.³

² Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego* (Buenos Aires: Eudeba, 1976).

³ Aurelio Pérez Jiménez, Introducción general, en Hesíodo, *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días y Escudo de Heracles* (Madrid: Gredos, 2000), 16.

Tal parece ser el cuadro de situación del padre de Hesíodo, oriundo de la Cime eolia, donde posiblemente tuviese un asentamiento comercial. Cime era una ciudad griega del Asia Menor, situada en la costa de Eólida, cercana a Esmirna, la ciudad más importante del Asia Menor, cuyas costas vieron nacer, más tarde, el pensamiento filosófico de la mano de los primeros pensadores jónicos.

Los hombres oriundos de Cime, de Calcis, capital de la isla de Eubea citada en la *Iliada*, y de Eretria, fueron los que fundaron las primeras colonias del sur de Italia, como, por ejemplo, Cumas, fundada en el 750 a. C, abriendo la expansión griega hacia la Magna Grecia.

El padre de Hesíodo, tentado probablemente por los festivales que se celebraran en Beocia en honor a las Musas del Helicón, tan significativas en la iniciación poética de su hijo, y viendo allí un posible espacio de cierto florecimiento comercial, debido al flujo de visitantes a la zona, optó por radicarse en la mísera comarca, intuyendo que el movimiento de personas que generaba el culto podía arrojar algún beneficio económico. Ascra no es una aldea floreciente, atractiva para Hesíodo, quien se refiere a ella en términos bastante despectivos, mostrando su escaso aprecio por el lugar. Dice Hesíodo a su hermano Perses:

Así mi padre y también tuyo, gran necio Perses, solía embarcarse en naves necesitado del preciado sustento. Y un día llegó aquí tras un largo viaje por el ponto abandonando la eolia Cime en una gran nave. No huía del bienestar ni de la riqueza o de la dicha, sino de la funesta pobreza que Zeus da a los hombres. Se estableció cerca del Helicón en una mísera aldea, Ascra, mala en invierno, irresistible en verano y nunca buena.⁴

No obstante, la intuición de su padre no parece haber sido errada, a juzgar por el resultado en términos de la pequeña herencia que legara a sus hijos, Hesíodo y Perses, motivo de disputa entre ambos hermanos y plataforma para una lectura crítica, por parte de Hesíodo, de ciertos comportamientos sociales. La consideración de Hesíodo en torno a Ascra es lapidaria, más allá de los resultados del asentamiento de su padre, que parece haber combinado una actividad mercantil con la posesión de una pequeña porción de tierra, marca biográfica de vital relevancia a la hora de comprender la importancia del trabajo y el valor de la tierra en la obra de Hesíodo; obra destinada, fundamentalmente, a un público que hace de la tierra su lugar en el mundo, su “ser en el mundo”.

Esta huella paterna, ligada a la tierra y al desvelo por la consolidación del varón prudente, marca la vida de Hesíodo, hasta convertirlo en el portavoz del campesinado medio, sin constituir él mismo un referente de ese segmento social, ya que su posición, en el interior de la aldea, no es exactamente la de un simple campesino, lo cual no invalida el rol de testigo lúcido y crítico.

A juzgar por la referencia hesiódica, su padre no escapa a la penuria que supuso la invasión y a la crueldad del tiempo que le tocara vivir:

Así mi padre y también tuyo, gran necio Perses, solía embarcarse en naves necesitado del preciado sustento. Y un día llegó aquí tras un largo viaje por el ponto abandonando la eolia Cime en una gran nave. No huía del

⁴ Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 635-641, en *Obras y fragmentos* (Madrid: Gredos, 2000).

bienestar ni de la riqueza o de la dicha, sino de la funesta pobreza que Zeus da a los hombres. Se estableció cerca del Helicón en una mísera aldea, Ascra, mala en invierno, irresistible en verano y nunca buena.⁵

He aquí una nota autobiográfica de capital importancia para sintetizar una configuración epocal. Queda claro, pues, que si nos ajustamos a los datos históricos podemos fijar la *acmé* de Hesíodo en el 730 a. C., coincidiendo con el mencionado advenimiento de la *pólis*; surgimiento que, como podemos observar, estuvo acompañado de los movimientos migratorios de la oleada referida.

En el marco de los cambios que venimos reportando, el viejo mundo homérico,⁶ cerrado sobre sí mismo y básicamente pastoril, cede lugar al desarrollo del comercio marítimo con las colonias establecidas, a partir de la reanudación de los viajes de ultramar, y a la formación de una aristocracia mercantil, producto de la nueva actividad comercial. La reanudación de la vía marítima y el flujo económico y cultural que la misma supone, constituyen un hecho capital en la nueva escenografía socio-política, no sólo por los tópicos desarrollados, sino también por el contacto con otras culturas que los viajes inscriben y que traen, como consecuencia, las bases de consolidación de nuevos saberes, de nuevas prácticas y de nuevas geografías.

He aquí el gran hito histórico que permite ubicar a nuestro poeta-pensador en su medio de producción. En efecto, se supone que la *pólis*, como estructura social, demográfica y política, representa un punto clave en la primera consolidación de un tipo de pensamiento que hace de la observación de la naturaleza su foco de interés. Naturaleza de la cual proponen una *historia*, una investigación y una *teoría*: un cuadro explicativo. Si bien los motivos de la consolidación de las *póleis* exceden el presente trabajo —amén de la propia dificultad que el tema reviste, por el escaso material que poseemos de la época comprendida entre la caída de los reinos micénicos y el apogeo de las sociedades aristocráticas—, todo hace suponer que el proceso de colonización, las territorializaciones, desterritorializaciones y reterritorializaciones, los flujos migratorios, los desplazamientos topológicos, han contribuido a la consolidación de las ciudades-estado.

El mundo de Hesíodo está marcado por estos juegos territoriales y de tensión política, traducidos en la inminente necesidad de organizar esa masa migrante en desplazamiento. Hablar de su mundo supone situarse en dos siglos decisivos para los griegos: el VIII y el VII. El VIII, porque en su complejidad prepara los acontecimientos que han de consolidarse en el VII. Nos referimos a la configuración de la *pólis* como proceso complejo, que escapa a explicaciones lineales y superficiales, que conoce diferentes momentos, matices, capas, pliegues, hasta que alcanza su definitiva consolidación y su pasaporte modélico en esa *pólis* del siglo V, ideal del sistema socio-político clásico, y en la consolidación de la filosofía, considerada, precisamente, hija de la *pólis*.

Los avatares de una herencia paterna

El segundo núcleo autobiográfico radica en el conflicto que Hesíodo mantiene con su hermano Perses. La mención del *agora* como lugar donde se ventilan los asuntos, litigios y pleitos que aquejan a los aldeanos, sitúa

⁵ Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 635-641.

⁶ Colombani, *Hesíodo*.

al espacio como proto-*tópos* político, transido por relaciones de poder y de antagonismo entre sujetos que actúan en calidad de pares. El episodio devuelve así los momentos inaugurales y embrionarios de un espacio que constituirá la experiencia política por experiencia en la *pólis* clásica, cuando los *politai* ejerzan sus derechos en calidad de *homoioi* (semejantes).

Los acalorados debates de la *pólis*, con el uso de la palabra como herramienta política y llave de mando de los asuntos del Estado, tienen sus viejos ecos en esta aldea hesiódica. La cita de *Trabajos y días* da cuenta del panorama:

¡Oh Perses!, grábate tú esto en el corazón y que la Éris gustosa del mal no aparte tu voluntad del trabajo, preocupado por acechar los pleitos del ágora; pues poco le dura el interés por litigios y las reuniones públicas a aquel cuya casa no se encuentra en abundancia el sazonado sustento, al grano de Deméter, que la tierra produce. Cuando te hayas provisto bien de él, entonces sí que puedes suscitar querellas y pleitos sobre haciendas ajenas. Pero ya no te será posible obrar así por segunda vez; al contrario, resolvamos nuestra querella de acuerdo con sentencias justas, que por venir de Zeus son las mejores. Pues ya repartimos nuestra herencia y tú te llevaste robado mucho más de la cuenta, lisonjeando descaradamente a los reyes devoradores de regalos que se las componen a su gusto para administrar este tipo de justicia.⁷

La cita nos ofrece una pintura de los elementos que delinean la vida de la aldea, al tiempo que devuelve la tendencia individualizante de la época: actores en calidad de semejantes, que ventilan un pleito frente a una autoridad que, en este caso, muestra la cara de la corrupción y la connivencia con uno de los contendientes. Paridad, debate, pleito, discusión, controversia, espacio público, *eris*, disputa: tópicos que dan cuenta de un escenario dominado por el agonismo político, marca indeleble de la *pólis* incipiente.

La especificidad del conflicto que narra Hesíodo bien puede ser extendida a otras sociedades de la época. Hay una marca interesante en *Trabajos y días* que sitúa a Hesíodo exactamente en el lugar “bisagra” que le venimos atribuyendo. La referencia a los *dorophágoi*, los reyes devoradores de regalos, como la triste realidad política que enfrentan los hombres de la aldea, se ubica en un plano histórico donde la *Díke*, la Justicia, columna vertebral de la cohesión político-social, está vapuleada e injuriada por hombres que la deshonoran y ultrajan, desconociéndola con sus torcidos dictámenes, alejados de las rectas sentencias. El viejo pasado mítico sigue vivo, y aún vigente en la referencia a Zeus, garante de la justicia que otros ultrajan.⁸

Escenarios tensionados y de fuerte agonismo socio-político, que hacen que el propio Hesíodo quede, de algún modo, preso de la tensión entre sus dos obras: *Teogonía*, próxima a ese pasado que parece derrumbarse, y *Trabajos y días*, obra más sociológica y más cercana a su configuración histórica. Quizás el propio desplazamiento de una obra a otra dé cuenta del desplazamiento epocal que el autor sufre.

Las peripecias que guarda el mar

Un nuevo núcleo autobiográfico que nos aguarda lo representa el viaje de Hesíodo a Calcis, único episodio donde el poeta da cuenta de haber abandonado la mísera Ascra, de temperaturas extremas, y de haber tomado

⁷ Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 34-40.

⁸ Olof Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega* (Buenos Aires: Gredos, 1985).

contacto con la navegación, experiencia que no forma parte de su rutina habitual, liderada por el trabajo en tierra firme. Entre lo térreo y lo acuoso, la tierra es el *tópos* que Hesíodo elige para su vida.

Este viaje guarda una significación especial en la vida de Hesíodo, ya que en Eubea se halla Calcis, lugar donde se celebra un certamen poético en honor al rey Anfidamante, organizado por sus hijos. Hacia allí se dirige Hesíodo con el fin de participar en el certamen que, según cuenta la tradición, ganó y obtuvo como premio un trípode, que consagra a las Musas del Helicón, monte a cuyos pies se halla Ascra.⁹

El motivo del viaje nos habilita a pensar algunos elementos que nos llevan al eje epocal que perseguimos. La participación de Hesíodo en los juegos en honor al rey Anfidamante, acontecimiento especial y no periódico, lo aleja de un simple campesino atado a la tierra como medio de supervivencia. Se trata, más bien, de una práctica social que habla de otro registro y estatuto social en la comunidad de pares. La referencia a los juegos permite, a su vez, identificar a Anfidamante con el personaje de la batalla naval a la que alude Tucídides. Tal como sostiene Aurelio Pérez Jiménez: “los hijos de Anfidamante difícilmente habrían podido quemar en los juegos el cuerpo real de su padre; en efecto, entre la convocatoria de tales juegos y la celebración de los mismos debió mediar el tiempo suficiente para que Hesíodo y otros participantes de lugares más apartados que Beocia pudieran llegar a Calcis”.¹⁰ Seguramente la muerte del rey en una batalla naval impidió la práctica habitual de quemar el cadáver en el campo de batalla. Más allá de las dificultades que el propio episodio trae desde la perspectiva histórica, nuestro interés radica en mostrar la presencia estatutaria de Hesíodo.

Pues nunca jamás recorrí en una nave el vasto ponto, a no ser para ir a Eubea desde Áulide donde una vez los aqueos, esperando que se calmara la tormenta, congregaron un gran ejército para dirigirse desde la sagrada Grecia a Troya la de bellas mujeres. Entonces hice yo la travesía a Calcis para asistir a los juegos del belicoso Anfidamante; sus magnánimos hijos establecieron los numerosos premios anunciados. Y entonces te aseguro que obtuve la victoria con un himno y me llevé un trípode de asas; lo dediqué a las musas del Helicón, donde me iniciaron en el melodioso canto.¹¹

El resto de las marcas biográficas las conocemos: la victoria le reporta un trípode, que consagra a las Musas del Helicón, aquellas diosas que, de algún modo, determinaron la estancia de su padre en Ascra y las mismas que lo instalaron, a partir de su don, en el estatuto privilegiado de maestro de *alétheia* con que lo conocemos.¹² Son ellas las que lo iniciaron en la función poética, que se inscribe en un circuito de sujetos excepcionales y extra-ordinarios. Son ellas, ciertamente, las genuinas artífices de su iniciación poética, privilegio del orden del don y del legado de una función socio-religiosa, de matriz didáctica. Rodríguez Adrados da cuenta de un tipo de *agón* entre coros: “Ciertamente no se trata de un *agón* en que los coros se enfrentan con la violencia o

⁹ Martin Litchfield West, *Hesiod. Theogony* (Oxford: Clarendon Press, 1966), 152. Es el monte quien les da el nombre, pero, de hecho, no se distinguen particularmente de otras *Moûsai*: “it marks the place of their cult and the place they often haunt”.

¹⁰ Pérez Jiménez, Introducción general, 16.

¹¹ Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 650-663.

¹² Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica* (Madrid: Taurus, 1986), 21-38.

sosteniendo puntos de vista diferentes: compiten en ver cuál cumple mejor su cometido, como los rapsodas que competían ya en tiempos de Hesíodo”.¹³

Desde otra perspectiva, el viaje a Calcis devuelve su posición y su reconocimiento social:

Dans cette optique, les démêlés d’Hésiode paraissent s’inscrire dans un cadre restreint, entre Ascra et Thespies. Néanmoins, le poète est allé concourir pour les funérailles d’Amphidamas à Chalcis et y a remporté la victoire; ce n’est sans doute pas la seule compétition à laquelle il a participé et celle activité «internationale» jouait évidemment un rôle déterminant pour définir la position sociale d’Hésiode dans sa propre communauté, et de façon générale vis à vis de tous ceux qui fréquentaient le sanctuaire des Muses sur l’Hélicon, où il consacra le trépied reçu en prix en Eubée.¹⁴

Un viaje “internacional” denota, sin duda, un cierto posicionamiento en el interior de la comunidad de pertenencia, coronado por la victoria como símbolo de reconocimiento social.

Hasta aquí, el único desplazamiento de alguien que prefiere el suelo y la tierra firme, a la cual le dedicara su obra más sociológico-política. Ascra fue su lugar en el mundo y allí recaló, colaborando con el padre en el cuidado de la propiedad familiar, que consistía en tierras y algunos rebaños. El propio Hesíodo se presenta como pastor y da cuenta de su trabajo. *Teogonía* nos informa al respecto: “Ellas precisamente enseñaron una vez a Hesíodo un bello canto mientras apacentaba sus ovejas al pie del divino Helicón. Este mensaje a mí, en primer lugar, me dirigieron las diosas, las Musas Olímpicas, hijas de Zeus portador de la égida”.¹⁵

Conclusiones

El proyecto de nuestro trabajo radicó en acompañar algunos aspectos autobiográficos presentes en *Trabajos y días*, que nos permitieron una reconstrucción de las coordenadas espacio-temporales que dan cuenta de la posibilidad de considerarlo como un pensador liminal, en las fronteras de un desplazamiento mental que lleva a reconsiderar y ampliar las complejas relaciones entre poesía y filosofía.¹⁶

Se nos impuso una cierta consideración de esas variables espacio-temporales que nos permitieron ubicar la emergencia de Hesíodo y comprender, por otro lado, los intereses e inquietudes que marcan sus obras, a partir de sus datos autobiográficos como cartografía existencial. ¿Cuál es el tiempo de Hesíodo? ¿Por qué importa cuál es su tiempo? No se trata solamente de un interés biográfico o cronológico, sino también de comprender en qué sentido un autor es producto de su tiempo histórico, de los movimientos y de las condiciones materiales de existencia que lo constituyeron subjetivamente.

Fue el nuestro un interés genealógico de pensar las condiciones de posibilidad de una cierta emergencia que marca una determinada identidad. El tiempo histórico y las propias coordenadas espaciales

¹³ Francisco Rodríguez Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia. Sobre los orígenes griegos del teatro* (Barcelona: Planeta, 1972), 371.

¹⁴ Alain Duplouy, Olivier Mariaud y François de Polignac, “Sociétés grecques du VIIe siècle”, en *La Méditerranée au VIIe siècle av. J.-C. Essais d’analyses archéologiques*, editado por Roland Étienne (París: De Boccard, 2010), 279–280.

¹⁵ Hesíodo, *Teogonía*, vv. 22–25, en *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días y Escudo de Heracles* (Madrid: Gredos, 2000).

¹⁶ María Cecilia Colombani, *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica* (Mar del Plata: Eudem, 2016).

constituyen un medio de producción que puede explicar personajes, discursos, prácticas sociales, valores y tensiones de poder; en última instancia, cierto registro de verdad.

No podemos comprender a Hesíodo, a Homero, a Platón o a quien sea por fuera de sus condiciones históricas de existencia, aquellas que resultan las bisagras instituyentes de su emergencia; es en este plano donde la biografía, como memoria subjetivante e instituyente, permite captar la singularidad del ser humano.

Propusimos, pues, tres notas biográficas: la primera dio cuenta del desplazamiento del padre de Hesíodo hacia la región de Ascra, donde transcurre la vida el poeta; la segunda aludió al pleito por la herencia paterna, que descubrió una coyuntura política de envergadura: la corrupción de un tiempo histórico; la tercera, inscrita en una nota autobiográfica del propio Hesíodo, da cuenta de un desplazamiento personal a Calcis, lugar de celebración de los concursos poéticos, que lo ubica en el registro excepcional de un poeta inspirado como figura emblemática de la tradición occidental, a partir de su familiaridad con las Musas.

El proyecto general consistió en pensar la capital importancia de los movimientos migratorios o los flujos de desplazamiento, tanto mentales como territoriales, tanto personales como colectivos, en la consolidación de un nuevo modo de concebir la realidad, que se cristaliza en el saber filosófico como dispositivo de saber-poder.

El proyecto de lectura se instaló en una peculiar perspectiva en relación con el comienzo de la filosofía, considerando a Hesíodo como un pensador liminal en la historia del pensamiento griego, que cierra con su *lógos* una determinada forma de concebir lo real, e inaugura una nueva forma de comprender el mundo y abre un orden del discurso que consolida a la filosofía como emergente histórico.

BIBLIOGRAFÍA

- Colombani, María Cecilia. *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.
- Colombani, María Cecilia. *Homero. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.
- Colombani, María Cecilia. *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: Eudem, 2016.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus, 1986.
- Duploux, Alain, Olivier Mariaud y François de Polignac. “Sociétés grecques du VII^e siècle.” En *La Méditerranée au VII^e siècle av. J.-C. Essais d’analyses archéologiques*, editado por Roland Étienne. París: De Boccard, 2010.
- Gigon, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega*. Buenos Aires: Gredos, 1985.
- Hesíodo. *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días y Escudo de Heracles*. Madrid: Gredos, 2000.
- Pérez Jiménez, Aurelio. “Introducción general”. En Hesíodo. *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días y Escudo de Heracles*. Madrid: Gredos, 2000.
- Rodríguez Adrados, Francisco. *Fiesta, comedia y tragedia. Sobre los orígenes griegos del teatro*. Barcelona: Planeta, 1972.
- Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba, 1976.
- West, Martin Litchfield. *Hesiod. Theogony*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

EPIFANÍAS DE LAS DIVINIDADES FEMENINAS A FAVOR DE LA CULTURA DEL PÓLEμος EN LA *ILÍADA* DE HOMERO

Óscar Juárez Zaragoza*

RESUMEN

El presente artículo tiene como intención rastrear y analizar la significativa transformación de la religiosidad minoica a la micénica en función de la *cultura de la guerra*, a partir de las divinidades femeninas partícipes en la guerra de Troya, consideradas por Homero en la *Iliada*: Gea, Hera, Atenea, Afrodita, Eris, Tetis e Iris. Lo anterior se aborda desde términos fundamentales de la cosmovisión micénica como *pólemos* (conflicto), *agón* (combate), *hybris* (desmesura), venganza, *aristía*, entre otros, con la finalidad de poner de manifiesto, por un lado, la fuerza incontrolable de la *cultura de la guerra* y, por otro, su estupidez y la fatuidad de los anhelos humanos en pos de la misma.

Palabras clave

Guerra, combate, desmesura, venganza, fatuidad

ABSTRACT

This article aims to trace and analyze the significant transformation of Minoan religiosity into Mycenaean religiosity in relation to the *culture of war*, focusing on the female deities involved in the Trojan War as considered by Homer in the *Iliad*: Gaia, Hera, Athena, Aphrodite, Eris, Thetis and Iris. This discussion is framed through fundamental concepts of the Mycenaean worldview such as *pólemos* (conflict), *agón* (combat), *hybris* (excess), vengeance, and *aristía*, among other, with the purpose of revealing, on the one hand, the

* Óscar Juárez Zaragoza es Licenciado en Filosofía, maestro y doctor en Humanidades: Filosofía Contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMÉX), con investigaciones dedicadas a Platón y Gilles Deleuze. Desde 2012 se desempeña como profesor de tiempo completo en la licenciatura en filosofía de la misma institución, donde imparte asignaturas como Lógica matemática, Historia de la filosofía (de Kant a Hegel y del siglo XIX), Ética contemporánea y Filosofía de la historia.

Es autor de *Filosofía y filosofar en Platón* (2013) y *Gilles Deleuze: la nueva imagen del pensamiento* (2014), además de colaborar en obras colectivas como *Filosofía de la polis* (2023), *Pensar y reír con los griegos y sin ellos* (2024) y *Cinco maestros del pensamiento* (2026). Ha publicado más de diez artículos en revistas nacionales e internacionales y ha participado en comités curriculares, así como en la organización de coloquios, seminarios y diplomados.

Cuenta con el Perfil PROMEP desde 2016 y actualmente se encuentra en proceso de evaluación para integrarse al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII).

uncontrollable force of the *culture of war* and, on the other, its folly and the futility of human aspirations in pursuit of it.

Keywords

War, combat, excess, revenge, futility

Recibido: 21 de mayo de 2026

Aceptado: 9 de julio de 2026

Introducción

El presente escrito tiene como objetivo visualizar y analizar las diversas manifestaciones de las divinidades femeninas a favor de la *cultura de la guerra* en la *Iliada* de Homero. Para cumplir el cometido inicia rastreando la significativa transformación social, económica y cultural ocurrida en la transición de la civilización minoica a la civilización micénica, colocando especial énfasis en el paso de una sociedad con características predominantemente matriarcales (la minoica) a una patriarcal (la micénica). A partir de esa base se procede a exponer, en un segundo momento, los matices con los cuales se concretan las paradigmáticas figuras divinas femeninas en la *Iliada*, con la finalidad de mostrar las posibilidades de la femineidad en la cultura patriarcal agonística. De esta manera se muestra un panorama completo de los prototipos y funciones de las diosas vinculadas a la guerra en una sociedad patriarcal fundamentada en la cultura del *agón* (combate), principalmente en el *agón* bélico (*pólemos*).

El paso de la civilización matriarcal a la patriarcal

Los estudiosos de la civilización griega antigua dividen su historia en los siguientes períodos: civilización minoica, civilización micénica, edad oscura,¹ época arcaica, época clásica y época helenística. Por el tema de que se ocupa la investigación en este apartado nos centramos exclusivamente en los dos primeros períodos, colocando especial atención en la relación entre los aspectos femeninos y los masculinos en ambas civilizaciones.

En lo que se ha logrado avanzar en el conocimiento de la civilización minoica (la escritura lineal A sólo ha sido parcialmente descifrada), los datos aportados apuntan como rasgos característicos los siguientes: una sociedad que tuvo lugar entre los años 3,000 y el 1,450 a. C., con un claro acento pacifista, tendencia a lo refinado, basando su economía principalmente en el comercio marítimo con los pueblos vecinos, dando lugar a la llamada talasocracia, con una religión enfocada al culto de deidades femeninas (la Diosa de las

¹ En fechas recientes el estudioso de la civilización griega, Bernardo Souvirón, ha puesto en tela de juicio la existencia de la época oscura, señalando la necesidad de revisar la periodicidad establecida. Sus trabajos más importantes se pueden consultar en diversas conferencias resguardadas en YouTube.

Serpientes y la Diosa de la Fertilidad), rasgo que nos permite entender su estructura eminentemente matriarcal. Al respecto Robert Graves dice:

Cualquier estudio de la mitología griega debería comenzar con un análisis de los sistemas políticos y religiosos existentes en Europa antes de las invasiones arias procedentes de los lejanos norte y este. A juzgar por los artefactos y los mitos que han sobrevivido hasta nuestros días, toda la Europa neolítica tenía un sistema de ideas notablemente homogéneo, basado en el culto a la Diosa Madre (con su diversidad de nombres), que también era conocida en Siria y Libia.

La Europa antigua no tenía dioses. La Gran Diosa era considerada inmortal, inmutable, omnipotente, y el concepto de paternidad no se había incorporado aún en el pensamiento religioso. Ella tenía amantes, pero sólo por placer, no para dar un padre a sus hijos. Los varones temían, adoraban y obedecían a la matriarca. El hogar que ella atendía, en una cueva o choza era el más primitivo centro social, y la maternidad, el misterio esencial.²

La llegada de las invasiones indoeuropeas representó uno de los catalizadores principales para la transformación radical de las características de la civilización minoica, conllevando la aparición de la civilización micénica (1,900 a 1,150 a. C. aproximadamente). Diversos son los elementos mediante los cuales podemos aquilatar los cambios ocurridos: los pueblos indoeuropeos invasores eran eminentemente guerreros, lo cual explica la conquista sin la mayor dificultad de los pacíficos minoicos. El carácter guerrero de esta civilización predominará a lo largo de toda su existencia. La guerra de Troya narrada parcialmente en la *Ilíada* es la simbolización más lograda de su concepción de vida.³ Aunada a la agricultura, la ganadería y el comercio, la guerra se convierte en uno de los motores principales de la economía a través de la conquista y el saqueo de las ciudades conquistadas. Los dioses masculinos se apoderan del panteón divino. En paralelismo con esta apropiación, los hombres se apoderan del gobierno de la casa y el reino. Ocurre el tránsito de la época del matriarcado al patriarcado, de las relaciones sociales predominantemente pacíficas a las basadas en la guerra.

El pólemos (conflicto) como motor de la civilización

La guerra no sólo permitió la conquista de la civilización minoica por parte de la micénica; se convirtió además en la columna vertebral de su modo de vida; tomó posesión de todos los ámbitos de la vida colectiva. El panteón divino fue sustancialmente transformado. La preeminencia de la Diosa Madre se ve sustituida por la de los dioses masculinos. Urano, Cronos y Zeus se convierten en las figuras divinas dominantes a partir de un ejercicio constante de conflictos internos. En función de este cambio, las divinidades femeninas pasan no sólo a ocupar un lugar secundario sino, sobre todo, al servicio de la guerra. Los rasgos pacíficos de la Diosa Madre quedaron como un recuerdo de épocas pretéritas. De ahora en adelante, las divinidades femeninas se vinculan con el *pólemos* de una u otra manera. La economía no es ajena a este cambio. Comercio, agricultura y ganadería se mantienen como base, pero se someten a las exigencias, peripecias y resultados de

² Robert Graves, *Los mitos griegos 1*, (Madrid: Alianza Editorial, 2024), 19.

³ Esta línea de interpretación se mantiene vigente, al menos, durante los dos últimos siglos. Desde el libro *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, de J. J. Bachofen (1861), pasando por *Historia de la religión griega* de Martin Persson Nilsson (1925), *La diosa Blanca* de Robert Graves (1948) y, en la actualidad, con *El rayo y la Espada I* de Bernardo Souvirón (2008).

los conflictos armados, aunando los recursos obtenidos de las conquistas, así como los saqueos efectuados sobre los pueblos derrotados. La arquitectura, ausente de elementos vinculados con la actividad bélica de los minoicos, se ve transformada hasta quedar totalmente en función de la posibilidad de atacar o ser atacado. Murallas, torres de vigilancia, ciudadelas, empalizadas, zanjas de protección, son los elementos predominantes en la ciudades micénicas. La *tecné* enfoca sus esfuerzos creativos a afirmar la cultura de la guerra, desde el desarrollo de las técnicas del forjado de las armas de los guerreros (cuyo patrón es nada menos que Hefesto, el dios artesano) hasta el desarrollo de los mitos mediante los cuales se justifican la aparición de las deidades eminentemente guerreras: Ares, Atenea, Pólemos, entre otras, sin olvidar a la poesía como la tecnología intelectual mediante la cual se consolida la cosmovisión micénica a través de los dos grandes poetas que nos han llegado hasta la actualidad: Homero y Hesíodo.

La transformación en el ámbito de lo divino

Como consecuencia de la conquista de la civilización minoica por parte de los pueblos indoeuropeos, su religión se ve radicalmente transformada. Del predominio de la Diosa Madre se pasa al predominio de los dioses varones. Los diversos mitos de la creación que nos han llegado resaltan la importancia de la figura femenina en el origen, ya sea en la figura de Eurínome (mito pelasgo), Tetis (mito homérico), Diosa Noche (mito órfico) o la Madre Tierra (mito olímpico).⁴ Las divinidades femeninas representan, en un primer momento, el tránsito del caos (lo oscuro, lo informe, lo infértil) a lo ordenado o cosmos (la luz, la forma), pero, sobre todo, a la fertilidad. En un proceso gradual esa importancia va disminuyendo hasta llegar al pleno predominio de las divinidades masculinas: Urano, Cronos y Zeus. En las líneas siguientes nos enfocamos a tematizar el papel que desempeñan las divinidades femeninas (una vez consumada esta transformación de la religión minoica a la micénica) para el desarrollo de la guerra de Troya, tal como han sido plasmadas en la *Iliada*.

Gea

La diosa Gea (Tierra) aparece en el mito olímpico de la creación como la diosa primigenia, inmediatamente después del Caos, que todo lo absorbe e impide el surgimiento del orden, de la vida. Primeramente, Gea se constituye en el suelo eterno y seguro de los inmortales, pero, sobre todo, de los mortales.⁵ Mas su papel no se reduce a ese primer momento, ya de por sí valioso; simultáneamente, se convierte en la matriz universal de todo lo que llega a existir después de la superación del Caos. Gea es el vestigio de la primacía de las deidades femeninas de la época anterior. Sigue representando a la fertilidad infinita, de ella surge la totalidad de lo que puebla el Cosmos: al principio, dando muestra de su poder partogenético (creación sin necesidad del elemento masculino); posteriormente, con ayuda de sus diversos consortes, da lugar a los dioses o fuerzas

⁴ Graves, *Los mitos griegos 1*.

⁵ Hesíodo, *Teogonía* (Madrid: Gredos, 2015), 115-155.

primigenias que en cascada irán procreando la rica diversidad de elementos constitutivos del universo, hasta llegar a la especie humana.

No obstante, el reconocimiento de deidad primigenia, de suelo firme de la morada de los inmortales y mortales, de fuente única de la fertilidad, no la salva de las exigencias de transformación de la religión patriarcal. En la versión olímpica de la creación aparece ya como instigadora del orden político a favor de las deidades divinas masculinas. Siguiendo a Hesíodo, vemos cómo engendra de sí misma y por sí misma a Urano, quien inmediatamente la somete a su dominio y sus deseos. Ante ello, se ve obligada a cambiar sus rasgos primigenios. Aparece ahora como portadora de la *astucia y la violencia*. Es ella quien fabrica la hoz para la castración de Urano por Cronos.⁶ Poniendo fin a su tiranía, se desembaraza de la opresión de un dios varón a favor de otro. Gea pierde así su poder de autonomía y soberanía, convirtiéndose en instrumento del poder masculino. En un segundo momento, cuando Cronos la reduce a un papel secundario, presencia la tiranía de este respecto a Rea, los dioses primigenios y su propia descendencia; Gea⁷ toma nuevamente su papel de instigadora del orden político, ayuda a Rea a salvar al recién nacido Zeus escondiéndolo de la mirada vigilante de su padre. Reitera una vez más su servicio a favor de un dios varonil. Cuando al pasar el tiempo constata el autoritarismo en el cual suele caer Zeus, tiene aún la determinación de desafiarlo engendrando a Tifón⁸ para recordarle la necesidad de la medida y la justicia para gobernar tanto a los inmortales como a los mortales.

No obstante, el cambio más sorprendente de los rasgos de la Diosa Tierra primigenia consiste en aquel mediante el cual se vincula directamente con la guerra de Troya: su tránsito de diosa de la fertilidad a diosa deseosa del exterminio de gran cantidad de los miembros de la especie humana. En una versión (cuyos orígenes podemos encontrar en Estasio de Chipre,⁹ Hesíodo, los Escolios a Homero, Eurípides¹⁰ y Proclo), Gea se queja ante Zeus por el peso que representan los seres humanos, pidiéndole encarecidamente liberarla de semejante carga. Éste, sin demora alguna, atiende la súplica de la diosa (en unas versiones actuando solo, en otras con la ayuda de la diosa Metis, decide, entre los muchos recursos a su disposición, el exquisito medio de la guerra para llevar a cabo la tarea). Mediante esta elección, el padre de los dioses confirma que estamos en una civilización cuyo carácter primordial es el *pólemos*, el *agón* bélico y el *agón* no bélico. Diseña un plan para dar lugar a la guerra de Tebas y, por si esta no fuera suficiente para mermar a la especie humana, complementa el exterminio de la sobrepoblación con la guerra de Troya.

⁶ Hesíodo. *Teogonía*, 160-180.

⁷ Hesíodo. *Teogonía*, 465-495.

⁸ Hesíodo. *Teogonía*, 820-885.

⁹ Escolio a la *Iliada*, Libro I, 5, en Homero, *Iliada*, (Madrid: Cátedra, 2008):

“Dícese que la Tierra, agobiada por el peso de la multitud de los hombres, al no haber ninguna piedad entre ellos, pidió a Zeus que la aliviara de su carga; y Zeus primeramente provocó la guerra de Tebas... y después la Guerra de Troya... para aligerar a la Tierra de su peso, haciendo que los hombres murieran a manos de los héroes”.

¹⁰ Eurípides, *Helena*, 38-40 (Madrid: Cátedra, 2010):

“Y Zeus añadió a estos males otros nuevos. Pues trajo la guerra sobre la tierra de los griegos y los infelices frigios para aligerar a la madre tierra de la muchedumbre y de la masa de los mortales, y para dar a conocer al más fuerte de los hombres de Grecia”.

Mediante esta astuta reelaboración de los mitos, Gea se convierte en la instigadora del orden político a través de la astucia y la violencia a favor de las divinidades masculinas, pero, sobre todo, en la causante de dos guerras mediante las cuales los molestos humanos dejarán de representar una carga desmedida para sus capacidades. Zeus no hace sino acceder a las demandas de la diosa, lavándose las manos respecto a la responsabilidad del sufrimiento y muerte de las multitudes de hombres, mujeres, niños y niñas atrapadas en la violencia de la guerra.

La manzana de la discordia: Eris, Hera, Atenea y Afrodita

Así, Gea es la causa primera de la guerra de Troya. No obstante, para el desarrollo del astuto plan de Zeus se requiere el concurso de otras divinidades femeninas: Eris, Hera, Atenea y Afrodita.

Rememoremos en sus líneas principales los elementos fundamentales de sus rasgos, a tenor de mostrar cada uno de los aspectos conllevados en la actuación de las divinidades femeninas a favor de la cultura de la guerra.

Zeus había sido advertido sobre la continuidad de los derrocamientos del dios gobernante en turno por un hijo más poderoso, tal como había sucedido con Urano y Cronos. Dos fueron las diosas señaladas para engendrar un hijo más poderoso que el dios de dioses: Metis¹¹ y Tetis.¹² Metis fue la primera esposa de Zeus. Como es lógico, quedó embarazada causándole preocupación inmediata por la profecía. A pesar de que Gea señaló el sexo femenino de este primer producto, no quiso correr riesgo alguno. Engañándola con actitudes lisonjeras, logró tragársela antes de dar a luz. De esta forma evitó el nacimiento del producto al tiempo que inhibía la posibilidad de otro embarazo cuyo resultado sería la divinidad varonil capaz de destronarlo. A diferencia de Cronos, Zeus no se tragó a los hijos sino a la madre, no al producto sino a la fuente para evitar el cumplimiento de la profecía.

Mediante este acto astuto, Zeus une su fuerza y la inteligencia de la diosa devorada. A través del canibalismo divino, la inteligencia pasó a estar al servicio de la fuerza, estableciendo una relación sumamente

¹¹ Hesíodo, *Teogonía*, 886-900:

“Zeus, rey de los dioses, tomó como primera esposa a Metis, la más sabia de los dioses y hombres mortales. Mas cuando ya faltaba poco para que naciera la diosa Atenea de ojos glaucos, engañando astutamente su espíritu con ladinas palabras, Zeus se la tragó por indicación de Gea y del estrellado Urano.

Así se lo aconsejaron ambos para que ningún otro de los dioses sempiternos tuviera la dignidad real en lugar de Zeus. Pues estaba decretado que nacieran de ellas hijos muy prudentes: primero, la doncella de los ojos glaucos Tritogenia, que posee una fuerza igual a la de su padre y un sabio consejo; y luego, era de esperar que naciera un hijo rey de dioses y hombres con arrogante corazón. Pero Zeus se la tragó antes en su vientre para que la diosa le avisara siempre de lo bueno y de lo malo”.

¹² Píndaro, *Ístmicas*, VIII, 26-45:

“De ello dio fe también el consejo de los Bienaventurados, cuando por la mano de Tetis rivalizaron Zeus y el fúlgido Poseidón, deseando cada uno que fuera su hermosa esposa, pues el amor los poseía. Pero las mentes de los dioses inmortales no les concedieron consumir tales bodas, tan pronto como hubieron escuchado los vaticinios. Pues Temis, la de sabios consejos, habló en medio de ellos y dijo que estaba decretado que la diosa marina diera a luz un vástago soberano más fuerte que su padre, que empuñaría en su mano un dardo más poderoso que el rayo y que el tridente invencible, si se unía a Zeus o a sus hermanos”.

fructífera para el dios. La fuerza siempre se verá acompañada de las mejores estrategias para lograr sus objetivos, como se observa claramente en el diseño de las guerras de Tebas y Troya, así como de la inteligencia suficiente para mesurar sus excesos, logrando con esto el reconocimiento de un dios justo.

El riesgo en el cual lo colocó este primer matrimonio, dejó en Zeus una enseñanza fundamental: evitar la posibilidad de seducir y embarazar a Tetis, la otra diosa señalada. Diseñó la astuta estratagema de desposarla con un mortal. No es que esto fuera un impedimento real para el insaciable apetito sexual del padre de los dioses (el cual mostró con cantidad de diosas y mortales con o sin marido), pero al menos evitaba la tentación, así como la posibilidad de consumir su perdición si engendraba al hijo varón destinado a arrebatarse el trono.

El afortunado mortal elegido como esposo de la diosa en cuestión fue Peleo, miembro de la destacada familia de los Éácidas, sobresalientes por su piedad. Éaco, su abuelo, era uno de los tres jueces de las almas en el inframundo.

A la boda de Tetis y Peleo (una de las tantas entre dioses, diosas y mortales), fueron invitados la totalidad de los inmortales, a excepción de Eris (por descuido), la terrible diosa de la discordia. El olvido tuvo consecuencias irremediables. Eris, diosa nacida de la sangre de los genitales de Urano¹³ (Hesíodo) o hermana de Ares (Homero), muestra sus crueles rasgos en el momento en que se comete el primer atentado contra el padre. Cuando Cronos cercena los testículos de Urano, encarna aquella fuerza con la cual la describió Homero:¹⁴ diosa cuya aparición pequeña adquiere pronto una dimensión capaz de cubrir desde la tierra hasta el cielo, apuntando al vertiginoso crecimiento de los conflictos cuando estos se vuelven incontrolables. La primera disputa bélica entre dioses sólo termina cuando ocurre el pleno derrocamiento de Urano y sus aliados. El conflicto generado por Eris no admite términos medios. Diosa nacida al servicio de la guerra, acelera la discordia, la disputa tanto entre inmortales como entre mortales, llevando el conflicto hasta sus últimas consecuencias, sirviéndose para ello de sus propios descendientes: Sufrimiento, Hambre, Dolor, entre otros.

La vemos al servicio de los planes bélicos de Zeus en el momento de lanzar la *manzana de la discordia* entre los invitados del banquete nupcial, con la leyenda *para la más bella*. Regalo mediante el cual confirma la preeminencia de la cultura bélico-agonística en el ámbito femenino. La civilización micénica se ha afirmado con toda contundencia: las diosas entran en la cultura del *pólemos* y el *agón* sin reparo alguno. La leyenda *para la más bella* es la forma sutil de presentarse el *agón* (combate) entre las mujeres. Mientras en el ámbito de lo masculino el *más* está en función de la fuerza en la batalla, la riqueza, el triunfo en las asambleas, la victoria

¹³ Hesíodo, *Teogonía*, 177-188:

“Vino el poderoso Urano conduciendo la noche, se echó sobre la tierra ansioso de amor y se extendió por todas partes. El hijo, saliendo de su escondite, logró alcanzarle con la mano izquierda, empuñó con la derecha la prodigiosa hoz, enorme y de afilados dientes, y apresuradamente segó los genitales de su padre y luego los arrojó a la cintura por detrás.

No en vano escaparon aquellos de su mano. Pues cuantas gotas de sangre salpicaron, todas las recogió Gea. Y al completarse un año, dio a luz a las poderosas Erinias, a los altos gigantes de resplandecientes armas, que sostienen en su mano largas lanzas, y a las Ninfas que llaman Melias sobre la tierra ilimitada”.

¹⁴ Homero, *Iliada*, IV, 440-443.

en los deportes o el dominio sobre los hombres (por mencionar algunos aspectos), en este momento, su aparición en lo femenino se da en el ámbito de la belleza, después en el del poder y la inteligencia, como se verá líneas adelante. Eris ha colocado otro de los catalizadores de la guerra de Troya: la disputa entre las diosas por ser *la más bella* que llevará al juicio de Alejandro.

Hera, Afrodita y Atenea se disputan la manzana.

Paris dirimió un juicio entre un trio de diosas. El ofrecimiento de Palas a Alejandro fue comandar un ejército al frente de los frigios y asolar la Hélade. Hera, a su vez, le prometió tener la soberanía a lo largo de Asia y de los confines de Europa, si él la escogía a ella. Cipris, finalmente, admirada por mi belleza, le prometió que a él me entregaría, si ella superaba a las demás diosas en belleza.¹⁵

Cada una de las tres considera estar por encima de las otras en belleza, asegura ser la destinataria única de semejante obsequio; ponerlo en duda por parte de sus contrincantes les resulta hasta ofensivo.

Hera

El papel de Hera en el panteón olímpico está claramente perfilado. Al ser la esposa de Zeus, comparte la soberanía política. No pocas veces es la consejera del dios de dioses, representa la majestad y el poder real. Es, además, la diosa del matrimonio y la fidelidad protegiendo el lazo conyugal, vínculo fundamental para el correcto funcionamiento de la cultura patriarcal micénica, complementándolo con su señorío sobre el parto y la maternidad. En la cultura del *agón* tiene el dominio exclusivo en estos ámbitos, ninguna otra divinidad puede enseñorearse sobre alguno de ellos sin su aprobación.

Como se ve en la cita anterior, Eurípides aporta el dato significativo respecto a la promesa realizada a Paris (Alejandro), a propósito de *otorgarle el dominio sobre toda Asia y Europa* a cambio de designarla la *más hermosa* de las diosas, haciéndose acreedora a la codiciada manzana. En el afán de triunfo no tiene reparo alguno en someter a la civilización griega a la troyana, en entregarle la supremacía política a un príncipe frigio. A su preeminencia en lo político, el matrimonio, la fidelidad, el parto, quiere ahora sumar el de la belleza. La cultura agonística femenina en el ámbito de lo divino no está exenta de la *hybris* o desmesura perceptible en los varones. Al igual que Discordia, aparece de forma casi imperceptible hasta tomar dimensiones descomunales desembocando en la tragedia, como lúcidamente lo supieron ver los autores trágicos griegos.

Atenea

Atenea le ofrece algo de su pleno dominio: *convertirlo en un líder guerrero capaz de asolar a la Hélade en su conjunto*. Hija de Metis y Zeus, Atenea posee como atributos esenciales la inteligencia, por la madre; la fuerza y el dominio, por el padre. Su patronazgo sobre la inteligencia le permite enseñar, a los griegos en general, así como a los atenienses en particular, casi la totalidad de las artes necesarias para la vida civil, tanto a los varones como a las mujeres. Como portadora de la fuerza y el dominio se convierte en la deidad femenina de la guerra

¹⁵ Eurípides, *Troyanas*, 924-930 (Madrid: Cátedra, 2005).

estratégica. Si bien, casi siempre, antepone la posibilidad del diálogo, de los acuerdos pacíficos; cuando la guerra es inevitable, su inteligencia le permite diseñar las mejores estrategias para salir victoriosa; nunca pierde la guerra en la cual participa. A través de la inteligencia se impone, sin mayores dificultades, sobre el tipo de guerra violenta, irracional y destructiva efectuada por el otro dios de la guerra: Ares.

¿Cómo explicar, entonces, la *ofuscación* o *hybris* en la que cae al ofrecer a Alejandro la posibilidad de convertirlo en un guerrero capaz de asolar la Hélade en su conjunto? También Atenea se muestra demasiado susceptible a la desmesura. Homero explica la posibilidad de la ofuscación humana a partir de la intervención divina, pero como puede verse Ofuscación es una divinidad capaz de perturbar el juicio tanto de inmortales como de mortales. Por el afán de conseguir ser la *más bella*, la diosa greco-micénica de la guerra estratégica por excelencia está dispuesta a entregar su patronazgo al príncipe troyano, afectando directamente a aquellos de quien recibe las ricas hecatombes causantes de sus deleites.

Afrodita

Cipria o Afrodita ofrece a *la mujer más bella de la Hélade*: Helena. Divinidad cuyo ámbito de predominio es la belleza y el erotismo. Como bien lo mostró Platón¹⁶ en el diálogo *Banquete* es una deidad bifronte. Afrodita Urania,¹⁷ nacida directamente de los genitales de Urano y sin intervención de elemento femenino, es la diosa del amor espiritual-celestial. Afrodita Pandema, hija de Zeus y Dione,¹⁸ encarna el amor corporal. Ambos rostros de la diosa son fundamentales para el despliegue, tanto de la vida como de la excelencia. El ceñidor que posee (en donde están contenidos el amor, el deseo y las palabras seductoras) le otorga la posibilidad de dominar por el deseo y la gracia. La totalidad de la naturaleza animada¹⁹ sucumbe bajo sus efectos haciendo posible la orgía de la fertilidad. Los inmortales no tienen manera de sustraerse a su poder, excepto las diosas vírgenes (Atenea, Ártemis y Hestia). Ni Zeus resiste su placentera influencia.

Desde esta perspectiva no tenía posibilidad alguna de perder el juicio de Paris. Resulta difícil de comprender un certamen en donde la diosa de la belleza perdiera el premio a la más bella. Afrodita es la encarnación de la belleza. No obstante esta circunstancia, en el afán de asegurar su triunfo en su propio

¹⁶ Platón, *Banquete*, (Madrid: Gredos, 2015).

¹⁷ Hesíodo, *Teogonía*, 188-191:

“A una y otra parte se agitaba la blanca espuma surgida del miembro inmortal. En ella se formó una joven. Primero se acercó a la divina Citeria y desde allí se dirigió después a Chipre, rodeada de corrientes”.

¹⁸ Homero, *Iliada*, XIV, 214-217:

“Dijo, y se soltó del pecho el ceñidor bordado, abigarrado, donde estaban encerrados todos sus encantos: allí estaba el amor, allí el deseo, allí las amorosas pláticas, la seducción que roba el juicio incluso a los que piensan cuerdate”.

¹⁹ *Himnos Homéricos*, V, 69-73:

“Llegó al Ida, de muchas fuentes, madre de fieras [...] tras ellas iban, halagados en sus pechos, lobos canos, leones de fiera mirada, osos y veloces leopardos, insaciables de corzos. Ella, al verlos, se alegraba en su ánimo y les infundía deseos en los pechos”.

dominio, ofrece como recompensa a Paris, si la elige como la diosa más bella, a la mujer más hermosa de la Hélade, otro de los catalizadores de la guerra de Troya.

El resultado del certamen es hartamente conocido: en una especie de pleonasmo, Afrodita es elegida la diosa más bella de las tres en disputa.

Para la intención del presente escrito resulta imprescindible realizar el análisis de las diversas aristas que se desprenden de tan singular certamen, a fin de completar la interpretación de cómo las divinidades enumeradas cumplen el papel asignado por la astuta mente de Zeus para la afirmación de la cultura del *pólemos* y el *agón*.

Diversos suelen ser los motivos que le dan sentido a la existencia de los miembros de la civilización micénica. Homero ha planteado con toda claridad en la trama de la *Iliada* y la *Odisea* la consecución de los siguientes: fama, riquezas, poder, mujeres, sabiduría, justicia y piedad, entre otros.

Los varones consiguen la *aristía* (excelencia) cuando se colocan por encima de los otros en el ámbito en el que se efectúa el *agón* (competencia): Agamenón supera con mucho a los otros en riqueza y poder; Aquiles en la fuerza y destreza bélica; Odiseo en inteligencia y astucia; Néstor en sabiduría adquirida a partir de la experiencia, etc. La cultura del *agón* comparte los rasgos de la diosa Eris: inicia de forma casi imperceptible hasta convertirse en una fuerza incontrolable. Cada uno de estos héroes se esfuerza constantemente por igualar y superar a los otros en todos los ámbitos en donde aparece como segundo o tercero. La vida se percibe a partir de la competencia constante consigo mismo y con los otros. Siempre hay que esforzarse por ser mejor, por estar un paso delante de los otros. El imperativo es preciso: *ser el mejor entre los mejores*.

La asunción de la cultura del *agón* en el ámbito de las divinidades femeninas facilita el desarrollo de los planes de Zeus. Ninguna de las tres diosas involucradas en el juicio respecto a la *manzana de la discordia* está dispuesta a ser la segunda en belleza. El segundón o la segundona merecen respeto, pero la gloria o fama le corresponde exclusivamente al primero o primera. No conformes con ser las primeras en sus respectivos ámbitos, quieren serlo también en el de la belleza; invadir o superar a quien hasta ahora ha sido la primera: Afrodita.

Zeus coloca a Paris en la inevitable encrucijada. Cualquiera que sea el veredicto conlleva el otro rasgo esencial de la cultura del *pólemos*: la *venganza*. La humillación de Hera y Atenea por la elección de Afrodita desata la ira de estas dos diosas, así como el consecuente deseo de venganza. La oferta se invierte en su contra: en lugar de disfrutar de ser el guerrero capaz de asolar la Hélade en su totalidad (oferta de Atenea) y de gobernar sobre Asia y Europa (oferta de Hera), Paris constatará cómo estas dos posibilidades pasan a manos de los griegos, a partir de elegir precisamente el premio otorgado por Afrodita. Los acontecimientos se suceden, más o menos, en el siguiente orden: Paris es reconocido como hijo de Príamo y Hécuba, otorgándosele dignidades de príncipe; parte hacia Esparta en misión diplomática; conoce a Helena; prendándose inmediatamente de ella por la intervención de Afrodita, la rapta desencadenando la guerra de Troya.

La disputa entre Hera, Atenea y Afrodita pasa de las bodas de Peleo y Tetis, el certamen de belleza juzgado por Paris, hasta llegar a las llanuras de Troya en donde los ejércitos griegos y troyanos se miran ante la inevitabilidad de la guerra.

Hera toma partido por Agamenón. Gracias a su poder y riquezas es ya el *rey de reyes* entre los griegos. Falta complementar la otra parte de la promesa efectuada a Paris: gobernar sobre Asia. La diosa se apresta a reclamar sus derechos sobre los dominios que han sido vulnerados por Alejandro al momento de seducir (¿raptar?) a Helena, en cumplimiento de la promesa de Afrodita, destruyendo su matrimonio, así como el orden político dependiente del mismo, el orden del reino. Dos ámbitos de donde la primacía de Hera es incuestionable.

La *hybris* de Agamenón respecto al poder y las riquezas es el instrumento mediante el cual lleva a cabo su venganza por las tres ofensas cometidas a consecuencia de los actos de Afrodita, Paris y Helena. La venganza de Hera se consuma cuando los griegos, destruyendo Troya, se apoderan de sus riquezas, la someten a su dominio y pasa a ser gobernada por los griegos; cuando ve impedido, a consecuencia de la misma guerra, el matrimonio con final feliz de Paris y Helena; cuando constata que, frente al poder institucional político, el poder de seducción de Afrodita si bien lo trastoca, no lo destruye. Troya ha sido destruida, Paris muere, Helena regresa a restablecer el orden matrimonial y político de Esparta.²⁰ Después de la tormenta las cosas retornan a su cauce, a su orden. La momentánea primacía de Afrodita respecto a Paris y Helena ha sido sometida por el orden cósmico, la justicia matrimonial y la soberanía griega.

Su papel en la *Iliada* se orienta hacia el logro de la victoria aquea. Presiona a Zeus para darle continuidad a la guerra,²¹ interviene directamente en la incitación de los aqueos a la guerra;²² envía a Atenea a provocar a Pándaro para disparar la flecha mediante la cual la guerra se reanuda; cuando los troyanos acosan a los griegos distrae a Zeus,²³ paradójicamente, con los recursos de Afrodita, permitiendo la intervención de Poseidón y Atenea a favor de sus protegidos. De esta manera muestra la voluntad política inamovible de darle a Agamenón el privilegio despreciado por Paris en el juicio.

En la disputa entre los poderes de las diosas el *más* de Hera es contundente. Afrodita es vapuleada durante los combates. La venganza sobre Paris, por haber despreciado su oferta, termina dándonos una imagen de un príncipe incapaz de estar a la altura del significado de la embajada troyana a Esparta; no tiene capacidad política para aprovechar la ocasión de catapultarse como el líder de los troyanos consolidando el pacto amistoso entre dos civilizaciones, manteniendo con ello la posibilidad del desarrollo de ambas; su torpeza lo convierte en uno de los factores principales del aniquilamiento de su ciudad, cultura y genealogía (el último de los descendientes, Astianacte, muere al ser arrojado por Odiseo de las murallas de la ciudad).

Alejandro no es capaz de alcanzar reconocimiento como líder ni en su tierra. Siempre está a la sombra de Héctor. Hera le ha negado cualquiera de los atributos de la majestad real: carece de liderazgo, visión

²⁰ Homero, *Odisea*, IV, (Madrid: Cátedra, 2022).

²¹ Homero, *Iliada*, IV, 20-29.

²² Homero, *Iliada*, V, 711-792.

²³ Homero, *Iliada*, XIV, 153-353.

política, determinación de poder real y diplomacia. Al negarse a inclinarse por Hera ha perdido la posibilidad de los atributos otorgados por la diosa a Agamenón, Héctor o Príamo, los grandes líderes de las civilizaciones en guerra.

La *venganza* de la diosa Atenea se efectúa a partir de los recursos disponibles en su ámbito de primacía: la inteligencia y la guerra, “la estrategia bélica”. Prometió a Alejandro convertirlo en un guerrero excepcional al comando de un ejército capaz de asolar la Hélade entera. Lo que había prometido a un solo hombre lo reparte en varios de los *aristos* griegos: Aquiles, Diomedes, Néstor y Odiseo.

Controla la ira de Aquiles²⁴ cuando quiere matar a Agamenón por haberle arrebatado a Briseida (el botín de guerra otorgado por la asamblea de reyes), imponiendo la razón respecto al apasionamiento de la ira; no obstante, en el resto de la guerra el *aristos bélico* por excelencia se muestra más vinculado con los rasgos de Ares que con los de Atenea: fuerte, violento, implacable y mortífero en grado extremo. Quizá por eso no recibe la posibilidad y la protección del retorno de Atenea como sucede con Néstor, Diomedes y Odiseo.

Diomedes toma el relevo cuando Aquiles abandona la contienda. Atenea²⁵ lo reviste de poderes sobrehumanos gracias a los cuales detiene el avance de las fuerzas troyanas. Durante sus valerosas intervenciones despliega rasgos mediante los cuales se convierte en la manifestación más idónea del valor militar: siembra el caos en el ejército enemigo con su determinación, valor y disciplina en el combate; mata, entre otros, a Pándaro (uno de los favoritos de Apolo) y hiere a Eneas (hijo de Afrodita), provocando gran pesar en la diosa; con el favor de la protección divina de la diosa de los ojos de lechuza tiene la capacidad de herir tanto a Afrodita como a Ares, quienes retroceden acobardados ante su ímpetu, haciendo patente a Afrodita el dominio de Atenea sobre la guerra, mientras a Ares la superioridad de la guerra estratégica sobre la guerra apasionada; acompaña a Odiseo y Diomedes²⁶ en la incursión de espionaje en el ejército troyano, fundamental para obtener la información necesaria sobre los planes del ejército enemigo, al tiempo de causarle la baja del rey Reso y sus hombres, últimos refuerzos de los troyanos; cuando la batalla lo coloca frente a frente contra el dios Apolo, tiene la prudencia para retirarse sano y salvo de tan desigual combate.

Bajo el auspicio de Atenea, Diomedes encarna la *lealtad* máxima hacia Agamenón, siempre actúa bajo sus órdenes; la *piedad*, sigue al pie de la letra las órdenes de la divinidad; y la *efectividad* suprema como combatiente. Sin olvidar, por cierto, el gesto hospitalario al reconocer a Glauco como descendiente de huéspedes de su familia, llevando a cabo el famoso intercambio de armaduras.²⁷ Diomedes encarna la capacidad bélica destructiva, sí, pero organizada por la inteligencia, el respeto a las normas (la hospitalidad) y la prudencia ante la divinidad.

La edad de Néstor lo aleja de la posibilidad del combate. Carece de la fuerza física, del ímpetu de la juventud. No obstante, la divinidad lo hace el portador más puro de los rasgos de la inteligencia bélica: mediación, estrategia, prudencia, consejo, entre otros. Cuando se suscitan conflictos internos interviene para

²⁴ Homero, *Iliada*, I, 194-200.

²⁵ Homero, *Iliada*, V, 850-859.

²⁶ Homero, *Iliada*, X.

²⁷ Homero, *Iliada*, VI, 119-236.

evitar el desastre. Por medio de la habilidad de la mediación, evita que Agamenón y Aquiles disuelvan el ejército aqueo: el primero mediante la *hybris* de su arrogancia, aseverando la innecesaria presencia del segundo; el segundo mediante la *hybris* de su violencia, matando al primero. Néstor encarna la estabilidad del orden social tanto como la del ejército, su intervención impide la insubordinación de Aquiles frente a la jerarquía de Agamenón, así como la desmesura de Agamenón al desvalorizar al más insigne de los integrantes del ejército griego.

Cuando los combates están en su pleno apogeo, recorre el campo de batalla con diversas intenciones: organiza las tropas, da consejos a los combatientes, a través de su incuestionable autoridad moral, alentándolos a emprender acciones sobresalientes rememorando gestas pretéritas, ya sea de héroes insignes como suyos, analizando la mejor estrategia con los comandantes de las facciones, permitiendo con esto la transición de la guerra heroica individual a la guerra colectivo-organizada. Néstor se muestra como el portador de la memoria histórica mediante la cual se incita a los guerreros del presente a emular a los guerreros del pasado, dando continuidad a la figura del héroe, del *aristos* como elemento fundamental de la civilización micénica.

De esta forma encarna los tres pilares fundamentales de la élite guerrera griega: la *prudencia*, como capacidad de evaluar el riesgo antes de actuar; la *elocuencia* en la asamblea, como capacidad para proponer, convencer o debatir las mejores estrategias para el combate, pero, también, como medio de rememorar las grandes gestas del pasado e incitar a los combatientes actuales a emularlas o superarlas; y la *continuidad* de los valores no escritos, aristocráticos, con su elocuencia hila las gestas pretéritas con la guerra de Troya.

Nadie duda del vínculo especial entre Atenea y Odiseo. Éste es por antonomasia su protegido. Si en la *Iliada* Atenea favorece a varios héroes, en la *Odisea* confirma su especial vínculo con Odiseo. Los dones que le otorga a su protegido se hacen patentes en diversos pasajes de la epopeya homérica. Cuando Agamenón²⁸ recurre al engaño para probar el valor de las tropas aqueas provocando la desbandada, Odiseo recibe la indicación de Atenea de restaurar el orden tomando el cetro real, tranquilizando a la multitud acobardada; ante la afrenta de Tersites²⁹ al rey de reyes lo reprende verbal y físicamente, manifestando la importancia de la jerarquía en el ejército, así como en el orden social: un soldado es sólo un soldado, un plebeyo es sólo un plebeyo, por encima de él existe una jerarquía inquebrantable; por su capacidad mental y su elocuencia es uno de los miembros distinguidos de la embajada³⁰ enviada a Aquiles para incitarlo a retornar al combate ante el apremio de los troyanos, abriendo la posibilidad de arreglar las diferencias a través del uso del lenguaje racional, de someter la violencia física (Aquiles) a la inteligencia bélica (Odiseo-Atenea); es quien posee la capacidad para disfrazarse y entrar al campo enemigo³¹ para enterarse de su estrategia: interroga a Dolón con frialdad y astucia insuperable; una vez obtenida la información elimina la posibilidad de ser descubierto e incumpliendo la promesa de respetar su vida, muestra la necesidad de la amoralidad de la

²⁸ Homero, *Iliada*, II, 166-182.

²⁹ Homero, *Iliada*, II, 278-282.

³⁰ Homero, *Iliada*, IX, 182-198.

³¹ Homero, *Iliada*, X, 274-282.

supervivencia a través del engaño, la oscuridad y el pragmatismo; es quien, ante el apremio de Aquiles por vengar la muerte de Patroclo, le recuerda al héroe que los guerreros deben alimentarse y descansar para poder arremeter con mayor energía en el combate (no es prudente, bajo ninguna circunstancia, combatir con un enemigo poderoso sin las satisfacción de estas necesidades), dando muestra de sentido común y reconocimiento de la realidad física de cada guerrero.

Atenea ha otorgado a su favorito tres dones mediante los cuales se hace indispensable para ganar la guerra: *la inteligencia (astucia)* suficiente para superar cualquier obstáculo en la guerra; *la capacidad de resistir el sufrimiento*: mientras los otros se acobardan o huyen ante la adversidad, Odiseo tienen la capacidad de resistir, al tiempo que su inteligencia le permite encontrar el recurso mediante el cual supera la problemática; *el consejo equilibrado*: a diferencia de Néstor, cuya misión consiste en rememorar las gestas heroicas pretéritas para estimular a los héroes del presente a emularlas, Odiseo da consejos cuya eficacia se constata en el presente; soluciona problemas urgentes, sobre todo con el Caballo de Troya, artificio mediante el cual se logra el tan ansiado triunfo.

Paris ha renunciado a todos esos dones otorgados por Atenea. El poeta utiliza varios pasajes para mostrarlo como un guerrero cobarde, falto de destreza bélica, afeminado, más atento a los asuntos sexuales que a los bélicos. Se presenta emperifollado para desafiar a los aqueos;³² no obstante, se acobarda ante la presencia de Menelao, que acepta el reto. Héctor no ahorra palabras para describirlo como cobarde; ante la imposibilidad de retractarse del duelo, es vencido con facilidad por su rival; sólo la oportuna intervención de Afrodita lo salva de la muerte; trasladado al tálamo nupcial por la diosa, recibe la dura reprimenda de Helena (quien le recrimina no estar en el campo de combate apoyando al ejército troyano);³³ participa en la guerra desde la distancia y protección que le otorga el uso del arco y el escondite desde donde dispara las flechas: causa daño solamente a enemigos menores, con lo cual no muestra valentía alguna. Cuando da muerte a Aquiles sólo es un instrumento de Apolo, verdadero flechador, pero ni aún esta acción logra colocarlo entre las figuras emblemáticas del heroísmo bélico.

La venganza de Hera y Atenea colocan a Alejandro en las antípodas de lo que le habían prometido si las elegía *la más bella* en el certamen. La imagen mediante la cual los seres humanos de las generaciones posteriores lo evocan dista mucho de lo que pudo haber sido a partir de tomar partido por Afrodita, por el placer de poseer a la mujer más bella de la Hélade.

No pocas veces su figura sirve como motivo para reflexionar sobre la primacía de los dones proporcionados por cada una de las diosas involucradas: el placer del ejercicio del poder, el placer del ejercicio del valor o el placer de la sexualidad. ¿Cuál de ellos es preferible? No es el momento de acometer un análisis de esta elección que requiere de un estudio pormenorizado de las consecuencias conllevadas por cada uno de ellos. Lo cierto es que en la cultura del *pólemos* y el *agón*, el impulso de colocarse como el primero suele traer consecuencias terribles.

³² Homero, *Iliada*, III, 39-45 y 54-55.

³³ Homero, *Iliada*, III, 428-431.

Para las intenciones del presente escrito es importante resaltar el sometimiento casi total de las divinidades femeninas a la cultura bélico-micénica. Cada una de ellas, en la medida de no haber obtenido la primacía de la belleza, de no haber triunfado en el *agón*, dan lugar a la venganza más despiadada posible. *Agón* y *venganza* forman un binomio inseparable.

Tetis e Iris

Líneas arriba se trató la figura de Tetis en uno de sus vínculos con Zeus, como posible madre del hijo destinado a destronarlo, ahora se enfoca su figura desde otras aristas para comprender su papel en la guerra de Troya, por ende, desde su participación en la cultura del *pólemos*.

De acuerdo con la versión que nos da Hesíodo,³⁴ Tetis es hija de Nereo y Doris. De su padre le viene la primordialidad, sabiduría, veracidad y dones proféticos; de su madre la belleza propia del mar, muy apreciada por los griegos en general y por Hesíodo de forma sublime.

Píndaro, como se señaló líneas arriba, ofrece el dato sobre el cortejo de que fue objeto tanto de parte de Zeus como de Poseidón, así como de la advertencia recibida de la diosa de la inteligencia y del orden cósmico, Temis, de estar destinada a engendrar a un hijo más poderoso que su padre, capaz de manejar con su mano un dardo más poderoso que el rayo y el tridente. Haciendo caso al consejo de Temis acordaron casarla con el mortal Peleo. La boda de Tetis y Peleo es la ocasión ideal para poner en funcionamiento el astuto plan de Zeus, buscando eliminar al exceso de humanos causantes del sufrimiento de Gea. Si bien esto ya es un claro indicio de su sometimiento a la cultura del *pólemos* micénica, su papel a favor de la guerra no se reduce a esta función.

De la decisión tomada en la asamblea divina de casar a Tetis con un mortal se desprende otro acontecimiento no menos importante: la *“recompensa”* de otorgarle el privilegio de engendrar al mejor guerrero de su generación. Negado el privilegio de engendrar al futuro dios de dioses, se le otorga a cambio el de engendrar al guerrero más insigne de la guerra de Troya; acción equiparable a lo ocurrido entre Diomedes y Glaucón en plena batalla en Troya: cambiar unas armas de valor de cien bueyes por unas de diez. Regalo envenenado mediante el cual la nereida se hace susceptible de experimentar las angustias propias de los mortales,³⁵ experiencia totalmente ajena a las diosas sin descendencia mortal; para el astuto plan de Zeus no existe obstáculo capaz de impedirlo.

³⁴ Hesíodo, *Teogonía*, 240-244.

³⁵ Homero, *Odisea*, XXIV, 36-62. Por la extensión del fragmento se considera pertinente citar sólo los pasajes más significativos al respecto:

“Entonces llegó tu madre del mar con las inmortales diosas marinas, después de oír la noticia, y un lamento inmenso se levantó del punto. El temblor se apoderó de todos los aqueos y se habrían levantado para embarcarse en las cóncavas naves, si no los hubiera contenido un hombre sabedor de cosas muchas y antiguas, Néstor, cuyo consejo también antes parecía el mejor...”

Entonces te rodearon llorando las hijas del viejo del mar y, lamentándose, te pusieron vestidos inmortales. Y las Musas, nueve en total, cantaban alternativamente un canto funerario con hermosa voz. En ese momento no habrías visto a ninguno de los argivos sin lágrimas: ¡tanto los conmovía la sonora Musa!”.

Muy pronto la diosa tiene acceso al destino deparado a su querido hijo. Desciende del sabio dios marino Nereo; comprende sin mayor dificultad las profecías respecto a su sino. Consciente de la inevitabilidad de su situación, nada puede contra la imposición de su boda por parte de los poderosos dioses olímpicos; menos aún, respecto a la concepción de su hijo. A partir de ahí se percata muy pronto de la estupidez, violencia y sufrimiento causado por la guerra.

Observando el crecimiento de su vástago, encaminado al desarrollo de todos los recursos físicos que lo colocarán como el de “los pies ligeros”, el más veloz y mortífero de los guerreros, intenta sustraerlo a su enrolamiento en el ejército aqueo enviándolo a la corte de Licomedes en la isla de Esciros, disfrazado de mujer.³⁶ El destacado guerrero por su fuerza y capacidades bélicas es escondido entre las faldas de las princesas esciras, para tratar de evitar su participación en la más mortífera y destructiva de las guerras habidas hasta ese momento. La sagaz inteligencia de la diosa se muestra con toda claridad.

A la degradación de verse esposada con un mortal, se suma el ver cómo el destino del hijo se bifurca en dos alternativas: *una vida larga pero ignota o una vida corta, pero de fama imperecedera*. Decantándose por la segunda sucumbe en las llanuras de Troya. La inmortalidad asignada a su hijo, mediante la fama imperecedera, está sustentada en la reducción de su existencia a su formación como guerrero; el dolor del padre al verlo morir de forma anticipada, antes que él; la desesperación de la madre de no poder sustraerlo a su condición mortal; el dolor interminable, en cuanto diosa inmortal, de verlo morir joven, en la plenitud de la vida; el sufrimiento causado por Aquiles a todos los pueblos que ha arrasado, matando cantidad ingente de enemigos, dejando tras su paso una estela de viudas, huérfanos, esclavos y esclavas. No obstante, la fuerza de la cultura del *pólemos* es incontenible.

Por Homero³⁷ sabemos de una relación no mediada por el erotismo entre Zeus y Tetis. En este caso se trata de una relación de gratitud a partir del auxilio prestado por la diosa al dios cuando enfrentó la rebelión de ciertas divinidades olímpicas, con el auxilio de Briareo lo salvaron de su posible derrocamiento. De ahí el aprecio no sexuado experimentado por Zeus hacia la nereida. La diosa juega en esta ocasión el papel de divinidad femenina a favor del orden institucional establecido por los dioses masculinos. En el mismo tenor de las diosas analizadas anteriormente, su figura está plenamente insertada en la cultura micénica: *los dioses gobiernan, las diosas hacen todo lo posible por afirmar este gobierno*.

Gracias al favor realizado al dios de dioses, Tetis se sabe autorizada a solicitarle la reparación de la deshonra sufrida por su hijo a manos del rey de reyes.

Encendida la maquinaria bélica no hay forma de detenerla, los engranajes inician el ciclo de sus revoluciones acelerándola cada vez más. A la diosa madre de Aquiles, determinada en un principio a impedir

³⁶ Resulta importante no perder de vista que Aquiles no estaba obligado a ir a la guerra de Troya; al no formar parte del grupo de pretendientes de Helena no juró el pacto mediante el cual todos se comprometían a respaldar a Menelao en caso de cualquier incidente respecto a su esposa. No obstante, los *Cantos Ciprios* aportan el dato de que Calcante, el adivino oficial del ejército aqueo había vaticinado la imposibilidad de la conquista de Troya sin la presencia de Aquiles, de ahí la integración de la comisión encabezada por Odiseo y Diomedes para descubrirlo, en primera instancia, y, en segunda, convencerlo de integrarse al ejército griego.

³⁷ Homero, *Iliada*, I, 396-406.

la misma concepción de su vástago (adoptando las más disímiles figuras para inhibir la posesión por parte de Peleo),³⁸ y una vez concebido, tratando de impedir su enrolamiento en el ejército aqueo (ocultándolo disfrazado de mujer en la lejana corte de un rey), la vemos ahora al servicio total de la guerra. Vale la pena citar los versos iniciales de la *Iliada*, en la traducción de Emilio Crespo, para percatarnos de las espantosas consecuencias de la súplica efectuada por la diosa al padre de dioses.

La cólera canta, oh diosa, del Pelida Aquiles,
maldita, que causó a los aqueos incontables dolores,
precipitó al Hades muchas valientes vidas
de héroes y a ellos mismos los hizo presa para los perros
y para todas las aves —y así se cumplía el plan de Zeus—,
desde que por primera vez se separaron tras haber reñido
el Atrida, soberano de hombres, y Aquiles de la casta de Zeus.³⁹

El ruego de la nereida Tetis es otro poderoso motivo para mover la voluntad de Zeus a torcer los acontecimientos provocando la muerte de cantidad ingente de guerreros, ya no sólo troyanos, sino ahora incluso a los aqueos. La maquinaria bélica no distingue la procedencia de los requerimientos de sangre mediante los cuales funciona.

¡Padre Zeus! Si alguna vez entre los inmortales
te he favorecido de palabra o de obra, cúpleme este deseo:
honra a mi hijo, sujeto al más temprano hado entre todos
y a quien, además, ahora, Agamenón, soberano de hombres,
ha deshonorado y quitado el botín y lo retiene en su poder.
Mas tú véngalo, providente Zeus Olímpico,
e infunde poderío a los troyanos, hasta que los aqueos
den satisfacción a mi hijo y lo exalten de honores.

Así habló, y nada respondió Zeus, que las nubes acumula,
y permaneció un rato sentado en silencio. Tetis, una vez asida
a sus rodillas, seguía así agarrada y preguntó por segunda vez:

De verdad prométemelo y asiente a ello,
o deniévalo, ya que no cabe el temor en ti; así sabré bien
hasta qué punto soy la divinidad más vilipendiada entre todas.⁴⁰

A partir de este momento Tetis se integra como uno de los engranajes más poderosos para impulsar la guerra.

³⁸ Ovidio, *Metamorfosis*, Libro XI, 244-255:

“[...] En medio hay una cueva, si natural o artificial es dudoso, pero más bien parece artificial, a la cual solías acudir a menudo, Tetis, desnuda y cabalgando sobre un delfín embridado. Allí te invadió Peleo cuando yacías presa del sueño, y, como tú rechazabas sus suplicantes tentativas, se disponía a la violencia enlazando tu cuello con ambos brazos; y si no hubieras recurrido, cambiando sin cesar tu figura, a tus habituales artimañas, hubiera él alcanzado el éxito de su osadía. Pero si tú te transformabas en ave, el seguía sujetando el ave; ora eras un macizo árbol, y Peleo se agarraba al árbol. La tercera figura fue la de un moteado tigre; aterrorizado entonces el Eácida soltó los brazos de tu cuerpo”. (Las cursivas son nuestras).

³⁹ Homero, *Iliada*, I, 1-7. Las cursivas son nuestras.

⁴⁰ Homero, *Iliada*, I, 503-516.

Cuando Héctor se apodera de las armas de Aquiles, tras dar muerte a Patroclo, acude rauda a solicitar a Hefesto⁴¹ la confección de un nuevo armamento. La mayoría de los estudiosos se deleitan describiendo la belleza de la creación del dios cojitranco, sin duda una obra de exquisita confección. No obstante, pasan desapercibido que es el instrumento mediante el cual Aquiles se convierte en una fuerza de exterminio brutal capaz de erradicar un sinnúmero de vidas de enemigos, cuyos cadáveres logran obstruir el caudal del río divino Escamandro,⁴² provocando su justificada indignación. La brutalidad bélica llega a extremos inconcebibles e intolerables. Por si esa demostración de brutalidad no fuera suficiente, con las armas creadas por Hefesto, y después de causar la muerte a Héctor,⁴³ somete su cadáver a los ultrajes más denigrantes para cualquier ser humano (y más aún para un héroe destacado).

La lucidez mental de Tetis respecto a la estupidez y brutalidad de la guerra se va desvaneciendo conforme los acontecimientos se suceden. Pasa de acatar el designio divino de casarse con un mortal (motivada, tal vez, por la idea de evitar una guerra más entre dioses, al momento en que su hijo intentara destronar a Zeus), de acudir al recurso de la metamorfosis ante las acometidas de su esposo para no concebir al mejor guerrero de su generación y de esforzarse por impedir su enrolamiento en el ejército griego, a ser quien pone los elementos fundamentales para el cenit de la guerra: *el ruego a Zeus de honrar a Aquiles y la solicitud de unas nuevas armas para su hijo al dios Hefesto*. Su figura ha virado en 180 grados: en un primer momento en contra de la guerra, en el segundo completamente a favor de su efectucción. Sus acciones viran del cuidado de la humanidad de Aquiles hasta permitirle el instrumento mediante el cual el héroe se transforma en lo más inhumano posible.

Con menos protagonismo, el papel de la diosa Iris en la guerra no deja de ser menos importante para su desarrollo. Hesíodo establece su genealogía de Taumante y de Electra.⁴⁴ En la *Iliada* su desempeño está claramente perfilado en función de la obediencia a los encargos de las divinidades gobernantes y la eficacia comunicativa. Ya sea que la orden venga de Zeus o de Hera, acude rauda a su cumplimiento. Homero la describe como la de “alas de oro”. Iris cumple la función de ser el vehículo de comunicación entre el Olimpo y los mortales en guerra, es el puente entre los designios divinos y las acciones humanas derivadas de las determinaciones de los dioses, tal como se desprende de su simbolismo, el arcoíris: uniendo el cielo con la tierra.

⁴¹ Homero, *Iliada*, XVIII, 369-405.

⁴² Homero, *Iliada*, XXI, 211-382.

⁴³ Aún en este momento Tetis tiene plena conciencia de la inevitabilidad de la muerte de su hijo tras la de Héctor, motivo por el cual se lamenta de su suerte: “Corta vida tendrás, entonces, hijo mío, según lo que dices: pues inmediatamente después de Héctor tu destino está dispuesto” (XVIII, 95-96).

⁴⁴ Hesíodo, *Teogonía*, 265-272:

“Hijos de Taumante y Electra.

Taumante se llevó a Electra, hija del Océano de profundas corrientes. Ésta parió a la veloz Iris y a las Harpías de hermosos cabellos, Aelo y Ocípeta, que con sus rápidas alas compiten con las ráfagas de los vientos y con las aves; pues ya se lanzaban por los aires”.

Diversos son los momentos de su intervención en pro del desarrollo del conflicto bélico: la vemos instando al líder del ejército troyano para movilizar a su ejército,⁴⁵ acción determinante para la continuidad de la guerra; cuando Menelao y Paris⁴⁶ buscan terminar la guerra mediante el duelo personal, con la apariencia de Laódice, hija de Príamo, incita a Helena a la contemplación del duelo desde las murallas del castillo para inflamar los ánimos de los esposos que se la disputan; en el canto IV rescata a Afrodita al ser herida por la furia incontenible de Diomedes, llevándola al carro de Ares para regresar al Olimpo y ser curada; cuando Zeus (cumpliendo la promesa hecha a Tetis de favorecer a los troyanos hasta que reparen la honra de su hijo)⁴⁷ observa los deseos de Hera y Atenea de intervenir a favor de los aqueos, es portadora de la tajante orden mediante la cual reciben la advertencia de que serán castigadas e incluso destruidas si se atreven a ir en contra de sus designios; a la muerte de Patroclo, en el canto XVIII, acata la orden de Hera de dar aviso a Aquiles que debe hacer presencia e impedir el avance de los troyanos a efecto de recuperar el cuerpo de su amado compañero; en los funerales de Patroclo, cuando la pira no enciende, se encarga de buscar y convocar a los vientos Bóreas y Céfiro, sacándolos incluso del disfrute de su banquete; consuela a Príamo por la muerte de Héctor, al tiempo que le da la orden de Zeus de acudir a rescatar su cadáver asegurándole la protección divina en el canto XXIV.

La diosa Iris juega una serie de funciones que la muestran como una diosa polícroma ante la guerra: impulsa la logística de la guerra, cataliza los elementos bélicos, impide la intervención de Hera y Atenea, transmite las instrucciones precisas a cada guerrero para intervenir o dejar de intervenir en el conflicto, tiene actitudes humanitarias con Príamo, etc. Siempre bajo una cierta neutralidad instrumental, lo mismo obedece a Zeus que a Hera, lo mismo interviene para comunicar mensajes a los troyanos que a los aqueos, pero en última instancia no puede sustraerse a los imperativos de la cultura del *pólemos*.

La sonrisa de Zeus

La voluntad de Zeus para iniciar la guerra, así como para desarrollarla tal como la describe Homero es motivada por las peticiones de dos diosas: Gea y Tetis. La primera para desembarazarse del molesto peso del exceso de humanos, la segunda para reparar el honor de su hijo Aquiles. A ambas peticiones se suma la *hybris* de otras dos divinidades: Hera y Atenea, pretendiendo arrebatarse la primacía en belleza a la diosa Afrodita. Por su parte, la diosa Iris aporta la función logística necesaria para el desarrollo del conflicto.

Con la confluencia de estos elementos aportados por las divinidades femeninas, así como los afanes de los seres humanos, el dios de dioses se convierte exclusivamente en la inteligencia capaz de trazar el plan mediante el cual la afamada guerra debe llevarse a cabo para cumplir, en la medida de lo posible, las desmesuradas exigencias de cada divinidad o ser humano.

La población humana experimenta una considerable pérdida. A la de las ciudades tomadas y arrasadas antes, durante y después de la guerra hay que sumarle todas las bajas de los ejércitos troyanos y sus aliados,

⁴⁵ Homero, *Iliada*, II, 786-806.

⁴⁶ Homero, *Iliada*, III, 121-138.

⁴⁷ Homero, *Iliada*, VIII, 397-425.

así como de la población no guerrera de Troya: ancianos, mujeres y niños. Si no fuera suficiente, Zeus asiente a la petición de Tetis de causar grandes bajas al ejército aqueo hasta que no se repare el honor de su hijo. Homero centra su atención preferentemente en las bajas de los *aristos* de ambos bandos, sin dejar de hacer visible las de los integrantes del ejército cuyo rango no les permite formar parte de los catálogos. Terminada la guerra de Troya, la inercia de la misma faculta a los jefes aqueos para seguir arrasando ciudades completamente ajenas al conflicto bélico. Es difícil calcular el número de muertes totales causadas por la guerra, pero, sin duda, Gea debió quedar complacida por la sagacidad de Zeus para atender su ruego.

Tetis experimenta mayor conciencia de las implicaciones dolorosas de la guerra. Madre del mejor guerrero del conflicto sufre, al igual que miles de mujeres mortales, el dolor de constatar su muerte, la espera en vano de su regreso o mirar la orfandad de sus nietos y la viudez, al tiempo que la esclavitud de sus nueras e hijas. No obstante, la experiencia del dolor no la inhibe para colocar cada uno de los elementos mediante los cuales contribuye decididamente a la maquinaria bélica. La honra de su hijo queda reparada a costa de la vida de infinidad de miembros del ejército aqueo.

Las venganzas de Hera y Atenea se cumplen en el momento en el cual la ciudad de Troya se ve arrasada hasta sus cimientos: casi la totalidad de sus guerreros muertos, los ejércitos de sus aliados mermados de forma considerable, los ancianos exterminados, las mujeres y niños esclavizados. Sólo cuando la sangre de los pobladores de Troya se convierte en el color predominante de muros, calles o altares se sienten complacidas. La sed de venganza se colma cuando la totalidad de la sangre de los troyanos se vierte en un solo caudal, el de los vencidos.

Zeus es la mente maestra concibiendo el plan en su totalidad, al tiempo que coloca en cada momento los recursos mediante los cuales se va desarrollando: envía al Pernicioso Sueño a causarle la ilusión a Agamenón de la toma de Troya sin el auxilio de Aquiles;⁴⁸ insta a Hera y Atenea para romper la posibilidad de la tregua a partir del combate entre Paris y Menelao;⁴⁹ con la balanza de la guerra, pesa con sumo cuidado el destino de los hombres destinados a la muerte en cada momento;⁵⁰ impulsa a Héctor el valor suficiente para encabezar a su ejército llevando la batalla hasta las naves de los aqueos,⁵¹ entre otros momentos en donde su papel es determinante.

Pero sobre todo Zeus es el dios que se ríe de los afanes bélicos tanto de los dioses como de los seres humanos. Quizá en eso radica una de las grandes lecciones de Homero a la humanidad sobre la guerra. Lo que para dioses, diosas y guerreros es motivo de todos sus afanes, para él no es otra cosa que motivo de risa.⁵² Un dios divirtiéndose

⁴⁸ Homero, *Iliada*, II, 8-12.

⁴⁹ Homero, *Iliada*, IV, 14-20.

⁵⁰ Homero, *Iliada*, VIII, 69-73.

⁵¹ Homero, *Iliada*, XV, 323-325.

⁵² Homero, *Iliada*, XXI, 385-390:

“Pero entre los demás dioses se suscitó una disputa pesada
y cruenta; y dentro su ánimo soplaba en direcciones opuestas.
Chocaron entre sí con gran estruendo, la ancha tierra bramó,
y el elevado cielo hizo sonar sus trompas. *Zeus lo oyó
sentado en el Olimpo, y en su corazón se echó a reír*”

al hacer confluír las desmesuras de dioses y diosas menores con los afanes de los hombres en la guerra, liberándose respecto a las causas de ésta: no ha hecho sino conceder las peticiones de las divinidades femeninas conjugándolas con la *hybris* de cada uno de los *aristos* miembros de los ejércitos.

Cuando los dioses menores heridos u ofendidos acuden a su autoridad para solicitar el castigo del ofensor, reciben a cambio la burla o el desprecio del dios de dioses: Afrodita⁵³ por andarse metiendo en lugares no propios de su majestad; Ares⁵⁴ recibe burla y reprimenda cuando, herido por Diomedes, acude a solicitar su auxilio.

Desde esta perspectiva, Homero instaúra a través de la escritura el prototipo de todo líder astuto capaz de mover las piezas del tablero de ajedrez de la guerra, permaneciendo ajeno tanto a sus causas como a sus consecuencias, observando (por sus fatuos afanes) el sacrificio de vidas de miles de seres humanos.

Manteniéndose en esa distancia infranqueable entre lo divino y lo humano, entre lo mortal y lo inmortal, entre su majestad y la de cualquier otro dios menor, las intervenciones de Zeus respecto a los afanes de los seres humanos no hacen sino patentizar su *insignificancia*. La escucha de las peticiones humanas inspira una lástima condescendiente o un desapego divino respecto a la suerte de cada uno. Tan es así que los caballos inmortales de Aquiles merecen mayor consideración que el propio héroe.

Al ver el duelo de ambos, el Cronión se compadeció
y, meneando la cabeza, dijo a su propio ánimo:
“¡Infelices! ¿Por qué os entregamos al soberano Peleo,
un mortal, siendo los dos incólumes a la vejez y a la muerte?
¿Acaso para padecer dolores entre los desgraciados hombres?
Pues nada hay sin duda más mísero que el hombre
de todo cuanto camina y respira sobre la tierra”.⁵⁵

Otra expresión de su distanciamiento respecto a la guerra la hace patente en el canto V de la *Iliada*, cuando Ares, su hijo, se dirige a él para pedir castigo hacia Diomedes que lo ha herido:

“¡No me vengas, veleidoso, a gimotear sentándote a mi lado!
Eres, para mí el más odioso de los dioses dueños del Olimpo,
Pues siempre te gustan la disputa, los combates y las luchas.
Tienes el furor incontenible e irreprimible de tu madre,
de Hera, a la que yo a duras penas doblego con palabras.
Por eso creo que eso que sufres se lo debes a sus indicaciones.
No obstante, no toleraré que tengas dolores ya largo tiempo,
Pues de mí procede tu linaje y por obra mía te engendró tu madre.
Mas si hubieras nacido de otro dios, siendo así de destructor,
estarías hace tiempo en sima más honda que los hijos de Urano”.⁵⁶

de gozo, al ver a los dioses enfrentarse en una disputa”. (Las cursivas son nuestras).

⁵³ Homero, *Iliada*, V, 426-430.

⁵⁴ Homero, *Iliada*, V, 888-891.

⁵⁵ Homero, *Iliada*, XVII, 443-447.

⁵⁶ Homero, *Iliada*, V, 889-898.

Ni la muerte en la batalla de su hijo Sarpedón⁵⁷ vale la pena para alterar el orden de la naturaleza: *lo nacido mortal, mortal es*. La relación afectiva natural del padre divino e inmortal hacia el hijo mortal no es motivo suficiente para romper las leyes de la naturaleza. Sarpedón debe cumplir su destino. El sentimentalismo, tan caro a Tetis, no es algo digno del padre de los dioses.

Ante la *hybris* de las divinidades femeninas, de los seres humanos afanándose por el *pólemos* (conflicto), el *agón* (combate) o la *timé* (honor), la *kleos* (fama), entre otros valores al servicio de la guerra, no encuentra otro medio de exhibir su fatuidad sino mediante la sonrisa.

Para Zeus los asuntos humanos se reducen a un espectáculo cómico o a una necesidad administrativa de quién muere y quién vive, de quién pide y quién recibe; todo ello fundamentado en desmesuras harto cuestionables. ¿Ante la desmesura por la fatuidad de los afanes humanos, tiene Zeus un recurso más adecuado?

BIBLIOGRAFÍA

- Bachofen, J. J. *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Traducido por María del Mar Llinares García. Madrid: Akal, 1987.
- Bernabé Pajares, Alberto (trad.). *Fragmentos de épica griega arcaica*. Madrid: Editorial Gredos, 1996.
- Eurípides. *Tragedias II: Las suplicantes, Electra, Heracles, Las troyanas, Ifigenia entre los Tauros, Ión*. Edición de Juan Antonio López Férez. Madrid: Ediciones Cátedra, 2005.
- Eurípides. *Tragedias III: Helena, Las Fenicias, Orestes, Las Bacantes, Ifigenia en Áulide, Reso*. Edición de Juan Antonio López Férez. Madrid: Ediciones Cátedra, 2005.
- Graves, Robert. *Los mitos griegos 1*. Traducido por Luis Echávarri. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Graves, Robert. *Los mitos griegos 2*. Traducido por Luis Echávarri. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Graves, Robert. *La Diosa Blanca*. Traducido por Luis Echávarri. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- Hesíodo. *Obras y fragmentos: Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*. Traducido por Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Editorial Gredos, 1983.
- Homero. *Iliada*. Traducido por Antonio López Eire. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.
- Homero. *Iliada*. Traducido por Emilio Crespo Güemes. Madrid: Editorial Gredos, 2019.
- Homero. *Odisea*. Traducido por José Manuel Pabón. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- Homero. *Odisea*. Edición de José Luis Calvo. Madrid: Ediciones Cátedra, 2022.
- Nilsson, Martin Persson. *Historia de la religión griega*. Traducido por Atilano Gamero. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968.
- Ovidio Nasón, Plubio. *Metamorfosis*. Traducido por Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

⁵⁷ Homero, *Iliada*, XVI, 433-441.

- Píndaro. *Odas y fragmentos: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ítsmicas, Fragmentos*. Traducido por Alfonso Ortega. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- Souvirón Guijo, Bernardo. *El rayo y la espada. Una nueva mirada sobre los mitos griegos (I)*. Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- Souvirón Guijo, Bernardo. *El rayo y la espada. Una nueva mirada sobre los mitos griegos (II)*. Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- Platón. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Traducido por Fernando García Romero. Madrid: Editorial Gredos, 1986.

ALEGRÍA Y MORAL (EVOCACIÓN DE CLÉMENT ROSSET)*

Noé Epifanio Julián**

Dulce, cuando alborotan los vientos el piélago vasto,
desde la tierra mirar la de otros pena y trabajo,
no porque sea el que sufra ninguno un gozo ni agrado,
sino que es dulce el ver de qué males uno está a salvo.
—LUCRECIO, *De rerum natura*, II, 1-4.¹

RESUMEN

Este artículo examina cómo la tradición griega y la filosofía contemporánea de Clément Rosset confluyen en una crítica de la moral entendida como sistema de consuelo. Rosset afirma que la alegría auténtica brota del reconocimiento lúcido de lo real, sin ilusiones ni trascendencias, lo que lo aproxima a la actitud trágica de los griegos. La moral, por el contrario, procura atenuar la aspereza de la existencia mediante normas y valores que prometen sentido. De este modo, tanto Rosset como los griegos insisten en la aceptación del mundo tal como es: un ámbito carente de finalidad última, donde la alegría consiste en asumir lo real, aunque contraríe nuestros deseos. En suma: Rosset y los griegos trágicos anteponen la lucidez a cualquier consuelo ilusorio, privilegiando la “alegría de vivir” sobre las “alegrías de la vida”.

Palabras clave

Clément Rosset, alegría, moral, filosofía trágica, mitología

* Este artículo fue originalmente escrito para un libro colectivo sobre Clément Rosset, y perfilado tras un coloquio local celebrando el primer aniversario luctuoso del pensador francés en 2019. Diversos motivos han aplazado la aparición del libro. Publicamos ahora el artículo, señalando que por las fechas de su redacción aún no había una traducción española de *L'endroit du paradis* (2018), así que las citas usadas son de una versión propia y elaborada antes de la publicada por la editorial Anagrama a finales de 2020.

** Noé Epifanio Julián es Licenciado en Filosofía, con los grados de maestro y doctor en Humanidades: Filosofía contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMÉX), con investigaciones sobre Lucrecio, Nietzsche y Agustín García Calvo. Ha publicado artículos en revistas digitales como “Jean-Marc Mandosio contra Michel Foucault”, “Albert Cossery, ¿un egipcio burlón?”, “Jean-Manuel Roubineau: biógrafo de Diógenes de Sinope” y “¿Es la política un relato de ciencia ficción?”. Contribuyó en los volúmenes *Filosofía de la polis* (2023), *Pensar y reír con los griegos y sin ellos* (2024) y *Cinco maestros del pensamiento* (2026). Traductor de *Diógenes o del placer solitario* (2012), es también autor del poemario *Pseudo Catulo. Inéditos a Lesbía* (2025).

¹ Lucrecio, *De rerum natura* (Zamora: Lucina, 1997), 128.

ABSTRACT

This article examines how Greek tradition and the contemporary philosophy of Clément Rosset converge in a critique of morality understood as a system of consolation. Rosset argues that genuine joy springs from the lucid recognition of reality, free of illusions or transcendence, aligning him with the tragic attitude of the Greeks. Morality, by contrast, seeks to soften the harshness of existence through norms and values that promise meaning. In this way, both Rosset and the Greeks insist on accepting the world as it is: a realm devoid of ultimate purpose, where joy consists in affirming reality even when it runs counter to our desires. In sum, Rosset and the tragic Greeks place lucidity above any illusory consolation, favoring the “joy of living” over the “joys of life”.

Keywords

Clément Rosset, joy, morality, tragic philosophy, mythology

Recibido: 15 de mayo de 2026

Aceptado: 30 de junio de 2026

Advertencia sobre la filosofía trágica

Quienes leen a Nietzsche, por el motivo que sea, aunque seriamente, son recibidos por su Zarathustra con una advertencia sin concesiones: No necesito discípulos, dice, sino compañeros de viaje,² porque se paga mal a un maestro si se permanece alumno siempre.³ Frente al pensador alemán es imposible esgrimir la siguiente moraleja culposa: *Si el alumno fracasa, el maestro también*.⁴ Sin embargo, es comprensible que Nietzsche tenga más seguidores que amigos, pues resulta más fácil regurgitar hasta el cansancio cualquiera de sus aforismos que adentrarse en la senda de la filosofía trágica. Obviamente, la visión trágica de la vida no le pertenece en exclusiva, aunque, antes de Clément Rosset, él fuera su último representante. Ahora bien, el pensamiento del escritor francés es más inapropiable, si cabe, que el de su predecesor, pues, como afirmó Fernando Savater, Rosset habla “de cosas sustanciales, pero de forma tan precisa y limpia de jerga académica que desanima a los glosadores y estrangula en la cuna a los discípulos”.⁵ ¿Cómo se atreverían, pues, un discípulo prematuramente estrangulado o un glosador desanimado a hablar del pensador francés? Ellos lo sabrán. No me identificaría con uno ni con otro (aunque en lo escrito, lamentablemente, quizá la balanza parezca oscilar de uno a otro punto). Pero sobre esta cuestión sólo diré que, independientemente del autor que hoy nos convoca, pensadores trágicos los ha habido siempre. Así que, para hablar de una visión trágica de la vida, Clément Rosset y sus filósofos de cabecera siempre serán un pretexto.

² Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra* (Madrid: Alianza, 2002), 47.

³ Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, 126.

⁴ Pascal Fauliot, “La lección de música”, en *Cuentos de los sabios taoístas* (Barcelona: Paidós, 2012).

⁵ Fernando Savater, “Filosofía sin aspavientos”, en *Despierta y lee* (Madrid: Alfaguara, 1998), 279.

Señalado lo anterior, no queda sino precisar que, respecto de la filosofía trágica de Clément Rosset, me limitaré a exponer las paradojas de la alegría y la moral sobre las que se sostiene, ilustrándolas con diversos mitos griegos y otros relatos que, a mi entender, harán más accesible el pensamiento del filósofo francés, pero antes me gustaría asentar la siguiente advertencia, que no es sino aclaración: es frecuente encontrar entre los lectores de este escritor la repetida queja de ser ninguneado por los estudios filosóficos. Eso es cierto, aunque hay una razón que generalmente se pasa por alto: la alegría de la que habla no pertenece a la clase de analgésicos para infelices, etiquetados como “teorías filosóficas de la felicidad”, y que sólo palian el dolor momentáneamente. El pensamiento del filósofo francés causa indigestión a quienes creen que la vida es un mal únicamente soportable mediante ilusiones, en lugar de reconocer que éstas son las que imposibilitan alegrarse de estar vivo. Para alcanzar la alegría de vivir haría falta desmoralizar la vida, esto es, purificarla de la moral. Pero sobre esto, Rosset afirma que es vano insistir, pues Nietzsche lo hizo irrefutablemente. Y quizá sea así. Sin embargo, ninguna crítica a la moral puede darse por saldada, y no por imposible, sino porque a la mayoría de los seres que la sufren les es muy difícil aceptar vivir prescindiendo de los valores de bien y mal.

El discurso de Clément Rosset empieza por donde termina

El último libro de Clément Rosset, *El lugar del paraíso* (*L'endroit du paradis*),⁶ salió de las prensas un mes después de su muerte, aunque todavía (marzo de 2019) es inaccesible en español. Integrado por tres ensayos (“El escudo de Aquiles”, “La guerra y la paz”, “La ofrenda musical”) y un *post scriptum* (“Fantasía sobre la creación del mundo”), era tenido —así lo esperaba Rosset y así fue— como su *último intento de analizar y describir la alegría de vivir y de existir*. Esa advertencia haría suponer a cualquier neófito, y no erraría del todo, que el discurso de Rosset gira alrededor de la alegría. Ciertamente, pero esto exige matizarse, pues, para desembocar en *El lugar del paraíso* hay que adentrarse en *La filosofía trágica*⁷ y sus secuelas e, inversamente, las premisas de *La filosofía trágica* prefiguran *El lugar del paraíso*. Para sostener lo anterior, no necesitamos recordar a detalle la obra prematura de Rosset: él mismo la expurgó hace más de treinta y cinco años (en 1990), recién cumplidas las tres décadas de su publicación (en 1960). Su autor advierte que lo que merece retenerse de *La filosofía trágica* son dos cosas: *la paradoja de la alegría* (que apunta a un enfrentamiento con lo real donde se admite, sin prejuicios psicológicos, cualquier especie de realidad, por más indeseable que resulte) y *la paradoja de la moral* (descubridora de una virtud prácticamente contraria a la alegría y al gozo en aquello que es celebrado como valor supremo —los sinónimos del Bien— y reconociendo que, en última instancia, la moral tan sólo consiste en la incapacidad para enfrentarse a lo trágico y admitir la realidad).⁸ Este par de paradojas indica sendas maneras de enfrentarse con lo real: la alegría es su afirmación, mientras que la moral, su negación.

⁶ Clément Rosset, *L'endroit du paradis. Trois études* (Paris: Les Belles Lettres, 2018).

⁷ Clément Rosset, “Avant-propos”, en *La philosophie tragique* (2a éd., Paris: Quadrige/PUF, 2003).

⁸ Rosset, “Avant-propos”, VII-VIII.

La alegría y su paradoja

Precisado lo anterior, continuaré mi discurso aludiendo a dos mitos populares de la Grecia antigua, los cuales, más adelante, me servirán para precisar la paradoja de la alegría. El primero se refiere a la famosa manzana de la discordia y el segundo al encuentro entre Odiseo (también llamado Ulises) y Calipso. Como es sabido, el primer mito se ha utilizado muchas veces para explicar el origen de la Guerra de Troya, mismo que resumiré en los siguientes términos, basándome en la versión de Higino⁹ y en la interpretación de uno de sus comentadores, Luc Ferry.¹⁰

Nos encontramos en las bodas de los futuros padres de Aquiles, Tetis y Peleo, quienes —se entienden los motivos en este día de fiesta— se olvidaron de invitar a Eris (la diosa griega de la discordia). Como era de esperarse, una divinidad molesta no necesita ser invitada para presentarse al banquete y arruinar la fiesta. Llega Eris sin invitación y deposita sobre la mesa una manzana de oro con la leyenda “Para la más bella”. Así las cosas, las deidades poseedoras de una altísima autoestima no podían menos que exclamar al unísono: “Entonces es para mí”. Quienes se disputan la manzana de oro son Hera, Atenea y Afrodita (esposa, hija y tía de Zeus, respectivamente). Estas diosas terribles exigen un veredicto al dios de hombres y dioses, quien, astutamente, no puede menos que limpiarse las manos, encomendando el juicio a un inocente pastor, que no es otro que Paris Alejandro, uno de los hijos de Príamo, el rey de Troya. Cada una de las diosas intenta convencer al muchacho para que se decida a elegirles, prometiéndole un gran regalo. Hera (como esposa del dios más poderoso) le promete un inmenso poder sobre el mundo. Atenea (la diosa de la inteligencia, las artes y la guerra) le ofrece triunfar en todas las batallas. Y Afrodita (la diosa del amor) le ofrenda la posibilidad de conquistar a la mujer más hermosa de la tierra (se trata de Helena, la esposa de Menelao, rey de Esparta). El resto de la historia es de dominio popular y además puede consultarse en la *Iliada*.¹¹ Pero lo que me interesa que se retenga de este mito es la condena de Paris a elegir sólo uno de tres regalos divinos, mismo que, por otra parte, le proporcionaría una gran dicha en cuanto hombre, esto es, encontrar la felicidad en este mundo. Sin embargo, como se deja entrever, ningún regalo divino puede proporcionarle la alegría de vivir.

El segundo mito que recordaré concierne al ofrecimiento de Calipso a Odiseo. Se trata del regalo de inmortalidad rechazado por el héroe homérico, cuya narración se localiza en el libro V de la *Odisea* y que a la letra dice:

Luego, cuando de comida y bebida se hubieron saciado,
comenzó sus palabras Calipso, divina entre diosas:
«Laertiada alumno de Zeus, archiingenioso Odiseo,
¿así que ahora a tu casa ya y a tu patria tierra
quieres partir cuanto antes? Pues ve enhorabuena.
Que si en tus mientes supieras cuántas desdichas
soportará tu destino antes que llegues a tu patria tierra,
te quedarías aquí conmigo y guardarías esta casa

⁹ Higino, *Fábulas* (Madrid: Gredos, 2009), §§ XCI-XCII (“Alejandro Paris” y “El juicio de Paris”).

¹⁰ Luc Ferry, *La sabiduría de los mitos. Aprender a vivir II* (Madrid: Taurus, 2009).

¹¹ Homero, *Iliada* (Zamora: Lucina, 2003).

y serías inmortal, por más que quisieras ver
a tu esposa, a quien sin cesar todos los días deseas.
En verdad yo me precio de no ser a ella inferior
ni en aspecto ni en talle, pues en absoluto conviene
que las mortales con las inmortales compitan en aspecto y belleza».

Y a ella en respuesta le dijo el muy astuto Odiseo:
«Augusta diosa, no te enojés conmigo, que también yo sé
muy bien cuán inferior es a ti la muy prudente Penélope
en belleza y figura cuando se la mira de frente;
pues ella es mortal; en cambio, tú, inmortal y sin vejez.
Mas aun así yo la quiero y deseo todos los días
llegar a mi casa y ver el día de mi vuelta.
Y si naufragar en el ponto vinoso me hiciera algún dios,
lo soportaría en mi pecho con sufrido ánimo;
que mucho ya he soportado; y mucho me fatigué
en el mar y la guerra; conqué venga esto tras aquello».¹²

Como es evidente, el desprecio de la inmortalidad, por parte de un hombre, podría resultar un golpe bajo para la divinidad que ofrece el regalo. Y, sin embargo, ¿qué significa ese desprecio? Que la felicidad de un hombre debería encontrarse viviendo como un hombre, esto es, reconociendo que es mortal, y que el hecho de aceptarlo no le produzca ninguna especie de dificultad. De esta manera, toda pretensión de volverse inmortal, queriendo vivir como lo que no es, un dios, es la semilla de donde surgen todos los sufrimientos y las desdichas que atormentan a los hombres. Por lo demás, según la larga cita del poema homérico, Odiseo acepta sin restricciones los acontecimientos venideros de la misma manera que lo hizo frente a los infortunios pasados o, dicho en términos de Clément Rosset, desde esta perspectiva en Ulises se manifiesta la alegría de vivir porque acepta la realidad sin ningún prejuicio psicológico, acepta que las cosas son como son, o que suceden como tienen que suceder, con independencia de los deseos del rey de Ítaca. En el mismo tenor contra el rechazo del regalo de Calipso por parte de Odiseo, Luc Ferry nos dice:

al aceptar la inmortalidad, Ulises se convertiría en algo parecido a un muerto. En última instancia ya no sería Ulises, el marido de Penélope, el rey de Ítaca, el hijo de Laertes... Sería un exiliado anónimo, un sin-nombre, condenado toda la eternidad a no ser él mismo, lo que a los ojos de un griego es una buena definición de infierno. Conclusión: la inmortalidad es para los dioses, no para los humanos, y no es lo que uno debe buscar desesperadamente en esta vida.¹³

Lo que me interesa retener de este segundo mito griego es que ningún regalo, por divino que sea, puede garantizar la alegría de vivir. E incluso podríamos afirmar que rechazar un regalo de los dioses haría muchas veces más alegres a los hombres. Sobre esto volveremos más adelante. En lo que sigue me dedicaré a entresacar algunas hebras del discurso de Clément Rosset sobre la paradoja de la alegría.¹⁴

¹² Homero, *Odisea* (Madrid: Abada Editores, 2025), V, vv. 201-224.

¹³ Ferry, *La sabiduría de los mitos*, 185.

¹⁴ Clément Rosset, *La alegría y su paradoja*, en *La elección de las palabras. Seguido de La alegría y su paradoja* (Santiago de Chile: Hueders, 2012).

Las reflexiones aristotélicas sobre la vida (y su relación con el placer y el gozo) insertas en la *Política* y en la *Ética a Nicómaco* empujaron a Rosset a distinguir dos tipos de alegría: “las alegrías de la vida” se diferencian de “la alegría de vivir” en la medida en que ésta se contenta con soñar, mientras que las otras ya comenzaron a alimentarse; esto quiere decir que la alegría de vivir se regocija sin objeto alguno, lo que le impulsa a alegrarse es el hecho mismo de vivir, mientras que las alegrías de la vida necesitan objetos específicos (preciosos y deseables) para manifestar su regocijo, lo cual implica que en su ausencia es nula también la alegría. Y, por otra parte, jamás se podrá considerar a los objetos como absolutamente preciosos y deseables. No hay ningún objeto que haga dichoso por completo a su propietario, recuérdese las consecuencias del regalo de Afrodita ofrecido a Paris en el mito de “La manzana de la discordia”: el poder de seducir a la mujer más hermosa del mundo no lo ha hecho feliz sino desdichado; o el regalo prometido de Calipso a Odiseo: la inmortalidad y la juventud eterna a cambio de renunciar a su mujer, su hijo y su patria. Las consecuencias funestas del primer regalo se relatan en la *Iliada*, mientras que las lágrimas de Odiseo, resultantes de los recuerdos de su feliz vida de mortal en Ítaca, son descritas en la *Odisea* homérica. Por otra parte, ningún objeto es absolutamente deseable, es decir, que no hay en el mundo ninguna cosa cuya posesión provoque una alegría interminable, lo cual queda acentuado en el famoso mito de “El rey Midas”.¹⁵

Sileno (el maestro de Dioniso) se halla completamente borracho y perdido, tambaleándose bajo el peso de los años y los efectos del vino, cuando es apresado por los sirvientes de Midas, quienes lo llevan hasta su amo. Éste lo reconoce enseguida, por lo que manda desatarlo de inmediato; a continuación, le organiza una fiesta de bienvenida que se prolonga diez días con sus noches, tras los cuales lleva a Sileno frente a Dioniso, quien, por los favores concedidos a su maestro, promete a Midas cumplirle cualquier deseo. Sin pensarlo demasiado, el rey pide que se transforme en oro cualquier cosa que toquen sus dedos. Pedido y concedido. A su tacto cualquier cosa queda convertida en oro. Y tanta es su alegría transmutando cosas que se olvida, por un momento, hasta de su estómago vacío. Ya de vuelta en su casa siente apetito; pide comida y bebida, pero, desdichado de él, en el instante en que quiere probar un bocado, éste se convierte en un objeto áureo y compacto. Efectivamente, Midas no calculó que el precio de su grandioso deseo era infinitamente menor frente al resultado de su desdicha. Dioniso, ante quien Midas volvió suplicante para que rompiera el hechizo, lo tenía todo calculado, y tras reprenderlo gravemente por su estúpida manía de apegarse a las cosas y confundir la verdadera felicidad (para Rosset *la alegría de vivir*) con lo que no lo es (para Rosset, *las alegrías de la vida*), lo envió a un río en la ciudad de Sardes para que lavara su cuerpo y su delito. Se trata de hacer triunfar lo racional frente a lo desmesurado, *hybris* (asunto al que haremos referencia líneas abajo).

Estos tres mitos muestran las enseñanzas filosóficas que, por otra parte, el pensador francés atribuye a los cuentos cuya estructura es *promesa* → *recompensa* → *descubrimiento de insatisfacción*, representada en las múltiples variantes de la fábula de *Los tres deseos*, a saber:

¹⁵ Ovidio, *Metamorfosis* (Madrid: Cátedra, 2003), XI, vv. 85-193 (Midas).

- 1) Un deseo tomado como vía de escape frente a lo real produce repentinamente un regreso con usura hacia lo real, pues la usura es el resultado de la esperanza decepcionada.
- 2) La aceptación de que el mundo es tal como es (miserable si se quiere, por la inmensa cantidad de desgracias que contiene) conduce a reconocer que, así y con todo, para decirlo con Leibniz, es el mejor de los mundos posibles (piénsese en el caso de Midas antes de recibir el don de la transmutación áurea o en las vidas de Paris y de Odiseo previas a las ofertas de Afrodita y Calipso, respectivamente).
- 3) Lo que Rosset considera más importante: el hombre es incapaz de hacerse con objetos precisos de deseo, pues —la experiencia lo confirma—, tras concretar la obtención de sus objetos de deseo le siguen la catástrofe y la decepción.

Respecto de las fábulas de los tres deseos, Clément Rosset se limita a referir la estructura de algunas de sus variantes francesas; a saber, por un lado, la relativa a Charles Perrault, con *Los deseos ridículos*: “Se ofrecen tres deseos a su marido y a su mujer. La mujer pide un primer deseo ridículo; el marido, por rabia, pide un segundo, que agrava la situación. El tercer deseo es empleado para restablecer el *statu quo ante*”.¹⁶ En esta estructura también cabe un cuento popular francés del siglo XII que Rosset sólo cita de nombre, quiero suponer que más por su popularidad que por una restricción de índole moral (como se verá a continuación); se trata de *Los cuatro deseos de san Martín*, mismo que resumiré en los términos siguientes:

Había una vez un campesino normando devoto de san Martín que, antes de ejecutar cualquiera de sus actividades, se encomendaba primero a dicho santo. Percatándose de tal fervor, san Martín decidió agradecerse concediéndole cuatro deseos, no sin advertirle que cuidara bien sus peticiones, pues la oferta era irrepetible. El campesino le agradeció de rodillas y volvió a su casa, abandonando por esa ocasión sus trabajos ordinarios.

Llegado a su hogar, salió a encararlo la mujer mandona que tenía por esposa, acusándolo de holgazán y de estar siempre dispuesto a abandonar el trabajo y a hacer fiesta en cuanto aparecía un nubarrón en el cielo. El hombre le explicó el regalo del santo y dijo que pensaba pedir tierra, riqueza, oro y plata. Entretanto su mujer, más amorosa que nunca, le recordaba su cariño, su amor y su condición servil, razón por la cual, lo menos que podía hacer por ella era recompensárselo dejándole usar uno de los deseos, quedándose él con los tres restantes. El marido, refractario ante esta petición, argüía que no confiaba en el amor de ella, y que de dejarle usar uno de los deseos podría utilizarlo en su contra, tal como se lo advirtió el santo. Pero, como ya se sabe, las mujeres tercas nunca cejan ante un objetivo trazado, así que hela allí usando el primer deseo.

—Pido —dijo la mujer— que, en nombre de Dios, quedes cubierto de penes y que, de los pies a la cabeza, no te quede lugar donde no tengas un pene duro, de tal modo que parezcas un villano cornudo.

Pedido y concedido, el hombrecillo aquel quedó cubierto de tantos penes como pueda imaginarse: largos, cuadrados, gruesos, cortos, ganchudos y afilados. Al instante preguntó a su mujer por qué lo había

¹⁶ Rosset, *La alegría y su paradoja*, 62.

hecho, a lo cual respondió que, porque uno no le bastaba, además de que estaba más flácido que la lana, pero que no se preocupara, pues ahora era un hombre preparado en todo momento.

Después de lamentarse, vino la venganza del hombre; pidió que, al igual que él, el cuerpo de su mujer se llenara de coños, de diferentes formas y tamaños. Dicho y hecho: al instante le aparecieron coños torcidos y derechos, canosos, velludos y sin pelo, virginales y usados, estrechos perfectos y anchos, hundidos y abultados. A lo que su mujer pidió una explicación que el hombrecillo resumió en lo siguiente: una vez que él se había llenado de penes, el único coño de su esposa le resultaba insuficiente.

Después de haber hecho las paces, la mujer le sugirió que usara el tercer deseo para librarse de todos los penes y los coños, y utilizara el último para pedir riqueza. Así las cosas, el campesino pidió que ambos quedaran liberados de todos los objetos sexuales que adornaban sus cuerpos. Y helos ahí completamente limpios de sexo, él sin ningún pene y ella sin ningún coño. Ya se adivinará en qué se utilizó el último deseo. Efectivamente, que a los dos se les restableciera el sexo original. Vemos entonces en esta fábula, y en cualquiera de sus variantes, el gasto inútil de los deseos, quedándose los hombres igual que como estaban antes de poder cumplir sus deseos, incluso en algunos casos peor. Así lo dice Clément Rosset, citando a Joseph Bédier:

En cada caso la estructura del cuento es la misma: “Un ser sobrenatural le ofrece a uno o a varios mortales el don de expresar uno o varios deseos, que serán cumplidos. En efecto, dichos deseos se realizan. Pero, cuando nadie lo espera, y por culpa de aquellos que los piden, estos no traen consigo ninguna ventaja, si no es que acarrearán algún daño”.¹⁷

Con todo lo anterior, podemos decir que la gracia divina muy pocas veces puede servir para remediar la vida y los infortunios de los hombres, pues, por aludir a otro mito, el de “La caja de Pandora”, el regalo siempre viene envenenado. En este sentido sostenemos que la obra del filósofo francés prescribe la urgencia de destruir las ilusiones (también llamados deseos de objetos preciosos y, que a menudo, se presentan en la vida de los hombres, creyendo que, una vez satisfechos, producirían la felicidad o la alegría de vivir; sin embargo, para el pensador francés eso es falso, puesto que no hay ningún objeto que resulte verdaderamente deseable, lo cual constituye la paradoja de la alegría). Leamos los términos de Rosset:

En ausencia de todo objeto realmente precioso o realmente deseable, es necesario liberar de ellos a cualquier experiencia de alegría real y de conformarse con la “sola” alegría de vivir de la que habla Aristóteles [...]. Es verdad que una nueva dificultad nos espera, dificultad que constituye la paradoja de la alegría. Una vez liberada de todo vínculo a un objeto que tarde o temprano, pero indudablemente, le haría fallar por el efecto de su propia debilidad, llevándose consigo en una misma pérdida el objeto de regocijo y el regocijo que aquel ha provocado, la alegría no está por ello más asegurada. Esta parece incluso más vulnerable y dudosa que nunca. ¿Qué podría quedar de ella una vez que se le hubiera discutido todo motivo de ser?¹⁸

¹⁷ Rosset, *La alegría y su paradoja*, 61-62.

¹⁸ Rosset, *La alegría y su paradoja*, 66-67.

Efectivamente, la alegría de vivir no se puede expresar en razón alguna. Por consiguiente, cuesta mucho aceptar que la alegría de vivir tampoco ofrezca ninguna razón de ser, pues eso sería tanto como aceptar simplemente que se es feliz *porque* es absurdo. Sin embargo, Rosset ve en esa incapacidad de argumentación un triunfo sobre las alegrías de la vida, porque la alegría sin objeto de deseo, esto es, el simple hecho de vivir, supera con creces el precio que se paga por las alegrías de la vida, pues éstas siempre estarán condenadas a utilizar como respaldo un dispendio de ilusiones cuyo valor verdadero, en última instancia y según lo expuesto, no es más que dudoso. Así lo dice Rosset: “es más benéfico que perjudicial para la alegría de vivir el no poder producir ninguna especie de justificación, constituyendo esta imposibilidad, paradójicamente, su firma más segura”.¹⁹ Sobre esto volveremos al referirnos a *El lugar del paraíso*. Sin embargo, es menester recordar ahora la paradoja de la moral.

La moral y su paradoja

En el prólogo a *El demonio de la tautología*, Rosset asegura que su discurso ha sido particularmente blanco de dos objeciones. La primera es que se limita a enunciar que *lo real es lo real*.²⁰ Mientras que la segunda consiste en considerar como lamentable su silencio en materia de moral, hasta el grado de juzgarlo cómplice de las masacres y abominaciones que enlutan diariamente la historia de la humanidad. En resumen: que “sus declaraciones sobre la alegría y la afirmación incondicional de la vida tendrían como defecto entrañar en su estela una justificación —o al menos una no-condena— de los horrores perpetrados por los hombres”.²¹ En respuesta, el filósofo francés escribió las “Cinco breves piezas morales” que ahora ocuparán nuestra atención.

Mas no se piense que abandonamos las premisas de *La filosofía trágica*, ya que las “Observaciones preliminares” de las piezas citadas están destinadas a sintetizar la argumentación sobre la moral descrita en su obra pionera. Así lo dice Rosset: “El principal punto neurálgico, o punto débil, de la moral me parece residir en su incapacidad de afrontar lo real, o, lo que es lo mismo [...], en su aptitud para recusar como inmoral lo que no puede admitir como realidad a partir del momento en que esta es trágica (o contraria a sus deseos)”.²² Explicación difícil de entender sin el auxilio de un ejemplo. Pero ¿qué ejemplo poner en un artículo sobre Clément Rosset, y en México, para comprender las recriminaciones contra su silencio en materia de moral? ¿Homicidios de cualquier tipo, crímenes impunes o desapariciones turbias e irresolutas? Estos temas resultan sumamente delicados para quien no se haya asomado al pensamiento del filósofo francés, e incluso para quien ya lo hizo.

Ahora bien, como sospecho que nadie está leyendo esto a la fuerza, supondré en mi lector imaginario un interés por conocer los planteamientos de este autor. Más todavía, para conseguirlo esperaré que no se tome a mal mi intento de pensar desde la obra de Rosset, es decir amoralmente, el tema de los estudiantes

¹⁹ Rosset, *La alegría y su paradoja*, 76-77.

²⁰ Clément Rosset, *Cinco breves piezas morales*, en *El demonio de la tautología. Seguido de cinco breves piezas morales* (Madrid: Arena Libros, 2011), 9.

²¹ Rosset, *Cinco breves piezas morales*, 9.

²² Rosset, *Cinco breves piezas morales*, 66.

desaparecidos (aunque, por otra parte, resulta muy complicado esperar que se piensen los crímenes del mundo de forma amoral. A pesar de lo cual, no dudaré en sugerir a mi lector imaginario el esfuerzo de pensar, por analogía, en los otros crímenes mencionados arriba, y que aquí no trataré, esperando que su potencia de pensamiento le ayude a frenar sus arrebatos de moral y que, en el caso de que esto último le resulte imposible, que por lo menos vislumbre los alcances de la filosofía trágica).

Siguiendo a Rosset: si se parte de una afirmación incondicional de lo real (llámese a esta actitud alegría de vivir o *amor fati*, o fuerza mayor o amor por lo real), entonces se acepta sin restricciones que las cosas son como son, independientemente de los deseos humanos. Así el asunto, alguien podría notificar a Clément Rosset la desaparición de tal o cual número de estudiantes en México a manos de grupos paramilitares auspiciados por el gobierno. Y el filósofo francés ni se inmutaría, gozoso como está, aceptando sin restricciones que las cosas son como son. A continuación, el notificador del crimen echaría mano de eso que Rosset llamó “el silogismo del verdugo”, y que a la letra dice (interpelando al filósofo francés, se entiende):

*Usted aprueba lo que existe,
ahora bien, el verdugo existe,
entonces usted aprueba al verdugo.*²³

En el silogismo, *verdugo* refiere a cualquier persona que manifiesta crueldad hacia los demás. Sólo que así no lo piensa el moralista, pues éste, representando el papel de juez, determina, sin fundamentos, lo que está bien y lo que no lo está, limitándose a calificar el comportamiento del verdugo como *inhumano*. Sin embargo, Rosset ve en ese juicio un intento de forzar la verdad, pues hasta hoy nadie ha podido separar lo que es humano de lo que no lo es; incluso, habría que admitir que todo aquello de lo que sea capaz el hombre es humano y debe, aunque duela aceptarlo, ser tenido como tal (para decirlo brevemente: también los crímenes son humanos, aunque a los moralistas les parezcan inhumanos). Por otra parte, tampoco vale como alegato esgrimir que lo inhumano consiste en ofender a un semejante por la sencilla razón de que ningún hombre es el *semejante* de otro. Rosset advierte que, hasta ahora, el debate no es más que un asunto de palabras y, por ello, habría que destruir la ilusión del silogismo del verdugo.

En el fondo, el silogismo del verdugo es una reacción contra la afirmación incondicional de lo real, viendo en ésta una suerte de agravio contra las víctimas de cualquier crimen. Continuando con nuestro ejemplo, lo que molesta del pensamiento de Rosset, desde el punto de vista de un moralista indignado, es que el pensador francés no se indigne en lo mínimo contra la desaparición de estudiantes. A partir de lo cual se deduce, siempre según la lógica de los moralistas indignados, que Rosset aprueba semejante desaparición. (Véase en tal conclusión el error lógico en el que cae el moralista indignado por no prestar la atención debida al pensador que critica). Leamos los términos de Rosset:

²³ Rosset, *Cinco breves piezas morales*, 69-74.

Lo que es más profundamente reprochado por los moralistas a las filosofías de la aprobación es menos su resignación al mal que su reticencia a *indignarse* por él, y con ello tocamos, creo, el fondo del problema. La indignación es el principal componente de las diversas propensiones psicológicas a la moral, su motor primero y su carburante inagotable: sin ella, la moral perdería su razón de ser a la vez que su razón de persistir en su ser.²⁴

Para entenderlo, relacionemos la cita con nuestro ejemplo: el moralista indignado reprocha al filósofo trágico que no sea como él, pues le resulta increíble que alguien pueda no indignarse frente a la desaparición de los estudiantes porque considera que, ante el crimen, la única reacción, y por ello urgente, es indignarse. Con su actitud, el indignado cree hallar consuelo produciendo una reacción en cadena de indignados (simulando consolarse unos a otros ante un dolor que, en verdad, no padecieron). En este sentido, lo que no llega a ver el moralista es que su indignación está encadenada a una supresión del pensamiento, lo cual significa que indignarse sin razón consiste, cuando no en huir, sí en dar la espalda al pensamiento, pues si antes de indignarse el moralista se preguntara el motivo de su arrebató, difícilmente podría ofrecer la razón por la que resultó afectado por contagio, pues propio del indignado es despotricar mecánicamente contra el crimen en lugar de analizarlo. Dicho con palabras de Rosset:

La descalificación por razones de orden moral permite así evitar cualquier esfuerzo de comprensión del objeto descalificado, de manera que un juicio moral traduce siempre un rechazo de analizar y yo diría incluso un rechazo de pensar [...]. Está muy bien indignarse, pero falta aún indignarse por algo; es vano ensañarse con lo que no existe, o al menos con lo que ya no existe.²⁵

Continuando, podríamos entender que los indignados reprueban en el verdugo un comportamiento que no se atreven a reconocer en sí mismos porque, es cosa corriente, cuando el moralista decide indignarse contra los malos y los males del mundo es porque se considera a sí mismo bueno y bienintencionado; para el indignado los malos siempre son los otros. De ahí su incapacidad para reconocer que las acciones del verdugo están motivadas, también, por criterios morales. En palabras de Rosset, “la moral no critica generalmente más que a los partidarios de un añadido de moral, y [...] los crímenes de los que se indignan los moralistas han sido casi siempre la obra de personas más moralistas aún”.²⁶ A propósito de esto, se diría, por ejemplo, que un criminal pobre siente un resentimiento contra la vida porque ésta lo eligió precisamente a él como un blanco del infortunio, que la vida fue injusta por haberlo hecho nacer en la pobreza, y entonces, para corregir esa injusticia de la vida, para limpiarse de su desgracia de haber nacido, se lanza contra los otros que, según él, corrieron con más suerte; al arrebatarles sus pertenencias, incluso provocando la muerte a los más reacios, considera que hace bien, por lo menos que hace un bien para sí mismo. En una palabra, ese criminal también cree obrar moralmente, pues sus acciones (crímenes) son el resultado de su indignación (moral) contra lo que considera un agravio sobre su persona.

²⁴ Rosset, *Cinco breves piezas morales*, 71.

²⁵ Rosset, *Cinco breves piezas morales*, 72.

²⁶ Rosset, *Cinco breves piezas morales*, 74.

Por consiguiente, prolongando el razonamiento de Rosset (se entiende), el verdugo de los estudiantes desaparecidos, sea quien fuere, cometió tal crimen desde una postura moral, creyendo que hacía bien al hacerlo, un bien para sí mismo salvando su persona una vez que se sintió amenazado con las protestas de los estudiantes. Que se engañaba el verdugo, como se engañan los moralistas indignados, por la incapacidad de aceptar lo real (porque la realidad entra en contradicción con sus deseos), es algo que jamás podrán reconocer, entre otras cosas, porque les faltaría meditar detenidamente, y sin reticencia, los planteamientos del filósofo francés.

Así el asunto, hay que reconocer que el pensamiento de Rosset resulta demasiado incómodo, además de escandaloso; no por nada se ha llamado *terrorismo filosófico*, porque apunta hacia un lugar donde no tiene cabida la acción moral, porque se ha descubierto la paradoja del valor supremo del Bien (y sus sinónimos), esto es: hablando amoralmente, la idea de Bien no hace ningún bien a los humanos, sino, en cualquier caso, los vuelve más desdichados una vez que descubren que lo real siempre es contrario a sus deseos. ¿Qué se infiere de eso? La respuesta está en el intento de pensar sin indignación. El problema es que un moralista es incapaz de pensar el mundo sin los parámetros de bien y mal. El mismo Rosset admitió que es muy difícil criticar a la moral sin correr el peligro de juzgarla, a su vez, moralmente. Pero bastaría esforzarse en el intento, pues lo que lo impide no es la imposibilidad, sino la pereza de pensar. Sólo así se podría entrever eso que el filósofo francés llamó la alegría de vivir.

Señalado lo anterior, vuelvo a lo que apunté al principio de mi discurso: la posibilidad de establecer la conexión de la alegría de vivir con *El lugar del paraíso*.²⁷

El lugar del paraíso

Lo que quiero compartir de la obra póstuma del filósofo francés es algo que denominaré “la última mirada de Rosset hacia los griegos clásicos”, pues, dejando de lado a músicos y autores contemporáneos, en *El lugar del paraíso* vemos desfilar a Aristóteles, Homero y Aristófanes, sin olvidar ciertas escenas transmitidas por algunos mitógrafos antiguos, pero siempre con el afán de descubrir en sus letras la alegría de vivir.

Como se sabe, “El escudo de Aquiles” es el título con el que se designa habitualmente a un conjunto de versos del libro XVIII (o Σ, sigma) de la *Iliada*. Es curioso que en ese enorme relato épico donde se canta a la guerra, en medio del inmenso dolor que siente Aquiles tras la muerte de Patroclo y acompañado de esa insaciable sed de venganza por asesinar a Héctor, haya una referencia a la alegría de vivir, señala Rosset, que generalmente se pasa por alto. Entremos en situación. Aquiles está sin armas y, tras hablar con su madre, Tetis, ésta promete acudir a Hefesto para solicitar le fabrique una nueva armadura, quien, nada más escuchar la petición, se pone manos a la obra, y el escudo es lo primero que labra. Son varias las figuras con las que lo adorna, pero las que interesan a Rosset son precisamente dos ciudades hermosas, de las cuales sólo una se encuentra en paz, sin embargo, en ambas hay referencias a la alegría de vivir. En primer lugar, se narra, entre otros acontecimientos, la celebración de bodas y festejos, mozos bailando al son de flautas y liras, mientras

²⁷ Rosset, *L'endroit du paradis*.

las mujeres admiran el espectáculo desde sus puertas. A continuación se refiere el campo fértil de la otra ciudad, con labradores de barbecho en arada que al salir del surco son recibidos por niños con raciones de vino; luego una finca del rey donde trabajan gustosos segadores y agavilladores, mientras se cocina como almuerzo un buey para todos; posteriormente un viñedo del que salen mozos llevando la cosecha en canastas trenzadas, acompañados por un niño que les anima cantando con su cítara, mientras que otros le hacen coro, cantando y también bailando.

Me disculpo por haber resumido en estas breves líneas los largos tramos de Homero citados por Rosset (queden de tarea). Volviendo a nuestro asunto: lo que impresiona al filósofo francés de la descripción del escudo de Aquiles es el aspecto apacible y la esfera de paz que libera porque, justamente en estos momentos, la guerra está en su cenit, y sin embargo la ira de Aquiles parece apagada durante un lapso. Bajo estas circunstancias se asiste, como una tregua al sin par poema bélico, a escenas de alegría cotidiana que no son sino privilegios y beneficios producto de un tiempo pacífico. A decir de Rosset, la narración homérica pertenece al género épico, en virtud de sus referencias a hechos imaginarios, e incluso gustosamente extraordinarios. Sin embargo,

el escudo de Aquiles es el relato de la vida, pero de la vida real, la vida de los hombres y donde la felicidad humana les está vedada a los dioses. «Ellos no fueron invitados a la fiesta», como atinadamente señaló Marcel Conche, y esto es de importancia capital, pues se trata de una felicidad exclusivamente humana; quizá los dioses a veces se lamenten de no ser hombres ni poder festejar.²⁸

Como es evidente, esta afirmación no es exclusiva de Rosset y de Marcel Conche, pues ya Nietzsche en el aforismo 160 de *El caminante y su sombra* se refirió a los estados anímicos y a las condiciones propicias de la vida que, bajo determinadas circunstancias, provocan un acceso a la felicidad, tal como lo captó Chopin en los acordes de su *Barcarola*, pues, según el filósofo alemán, para oír esta composición incluso los dioses tendrían el deseo de pasar largas tardes de verano acostados sobre una barca.²⁹

En última instancia, el juicio de Clément Rosset sobre el escudo de Aquiles se reduce a lo siguiente: este relato homérico es la descripción de la felicidad o de la alegría de vivir y de existir. Se trata de la esencia de la felicidad humana, puesto que no concierne a los dioses. Y si esta vida alegre puede situarse como la correspondiente a una esfera paradisiaca es porque el lugar del paraíso que tiene se encuentra situado en este mundo, no en un trasmundo. En una palabra, se trata, en definitiva, del paraíso terrestre o, si se quiere, del reverso del paraíso que ofrece cualquier religión con la propaganda de sus ilusiones. Dicho de otra manera: el paraíso al que apunta Rosset es, evidentemente, una herejía para los moralistas y utopistas, esperanzados en una alegría de vivir en otro mundo, y también para los creyentes occidentales que se niegan a ver que el paraíso descrito en el *Génesis*, antes que en otro lugar, se localizaba en la Tierra misma.

²⁸ Rosset, *L'endroit du paradis*, 21.

²⁹ Rosset, *L'endroit du paradis*, 22.

¿Tendré que recordar que, para superar la moral cristiana, no hace falta hacer referencia a una época poscristiana (tiempo, por otra parte, indeterminado) sino, en primer lugar, a una época ante- o precristiana (justamente ese lugar donde lo buscó Nietzsche y, tardíamente, también Foucault, e incluso, por lo que se deja entrever en *El lugar del paraíso*, el propio Clément Rosset, es decir, la vida de los griegos)? No hace falta, desde luego, pero nuestros escritos viven de los *excessos*.

Ya casi para terminar, haré referencia a “La guerra y la paz”, el segundo escrito que integra *El lugar del paraíso*.³⁰ El filósofo francés nos recuerda que los templos griegos de los siglos VI y V a. C. están ilustrados, las más de las veces, con tres motivos específicos: 1) el intento de los gigantes de derrocar a los dioses del Olimpo; 2) el combate entre los griegos y las amazonas, cuya intención parece haber sido la de exterminar a flechazos a todos los representantes del sexo masculino, y 3) el famoso enfrentamiento que tuvieron los centauros con los lapitas, quienes, a propósito de una boda de los suyos, convidaron a los seres mitológicos al banquete, los cuales, completamente borrachos, intentaron violar a las esposas de estos últimos, y sin embargo, de tan dispar combate, resultaron milagrosamente vencedores los hombres ordinarios. Rosset engloba esta tríada de imágenes en los siguientes términos:

En sí las tres leyendas cuentan la misma historia, evocando a medias la victoria de David contra Goliath. Dicho de otro modo: la violencia siempre yerra, sólo la paz es racional y acaba imponiéndose. Ciertamente la guerra brilla más, pero siempre termina ensombrecida por la paz.³¹

A continuación el filósofo francés nos narra la infeliz historia de los atenienses que, en el siglo V a. C., tomaron el partido de la guerra frente a la paz que había reinado durante mucho tiempo. Justo en este momento, Rosset hace una afirmación capaz de desconcertar a varios estudiosos de la filosofía y críticos de la comedia antigua, específicamente del teatro de Aristófanes (después de que en *Las nubes* ridiculizó a Sócrates). Pues bien, lo que nos dice el autor de *El lugar del paraíso* es que la pretensión del comediógrafo antiguo no era sino la exhortación para interrumpir la guerra y negociar con Esparta para gozar de las alegrías de la paz.

Pero, frente a esta exhortación, los griegos prefirieron aplaudir las comedias en lugar de poner fin a la guerra. Se trata, en todo caso, de una inclinación a la desmesura frente a su contrario, la medida. Y con esto se toca nuevamente el tema de la paz, que no puede confundirse, desde luego, con la alegría de vivir, sino como una ocasión favorable que la hace posible. Por la misma razón, lo que debemos a los antiguos es, por una parte, la invención de la medida y, por otra, la denuncia de su contrario, la desmesura. Si los gigantes, las amazonas y los centauros fracasaron fue por haberse separado de lo razonable, inclinándose por lo irracional o lo desmesurado, aquello que los griegos llamaron *hybris* o cólera, una locura que consiste en salir del campo de lo posible. Rosset advierte que una vez que pudo leer el texto de la *Iliada* (refiriéndose explícitamente al verso 109 del libro XVIII) le provocó una gran felicidad descubrir la expresión “*glukión*

³⁰ Rosset, *L'endroit du paradis*, 25-38.

³¹ Rosset, *L'endroit du paradis*, 26.

mélitos” (más dulce que la miel), elegida por Homero para caracterizar la cólera. Sin embargo, advierte el filósofo francés, la *hybris* nunca llega a imponerse definitivamente. Frente a ella hay una divinidad griega de segundo orden, *Némesis*, consagrada a contrarrestar los excesos de la *hybris*. A decir de Rosset: “Si todas las empresas de la *hybris* fracasan o se detienen es porque son bloqueadas o castigadas por *Némesis*, ya sea durante su desarrollo o en su resultado. *Némesis* es una guardiana del nada en exceso, dispuesta a frenar cualquier desmesura”.³²

Advierto al paso que convendría leer esto último en relación con lo expuesto líneas arriba sobre las fábulas de los tres deseos, a la vez que con la reciente interpretación de los mitos griegos llevada a cabo por Luc Ferry (2009). Frente a esto, quizá no quede sino afirmar que el “nada en exceso” de los griegos no se distancia mucho de la fórmula rossetiana que admite que “*lo real es lo real*” o que “*las cosas son como son*”. En ese sentido, la afirmación trágica de lo real no puede menos que provocar la alegría de vivir.

En última instancia, no puedo terminar este apartado sin hacer referencia, aunque sea a vuelo de pájaro, al tercer ensayo que integra *El lugar del paraíso*, “La ofrenda musical”, y en particular a la figura de Orfeo. Cuando Rosset habla de este héroe griego es en virtud de que sólo él puede responder una pregunta que podría formularse de la siguiente manera: ¿cuál es el tipo de júbilo, aportado por la música, capaz de eclipsar cualquier otra forma de júbilo? O, ¿por qué justamente la música descubre la alegría de vivir capaz de superar todas las alegrías de la vida? La respuesta de Rosset me parece clarificadora, por tanto, me permitiré citarla *in extenso* y prescindiendo, por el momento, de cualquier interpretación. Hago esto con la intención de invitar a mi lector imaginario a pasar revista a la obra del filósofo francés, tanto la publicada en vida como la póstuma a la que acabo de referirme:

Un héroe legendario de Grecia, Orfeo, podría responder a estas cuestiones. Cantor, instrumentista, compositor, bailarín improvisado, es una suerte de semidiós que invita, incluso obliga, a todos los seres vivos a olvidarse de cualquier preocupación o discordia en aras de una exaltación por la vida, la calma y la alegría. Orfeo extermina con su canto cualquier tristeza y con mayor razón cualquier catástrofe. Es quien apacigua a las fieras, ávidas de devorarlo si no fueran aplacadas con el encanto de su música. Durante la tempestad, es quien calma las olas que amenazan con engullir, específicamente en el estrecho de Mesina que va de Caribdis a Escila (o de Guatemala a Guatepeor, como dicen en México), a Ulises y sus compañeros, aunque estos se precavieran taponando sus oídos a fin de no ceder al encanto vocal de las sirenas que los arrastraría hacia el naufragio; en este sentido, su sordera, es decir su canto invertido, es más potente que el canto de las sirenas. Es también quien calma a los perros que custodian la morada infernal de su esposa Eurídice, a quien perderá a causa de un paso en falso. Otros prodigios de Orfeo: sabe detener (al menos provisionalmente) los suplicios sufridos por aquellos que fueron condenados por los dioses: el agujereado tonel de las Danaides permanece lleno; la rueda de Ixión se detiene; Tántalo finalmente alcanza la comida que se alejaba de su boca cada vez que quería probarla; la roca de Sísifo, condenada a caer desde la cima de una montaña siempre que la subía, permanece quieta, liberando a Sísifo de la obligación de descender para subirla de nuevo y así indefinidamente. Todos estos prodigios de Orfeo evocan muy bien, *mutatis mutandis*, el prodigio general de la música.³³

³² Rosset, *L'endroit du paradis*, 33.

³³ Rosset, *L'endroit du paradis*, 43-44.

Conclusiones

Para finalizar, y siguiendo a Clément Rosset una vez más, diré que los tormentos físicos y morales, así como el miedo a la muerte y la muerte misma son los acontecimientos que una y otra vez ponen obstáculos a los hombres para que puedan alcanzar la alegría de vivir. Sin embargo, cuando se descubre de verdad lo que significa la alegría de vivir (sin ya jamás confundirla con las alegrías de la vida) tampoco habrá nada que la perturbe ni la contrarie. La alegría de vivir, para el filósofo francés, es por completo ajena al dominio del acontecer. La vida o la existencia mismas bastan para la alegría. Para alegrarse de vivir o de existir no es necesario ningún acontecimiento. Vivir y existir producen la alegría misma. Y la diferencia que distingue a un hombre alegre de un indignado tan sólo consiste en que el primero ha descubierto la alegría en la vida misma, mientras que el otro busca las alegrías en los acontecimientos. Ambos hombres no son sino antípodas: el moralista niega lo real (esto es, vive de ilusiones o, mejor dicho, su vida sólo es una ilusión), mientras que el hombre alegre afirma lo real (esto es, por si hay que darle un nombre a su actitud, vive de verdad o vive verdaderamente).

Apostilla sobre lo real

Lo real siempre ha sido el sustrato para confeccionar cualquier discurso, incluyendo el filosófico. Las diversas filosofías no son más que teorías alternativas sobre la realidad. Algunos discursos tristes la descalifican, con su moral o con su metafísica; otros, como el pensamiento de Rosset, la aprueban alegremente. Frente a lo real, pues, los filósofos se dividen entre quienes lo aceptan sin restricciones, esto es, cruelmente, y los que le huyen confeccionando ilusiones con esa facultad que tienen para duplicar lo que no es sino uno, esto es, volviendo infinitamente redundante aquello que se presenta como simple y único.

Adrede quise terminar mi intervención con esta escueta aseveración sobre lo real, por la siguiente razón: las páginas de un artículo siempre serán muy pocas para hablar sobre Clément Rosset, pero demasiadas para hablar sobre lo real, pues lo que sobre ello podría decirse, afirmó el filósofo francés, cabe en una frase: “lo real es lo real” (y el resto ilusiones).

BIBLIOGRAFÍA

Fauliot, Pascal. “La lección de música”. En *Cuentos de los sabios taoístas*. Barcelona: Paidós, 2012.

Ferry, Luc. *La sabiduría de los mitos. Aprender a vivir II*. Madrid: Taurus, 2009.

Higinio. *Fábulas*. Madrid: Gredos, 2009.

Homero. *Odisea*. Madrid: Abada Editores, 2025.

Homero. *Iliada*. Zamora: Lucina, 2003.

Lucrecio. *De rerum natura. De la Realidad*. Zamora: Lucina, 1997.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2002.

Ovidio. *Metamorfosis*. Madrid: Cátedra, 2003.

Savater, Fernando. “Filosofía sin aspavientos”. En *Despierta y lee*. Madrid: Alfaguara, 1998.

Rosset, Clément. “Avant-propos”. En *La philosophie tragique*. 2a ed. Paris: Quadrige/PUF, 2003.

Rosset, Clément. “Cinco breves piezas morales”. En *El demonio de la tautología. Seguido de cinco breves piezas morales*. Madrid: Arena Libros, 2011.

Rosset, Clément. “La alegría y su paradoja”. En *La elección de las palabras. Seguido de La alegría y su paradoja*. Santiago de Chile: Hueders, 2012.

Rosset, Clément. *L'endroit du paradis. Trois études*. Paris: Les Belles Lettres, 2018.

LA FILOSOFÍA CONTRA LAS VERDADES IMPUESTAS.

RESEÑA DEL LIBRO *ESCÉPTICOS. LOS FILÓSOFOS DE LA MIRADA ATENTA* DE IGNACIO PAJÓN LEYRA

Josué Manzano Arzate*

A. A veces hay que negarse a poseer la verdad

Ignacio Pajón, catedrático madrileño, nos otorga otra investigación sobre un tema vigente, a saber: el escepticismo.¹ Para el autor, el presente es un momento que requiere nuevamente de una postura que se ayunte con el pasado, ante los hechos vertiginosos; las razones de esto las deja muy claras en el decurso del libro, describiendo qué es un escéptico, las diferentes escuelas de escepticismo y por qué el escepticismo debe tomarse en consideración por sí mismo, además de explicar con claridad los antecedentes históricos del escepticismo. Desde su óptica, nuestra época se parece mucho a la del momento en que muere Alejandro y se dispersan los ideales culturales; pero no sólo eso, con la muerte de Alejandro se mueven los límites topográficos. Lo mismo acontece en nuestros días, pues nos encontramos ante un “éxodo rural, crecimiento demográfico, nuevas formas de guerra destruyendo a la población civil, además de los enfrentamientos entre los nuevos poderes políticos-militares”.²

Para Pajón, el escepticismo es necesario y lo afirma directamente y sin reticencia alguna: “Pero, además, considero que el pensamiento escéptico por sí mismo merece atención por nuestra parte, no solo por lo que nos relata sobre el tiempo en que se produjo, sino en especial por lo que puede aportarnos para nuestra propia época, tan necesitada de capacidad crítica, de aspiración a la tranquilidad anímica y de cuestionamiento de lo asumido”.³ Por otro lado, no es que el escepticismo sea propio de Pirrón o del propio

* Josué Manzano Arzate. Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades de la UAEMÉX, donde también obtuvo la maestría y el doctorado en Humanidades: Filosofía Contemporánea. Fue coordinador de la licenciatura en Filosofía (2010–2012) y director de la revista *Pensamiento, papeles de filosofía*, órgano de difusión de la Academia de Filosofía. Desde 2012 es profesor de tiempo completo en la misma Facultad, con trayectoria docente iniciada en 2004. Ha colaborado en libros y revistas nacionales e internacionales, además de participar en congresos locales e internacionales. Es asesor del programa Delfín e imparte asignaturas como Historia de la filosofía del siglo XVII, Racionalismo, Empirismo e Ilustración; Curso monográfico de autor: Edad contemporánea y Antropología Filosófica, que delimitan sus áreas de investigación. Desde 2025 es Candidato a Investigador Nacional por la SECIHTI y líder del Cuerpo Académico *Filosofía del mito, religión, literatura, educación desde una perspectiva ética* (UAEM-CA-RI-2023-02).

¹ Ignacio Pajón Leyra, *Escépticos. Los filósofos de la mirada atenta* (Madrid: Alianza, 2026), eBook, Kobo, <https://www.kobo.com/mx/es/ebook/escepticos>.

² Pajón Leyra, *Escépticos*, 41.

³ Pajón Leyra, *Escépticos*, 29.

Sócrates a su estilo; todos, de una forma o de otra, en un momento de nuestras vidas hemos sido escépticos: desde la señora que pregunta por el precio de las verduras en el mercado hasta el incrédulo en las noticias políticas, así como los ahora llamados conspiranoicos que dudan de los viajes a la luna.

Todos, de una u otra manera, queremos dejar de vivir andando por las ramas, pues el deseo de poseer la verdad o de echar raíces también se encuentra permanentemente en los hombres, ya que se construye la vida deseando poseer la verdad y la queremos construir tratando que nuestra forma de vida sea la más correcta —hablando éticamente— para que la verdad habite en la morada diseñada con la verdad.

Sin embargo, desde la óptica del escepticismo y de la forma que nos la muestra el autor en este su nuevo libro, nos enfrentamos a una nueva forma de vida en la que la posesión de la verdad no nos otorga un gramo más de certeza; más bien, «suspender el juicio» conlleva vivir de forma feliz en tanto que la verdad no habite en nuestros pensamientos, aunque esto tenga un precio que se debe pagar, pues el escéptico pasa por ser alguien muy incómodo, siempre se muestra incrédulo o incrédula. No creer en los postulados de tal o cual teoría o noticia tiene ciertas implicaciones: ser menospreciado por la mayoría o por todos los defensores de cierta noticia de momento o de cierta teoría científica. Dentro del libro encontramos una postura en la que se defiende una idea opuesta a los parámetros de la verdad: el hombre puede ser feliz mientras suspenda su juicio:

Todos ellos, todos nosotros, nos preguntamos en alguna ocasión cómo podemos estar seguros de lo que sabemos, cómo distinguir lo que sabemos de aquello en lo que estamos equivocados, e incluso qué es eso de «saber» algo. Todos dudamos alguna vez más allá, incluso, de las dudas razonables. Todos tenemos el anhelo de asentar nuestra vida sobre suelo firme y, al tiempo, todos dudamos de si ese suelo firme existe en realidad. Todos somos en algún momento de nuestras vidas lo que se puede definir en un sentido amplio como «escépticos», lo sepamos o no.⁴

Así, Pajón nos recuerda que todos, de una u otra forma, somos escépticos; esa actitud ante el conocimiento es propia de los seres humanos. Atreviéndonos un poco a reflexionar con el autor, esto quiere decir lo siguiente: que en estos tiempos, donde la verdad vale lo mismo que la mentira y en tanto que la vida de un bebé vale menos que una bala, nos queda la filosofía escéptica como una especie de estrategia para reconsiderar que vivir bajo la ilusión de poseer la verdad es una actitud saludable, que nos da un poco de certeza; no una cartesiana, sino una certeza de la vida que va más allá de la posesión de la verdad.

B. El prelude del escepticismo

Pajón muestra de manera precisa que en el año 323 a. C. inicia el helenismo, época histórica caracterizada por la disolución de los conceptos culturales que otorgaban estabilidad y le daban fundamento a las *polis* griegas. Estos conceptos conformaban la conciencia de ser ciudadano y, en consecuencia, de saberse perteneciente a una *polis*, fuera cual fuera su gremio o su procedencia; la presencia del ciudadano en los debates públicos era una muestra clara de la solidez de los conceptos. Sin embargo, las *polis griegas*, sus

⁴ Pajón Leyra, *Escépticos*, 21.

costumbres y su lenguaje ahora se enfrentan al germen de la disolución de los límites; con este fenómeno, su identidad también se diluye al desvanecerse su cultura, ésta era la que permitía la unión de diversas ciudades:

En concreto, es ciudadano todo aquel que puede ser convocado a la asamblea de la ciudad y que tiene derecho de palabra en dicha asamblea. Así, el griego no se toma a sí mismo como individuo –noción que tiene un origen muy posterior–, sino como integrante de la ciudad porque forma parte del foro de toma de decisiones de la ciudad y es una de las voces posibles de la discusión en esa toma de decisiones [...].⁵

Después de esto, las circunstancias propias de la época construyen la posibilidad de un fenómeno cultural de grandes magnitudes que nuestro autor propone como «la caída de la *polis*». Esto es, una nueva forma de llevar a cabo la administración de la vida, dando paso a nuevas estructuras que ahora van a determinar al reino. Así es, asistimos al paso de la autonomía de las *polis* al gobierno de un reino, cosa ajena a la forma de vida griega; las ciudades-Estado tienen contados sus días. El libro muestra con claridad que las reuniones entre ciudadanos autónomos perdieron su influencia en las decisiones de la *polis*; ahora estas las tomaban los gobernantes de los reinos.

Un fenómeno paradójico que provocó la expansión de la cultura griega con Alejandro fue el de la unión de los griegos con los bárbaros. Los conceptos bien delimitados que los griegos manejaban a la perfección, como el de ciudadano y ciudadanía, ahora se diluyen al crearse comunidades más amplias que una *polis* griega. Esto tiene como consecuencia que el griego ahora sea un extraño en su ciudad al atravesar esa transición, pues en la base de la *polis* griega se encontraba una estructura sociopolítica que iba acompañada de una transformación de esta índole. “Alejandro, como en gran medida su padre Filipo antes que él, llevó a Grecia a una estructura política de reino, con un territorio amplio dependiente de un poder centralizado, estructura que le había sido siempre ajena a la población griega”.⁶ El tema es amplio, y nuestro autor no repara en detalles, lo que hace que la temática de este su último libro sea bien recibida. Así que, en este apartado, sólo nos quedaría reconocer que los acontecimientos llevan a una crisis de identidad en las diferentes *polis* autodeterminadas. Para los griegos era impensable someterse a un reino; de esto se sigue que la filosofía próxima tendría que encontrar su propio cauce, como si fuera un río, por decir algo. El tiempo de la disolución de las verdades no puede crear otra cosa que algo similar: una filosofía que, paradójicamente, se jacte de encontrar un poco de felicidad en la afirmación de no poseer ninguna verdad.

C. Qué significa ser escéptico

La explicación que el Dr. Ignacio Pajón da a la pregunta es la siguiente, palabras más, palabras menos: sin duda debemos apegarnos al término originario, “[...] cuestionar todo lo que fuera posible poner en duda”. Pero, aún más importante, para el Dr. Pajón Leyra es más relevante dudar bien, no sólo dudar por dudar. Identificar con precisión el concepto, la imagen o la estructura de la cual se debe dudar es una labor esencial; de igual manera lo es elegir el tiempo correcto para realizar la «suspensión del juicio».

⁵ Pajón Leyra, *Escépticos*, 31-32.

⁶ Pajón Leyra, *Escépticos*, 34.

Cómo comprender el escepticismo y en qué radica el ejercicio filosófico que hace coincidir a las diferentes escuelas. Para contestar estas preguntas, siguiendo el hilo del texto que nos ocupa, echamos mano de la siguiente imagen de la labor geológica: cuando vemos que una máquina excavadora abre una nueva carretera en la sierra de cualquier lugar, se hacen patentes distintos colores de tierra; cada color corresponde a distinta era geológica, esta va acompañada de distintos minerales, etc. De igual manera, el escéptico *desmonta* las distintas capas de verdad de los distintos filósofos. En el acto de refutar se encontraba la destrucción de las distintas etapas de las teorías filosóficas a las que se enfrentaban; de tal manera que dialogar con un escéptico implica tener un buen fundamento teórico para no pasar por un momento bochornoso.

El escéptico, además de un geólogo —siguiendo la metáfora planteada— que busca los metales menos valorados en las teorías de sus contrincantes, también es como un investigador implacable: “Porque el escéptico siempre está dispuesto a buscar las fallas más inapreciables y poner a prueba la estabilidad y coherencia de las teorías que escucha”.⁷ Entonces, ser escéptico implica negarse a construir nuevas teorías, además de impugnar y objetar las teorías ya construidas por otros en sus épocas. Al seguir con su ejercicio de desmontar las capas geológicas de las verdades, necesariamente encuentra sus contradicciones, sus giros y sesgos, su falta de veracidad y, por qué no, también puede encontrar su inmoralidad.

Pajón habla de seis «fuerzas vivas»; dos de ellas nunca perdieron su *naturaleza clásica*, aun con sus desarrollos propios. Como él mismo señala, son la Academia de Platón y el Liceo de Aristóteles. Luego hay otras dos escuelas que emergieron dentro del periodo helenístico: entre ellas el estoicismo de Zenón de Citio y el jardín de Epicuro. Posteriormente están los cínicos, con sus gestos provocativos cuya influencia llega hasta la época romana. “Y por último, por fin, encontramos a los propios escépticos. De ellos no podemos decir que sean una «escuela», dado que no tienen doctrina propia, sino que más bien tendremos que decir que fueron una «corriente filosófica»”.⁸ Los rastros de ellos los podemos encontrar hasta doscientos años después de nuestra era. Ahora, gracias a esta nueva investigación que muestra nuestro autor, percibimos la influencia de Sócrates y una actualización de los postulados del escepticismo.

D. Sócrates el antimaestro y los escépticos

La historia de la filosofía registra al menos tres imágenes de Sócrates: la de Platón, la de Nietzsche y la de Kierkegaard. Pero ahora, nuevamente aparece Sócrates —esa imagen mítica que representa a la duda como un ejercicio humano que incomoda y, con esta, despierta la *ojeriza* de muchos—. Los escépticos tienen una gran herencia intelectual de Sócrates, quien llegó a ser considerado un sabio.

Y esto es de especial importancia en el caso del escepticismo, que no podría haber llegado a existir sin el antecedente que supone Sócrates, su actitud interrogadora y refutadora, sus constantes preguntas, su nulo afán de ser considerado un «maestro» y, muy especialmente, su más conocida frase: solo sé que no sé nada, que se convertirá en lema e inspiración para los pensadores antidogmáticos de las siguientes generaciones.⁹

⁷ Pajón Leyra, *Escépticos*, 12.

⁸ Pajón Leyra, *Escépticos*, 13.

⁹ Pajón Leyra, *Escépticos*, 16.

Echar por tierra los argumentos contrarios con Sócrates no sólo es su pasatiempo favorito; este ejercicio va más lejos: lo lleva a experimentar la falta de verdades absolutas con él. Su ejercicio de refutación tiene una influencia específica en su ser: la de considerar que no podía enseñar nada porque no sabe nada. De ahí que la tesis de Pajón es que Sócrates no puede ser considerado un «maestro». La ignorancia de Sócrates cae bien a los escépticos; ellos actualizan la ignorancia y la llevan a la práctica, pues los escépticos, al no saber, tienen que actuar. De tal manera que la práctica es uno de los paradigmas; se puede decir que el ejemplo arrastra. Para esto se utilizan ciertas estrategias pedagógicas, como son las anécdotas del ideal de sabio; mediante estas se intenta ayuntar un comportamiento que se adecúe a la filosofía propia. Para el escepticismo, la imagen que se utiliza es la de Sócrates:

Pues bien, en el caso del escepticismo, ese recurso al sabio se basa en una interpretación muy concreta de la sabiduría: el sabio es el que es consciente de que no sabe, como Sócrates lo era. El modelo de hombre prudente, lo que Aristóteles llamaba el *phrónimos*, es, para los escépticos, el prudente respecto a sus afirmaciones porque sabe que no conoce nada con la suficiente certeza como para afirmar tajante y dogmáticamente nada.¹⁰

Si el hombre sabio se acerca a la austeridad no es por la negación de una vida ostentosa, sino porque cultiva una austeridad y vida sencilla en la proclamación de verdades. Para el escéptico, la vida sabia es posible sólo cuando la pretensión de poseer la *verdad* se va diluyendo en el número de verdades poseídas. De cierta manera, es como una democracia intelectual: en esta todos tienen el derecho a votar porque todos saben o todos conocen. Afirma Pajón: “El escepticismo puede entenderse de entrada como la actitud opuesta a la de quien cree que lo sabe todo. Como Sócrates, el escéptico sabe que no sabe nada”.¹¹ Al deseo por saber se le trata como si fuera una fuerza instintiva que hay que domesticar; en eso radica la sabiduría del escéptico: en no considerar que sabe más que los demás.

Si alguien se atreve a decir que *sabe todo*, el escéptico le contradice afirmando que sabe poco o, al igual que Sócrates, que no sabe nada hoy, mañana y pasado mañana. Con lo anterior, el escéptico se separa de Sócrates, pues, según nos narra Platón, al menos en el *Fedón* y en la *Apología*, Sócrates está dispuesto a morir porque ha escuchado la voz de su *daimon*, que le ordena que ya puede morir porque conoce la verdad, que es buena y bella, y gracias a esta puede sufrir la injusticia que Ánito y Meleto han dejado caer sobre él. Para Sócrates, escuchar al *daimon* es conocer la verdad de la realidad; el escéptico anula toda posibilidad de conocer a esta.

Sin duda, un aporte al esclarecimiento de la filosofía antigua y sus implicaciones siempre se agradece; y se agradece más porque cumple con una doble tarea, como mínimo, un libro como éste: el de proponer una nueva actitud crítica en medio de una época detestable por su estulticia y denunciar o señalar esa petulante condición de alguien que camine de un lugar a otro y afirme que posee la verdad.

Ciertamente, nuestra época, plagada de una actividad que le arrebatara más de siete horas al día a los jóvenes de todo el mundo —nos referimos al *scroll* en la pantalla del móvil—, construye una actitud

¹⁰ Pajón Leyra, *Escépticos*, 14.

¹¹ Pajón Leyra, *Escépticos*, 14.

detestable: la de considerar que pueden acceder a toda la información y que eso, aparentemente, ya les otorga cierta superioridad sobre todos. Pensemos un poco en los docentes que han preparado su clase durante varias horas y les ha llevado bastantes días comprender las teorías para explicarlas, y que, de buenas a primeras, un adolescente, con dos o tres minutos mediante la IA, pueda rebatir al profesor repitiendo como loro los datos obtenidos mediante la pantalla. Ciertamente, estamos ante un fenómeno que construye miles de sujetos con esa actitud: la de considerar que realmente saben. Sin duda, el escepticismo surge no porque vivamos en una época bastante lúcida, sino por las terribles penumbras que trazan las horas de uso que le damos a las pantallas durante el día.

E. Los diferentes rostros del escepticismo

A lo largo del texto, Pajón nos muestra tres formas de escepticismo. El primero es aquel que indica las consecuencias evidentes, cuando ciertas cosas “no parezcan ser de un modo determinado”;¹² este es el de Pirrón, pero su obra se conoce gracias a que su alumno Timón la recuperó. El segundo escepticismo, que nuestro autor señala como un poco más epistemológico moderado, “considerará imposible conocer las cosas de manera absoluta pero admitirá ciertas formas de entender que unas cosas son más probables que otras”.¹³ Esto da forma al «escepticismo académico» que desarrollaron los platónicos, cosa sorprendente, pues, siguiendo la lógica del pensamiento platónico, no podría tener cabida el escepticismo ante la idea del Bien. Aunque podemos señalar al menos dos elementos que aparecen en el texto, siempre se debe revisar con cautela todo el texto. Por ejemplo, Pajón alude al cambio que hay en todos los diálogos de Platón; ejemplo de esto son las diferentes temáticas de las obras de Platón, por un lado, y, por otro, los diferentes momentos en que aparece Sócrates en la misma obra de Platón. Por último, se alude a una tercera fase del escepticismo que aparece en el siglo I antes de nuestra era; el de esta época aceptará el nombre de «escepticismo pirrónico». Los representantes más conocidos fueron Enesidemo y Agripa, y el gran compilador Sexto Empírico; sus textos, afortunadamente, han llegado hasta nuestros días, lo que sirve de fuente fidedigna de la viveza de este pensamiento.

Sin duda, esta reseña tiene que mencionar las partes de las que está constituido este texto, pero sólo para hacer la invitación a revisar el trabajo que el Dr. Ignacio Pajón ha manufacturado con claridad. De tal manera que no queda otra cosa más que mencionar las distintas partes. En este texto encontramos cuatro capítulos en los que se desarrollan de manera amplia los temas vertidos aquí: el primer capítulo se titula “Filosofía para tiempos de crisis”; el segundo, “Las raíces del escepticismo”; el tercero, “Los grandes escépticos de la Antigüedad”; y el cuarto, “El escepticismo renacido”. Todos los capítulos contienen los argumentos que dan forma al texto, apoyando una de las ideas centrales: que el escepticismo es necesario en una época gris por la falta de capacidad de revisar todas las narrativas de las redes sociales, del vecindario o de la academia. Todas ellas conforman espacios bastante consolidados por verdades que deben ser

¹² Pajón Leyra, *Escépticos*, 16.

¹³ Pajón Leyra, *Escépticos*, 16.

desmontadas. Vaya, pues, la invitación a leer el texto que ahora nos invita a seguir hurgando en la época helénica.

BIBLIOGRAFÍA

Pajón Leyra, Ignacio. *Escépticos. Los filósofos de la mirada atenta* (Madrid: Alianza, 2026).
<https://www.kobo.com/mx/es/ebook/escepticos>.

TORMENTAS Y CERDITOS: LA INDIFERENCIA DE PIRRÓN DE ÉLIDE.

RESEÑA CRÍTICA DEL LIBRO *LAS PALABRAS NO ESCRITAS* DE MARÍA FERNANDA TORIBIO GUTIÉRREZ*

Noé Epifanio Julián**

¿Qué sentido tiene reconstruir escriturariamente la vida filosófica de Pirrón de Élide, si él mismo —exceptuando una *Oda a Alejandro Magno* prontamente destruida— se inclinó a vivir de manera ágrafa? ¿De dónde nos viene la manía de biografiar a nuestros prójimos, especialmente a los griegos antiguos? ¿Por qué, en lugar de vivir como Sócrates, Diógenes de Sinope o Pirrón de Élide —citando los casos más pintorescos y recalcitrantes—, nos conformamos con retratar sus vidas asombrosas y extravagantes? Exaltar la conducta de alguien en modo alguno significa vivir como él. Desde esa perspectiva, ¿qué valor tiene ensalzar a los hombres virtuosos si no estamos dispuestos a imitarlos? Nuestros héroes filosóficos no precisan de elogios: un elogio cifra el límite que nos recuerda no estar a la altura de sus exigencias vitales, porque, de estarlo, no necesitaríamos admirar en ellos lo que ya encontramos en nosotros.

Intentaré abordar estos temas provocadores a partir de la lectura del libro de María Fernanda Toribio Gutiérrez, titulado *Las palabras no escritas. Pirrón de Élide*,¹ recordando que, una vez publicado, un texto deja de pertenecerle a su autor y empieza a defenderse solo, pues —exceptuando las presentaciones— un libro siempre quedará a merced de los intereses y del bagaje cultural e intelectual de sus lectores, y, en virtud de la habilidad o impericia de estos para extraer sus enseñanzas, las palabras escritas cumplen el curioso destino de servir como sedantes o reactivadores del pensamiento. Sólo adelanto esta perogrullada: el libro de María Fernanda dice muchísimo más de lo que yo pueda reseñar en tan pocas líneas; por eso los invito a no conformarse con mi breve exposición y se arriesguen a leerlo, pues no olvidemos que, por más avances

* Una versión previa de esta reseña fue presentada en el Tercer Coloquio Internacional Multidisciplinario sobre Estudios griegos: *Filosofía y poesía*. Cuestiones de la palabra y la acción, el 21 de junio de 2024.

** Noé Epifanio Julián es Licenciado en Filosofía, con los grados de maestro y doctor en Humanidades: Filosofía contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMÉX), con investigaciones sobre Lucrecio, Nietzsche y Agustín García Calvo. Ha publicado artículos en revistas digitales como “Jean-Marc Mandosio contra Michel Foucault”, “Albert Cossery, ¿un egipcio burlón?”, “Jean-Manuel Roubineau: biógrafo de Diógenes de Sinope” y “¿Es la política un relato de ciencia ficción?”. Contribuyó en los volúmenes *Filosofía de la polis* (2023), *Pensar y reír con los griegos y sin ellos* (2024) y *Cinco maestros del pensamiento* (2026). Traductor de *Diógenes o del placer solitario* (2012), es también autor del poemario *Pseudo Catulo. Inéditos a Lesbía* (2025).

¹ María Fernanda Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas. Pirrón de Élide* (México: Sb editorial / Universidad Autónoma del Estado de México, 2022).

tecnológicos, el único método de saber verdaderamente lo que dice un libro entero sigue siendo el anticuado arte de la lectura. Espero que, cuando menos, mis palabras sirvan de señuelo a este fin.

Como es habitual en las investigaciones serias sobre los filósofos antiguos, desde sus primeras páginas la autora refiere las fuentes y los problemas textuales y de interpretación de la doxografía sobre el oriundo de Élida. Ahí descubrimos los nombres y las referencias de las fuentes antiguas, entre algunos de sus comentaristas —más o menos arcaicos y otros contemporáneos—, cuyos textos han servido para bifurcar los intereses del pensamiento de Pirrón de Élida entre la metafísica y la epistemología. Sin embargo, María Fernanda cuestionará desde su introducción ambas tendencias, señalando, a manera de hipótesis, que Pirrón, eludiendo las averiguaciones metafísicas y epistemológicas, se interesará específicamente en entender la filosofía como una forma de vida, confirmando los famosos trabajos de Pierre Hadot del siglo pasado (ligando la experiencia filosófica de la *askêsis* con la *ataraxia*),² o, por citar los propios términos de la autora: “¿Qué pasaría si invertimos la ecuación y en vez de pensar que desde la metafísica y la epistemología accedemos a la felicidad, pensamos que es justamente volviendo a la una y a la otra tareas inútiles, tareas indiferentes, que la felicidad sucede?”.³

Semejante pregunta no tiene nada de retórica; incluso su aparente disfraz hipotético la convierte en una afirmación bastante arriesgada, lo cual me permitirá abrir una pequeña vía de meditación. ¿Qué es lo que, por un momento, irrumpe en la pregunta de María Fernanda, independientemente de escudarse tras lo que ella llama el “fantasma” o el “espectro” de Pirrón?⁴ De primeras, la inutilidad o la banalidad de la epistemología y de la metafísica para acceder a la felicidad, que, ciertamente, para cualquier lego podría representar muy poca cosa; sin embargo, para los estudiosos de la filosofía, anular abruptamente y de un solo golpe ambas disciplinas representará algo parecido a una conmoción o un cataclismo, pues ¿qué clase de filosofía es esa que empieza por darle la espalda a las teorías del conocimiento y los fundamentos de las cosas o de la realidad? Y, segundo, ¿qué es lo que sustenta, a partir de semejante indiferencia, que la felicidad *suceda*, pues de ninguna manera defiende que la felicidad sea algo que se alcance, sino que lo subraya como algo que le pasa o, en cualquier caso, le pasó a Pirrón de Élida? En ese sentido, podemos cuestionarle a la autora: ¿la felicidad es el acontecimiento resultante de la renuncia al conocimiento? O bien, ¿el conocimiento es un estorbo para que la felicidad *suceda*? De resultar esto último, ¿por qué es imposible sostener que todos los ignorantes sean felices? Dejemos abierta la pregunta porque, en contrapartida, tampoco parece evidente que la felicidad se alcance mediante la sabiduría, pues, para defenderlo, primero tendría uno que declararse sabio y dichoso de serlo. Y bueno, ese no es nuestro caso. Pero, ¿qué pasa con Pirrón de Élida?, le preguntamos al texto de María Fernanda Toribio Gutiérrez, y éste nos responde, parafraseando su página 12: la filosofía de Pirrón es un “ejercicio espiritual” o una propuesta moral práctica, separada de la epistemología y de la metafísica, rayano en un desprecio antropológico de corte nihilista, cuya “indiferencia” desemboca en lo que los antiguos llamaban *ataraxia*. Así que, desde el escepticismo de corte pirrónico, la serenidad del espíritu es

² Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 22.

³ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 12.

⁴ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 7.

resultante de la indiferencia. Un señalamiento que repite en la página 31, afirmando que “la filosofía de Pirrón puede ser entendida como una pura forma de vivir y que esta preocupación básica, directriz de todo su pensamiento, no surge como en otros casos de una propuesta teórico-doctrinal, sino, justamente, de su rechazo hacia la misma”,⁵ lo cual no podrá menos que desembocar en la necesidad de establecer un parangón de comportamientos entre Pirrón y Diógenes de Sinope,⁶ en razón de su aversión conjunta a cualquier clase de especulación filosófica que no confluyera en su práctica cotidiana.

A pesar de lo cual, cuatro páginas después, aunque sin nombrar explícitamente a Epicuro sobre este asunto (pero sí más adelante abordando otro tema), y citando unos famosos versos de las *Imágenes* de Timón de Fliunte, la autora se referirá a Pirrón con los mismos términos que el filósofo de Samos caracterizaba al sabio que seguía sus preceptos inscritos en la *Carta a Meneceo*, pues María Fernanda dice: “Timón describe a su maestro viviendo entre mortales, pero a la manera de un dios”,⁷ mientras que la misiva parenética a Meneceo se despide con estos términos: “Estas cosas, pues, y las emparentadas con ellas, medítalas de día y de noche contigo mismo y con tu semejante, y nunca, ni despierto ni durmiendo, sufrirás desasosiego alguno. Vivirás como un dios entre los hombres; pues en nada se parece a un viviente mortal el hombre que vive entre bienes inmortales”.⁸ Tales referencias no pueden menos que desencadenar una meditación sobre la *ataraxia*, pues su consecución es prácticamente opuesta, ya que en Pirrón se alcanzaría renunciando al conocimiento, mientras que en Epicuro, paradójicamente, mediante una ciencia heterodoxa, si la confrontamos con la física y la metafísica aristotélicas. Sin embargo, la comparación entre la *ataraxia* escéptica y la epicúrea se complicaría en virtud de la crítica que Pirrón hace al filósofo del Jardín, considerándolo como un vientre voraz e insaciable, un puerco o un perro de dudoso linaje y magisterio ampuloso.⁹

Llegados a este punto, no podemos sino preguntarnos por el origen de la indiferencia pirrónica en cuanto vía de acceso a la felicidad. Para lo cual echaremos mano del capítulo segundo del texto de María Fernanda, donde aborda la referencia al libro *Sobre la filosofía* de Aristocles de Mesina, vía Eusebio de Cesárea, y que constituye lo que, a su parecer, representa el testimonio más importante sobre la vida de Pirrón de Élide, sin desatender, desde luego, cierta referencia a eso que denominó su “doctrina”.¹⁰ Sí, he citado bien el término “doctrina” en Pirrón de Élide, lo cual merece otra pequeña digresión, pues, a primera vista, parecería incompatible que el escepticismo de corte pirrónico o pirroniano cuente con una *doctrina*; efectivamente, tal supuesto no puede menos que desembocar en una paradoja ineludible. Sin embargo, la autora no rehúye el problema, sino que lo encara recurriendo a una formulación de Giovanni Reale, citado por Giannantoni, quien consideró a Pirrón de Élide como un “Jano intelectual” o el “hermabifronte” de la filosofía.¹¹ Estos son los términos exactos de la autora: “un primer rostro, en el que Pirrón apunta su mirada dogmáticamente

⁵ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 31.

⁶ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 34.

⁷ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 38.

⁸ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Luis-Andrés Bredlow (Zamora: Lucina, 2010), 401.

⁹ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 41.

¹⁰ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 12.

¹¹ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 43.

hacia el bien supremo, la suprema virtud y lo divino; y un segundo, en el que mira escépticamente hacia un no-lugar de razonamientos encontrados, razonamientos de igual valía y fuerza de persuasión, un Pirrón *zetético* que busca la verdad sin encontrarla y que, en el anonimato de la pregunta, suspende el juicio”.¹²

La apuesta de María Fernanda se inclina sobre este segundo rostro de Jano-Pirrón o de Pirrón-Jano, pues la serenidad del filósofo de Élida resultaría de mostrar una absoluta indiferencia respecto al conocimiento de la naturaleza de las cosas; sin embargo, esto no desemboca en una inactividad ni corpórea ni intelectual, entendida como una renuncia a vivir, lo cual sería una interpretación bastante superficial del escepticismo pirrónico. En lugar de ello, la autora defenderá un entrenamiento filosófico o *askèsis* consistente en el rechazo de la búsqueda de la verdad, añadiendo que dicho entrenamiento está fundamentado por razones morales-prácticas más que epistemológicas u ontológicas, y volviendo a parangonar a Pirrón de Élida con Diógenes de Sinope, en el sentido de que ambos estaban hastiados de la verborrea excesiva de los filósofos en un mundo que les reclamaba más acción, y que, en lugar de ensalzar el bien, pedían un ejemplo de la virtud encarnada en un hombre de bien, con el cual, al cruzar por la calle, pudieran cuestionarle sobre la vía filosófica que les permitió alcanzar la felicidad.¹³

Pero antes de comentar el capítulo segundo que prometí líneas arriba, no puedo obviar el cierre del primero, porque justamente ahí la autora lanza una aseveración que, de alguna manera, sostiene el título de su libro y que, para entenderlo, debiéramos cuestionar: ¿a qué refieren *las palabras no escritas*? Ya desde la página 13 insinuó que se refieren a la vida de Pirrón, pero, por extensión, añadiríamos que se refieren también a la vida de cualquiera y, por lo tanto, a la vida misma: eso que no se puede cifrar ni siquiera en la frase “la vida misma”, lo incognoscible, el misterio, el enigma, eso que somos incapaces de asir mediante las palabras, o el propósito ambiguo al que nos arrojó Pirrón, en términos de la autora: “(el propósito) de lanzarnos al ruedo de lo que no debiera ser descifrado con el solo pensamiento, sino vivido; de lo que no nació para quedarse en la palabra escrita, de lo que no nació buscando *ser*”.¹⁴ Sin embargo, las palabras siempre buscan su límite, como las polillas atolondradas que, encandiladas por la luz, sucumben calcinadas, pero incapaces de describir la experiencia de tal deslumbramiento. Con esta insinuación de los límites de lo decible, pasamos a referir el segundo capítulo.

Del mismo modo que Sócrates, y de no ser por los doxógrafos y seguidores que sí se atrevieron a escribir lo que él dijo y relatar la manera en que condujo su vida, de Pirrón tampoco sabríamos gran cosa. Ciertamente, resulta bastante complejo cribar las fuentes para abordar la vida y obra del escéptico de Élida, pero, de algún modo, ese trabajo ya lo abordó y nos lo ahorró María Fernanda entre sus páginas 55-67; así que me limitaré a retomar su conclusión plasmada en la página 68, toda vez que ahí sostiene:

[M]e parece que un modo inicial de entrar en la discusión sobre su sentido y estatus es justamente el de preguntarnos a qué grupo pertenece la filosofía de Pirrón, o más bien, el de preguntarnos si acaso pertenece a alguno de estos grupos. Si podemos acusarlo de prescribir una visión metafísica y ontológicamente torcida de

¹² Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 43.

¹³ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 53.

¹⁴ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 54.

lo real (de las cosas –*πράγματα*– en cuanto reales) o si, en cambio, puede ser llevado a juicio al modo de Protágoras, por su necesidad: si es un hombre equivocado, pero aún bondadoso, o si es un “vegetal” con el que hablar no resulta siquiera pertinente. Puede ser incluso que en el camino nos demos cuenta de que no se trata de ninguna de las dos y que existe otra forma de convertirse en *adversario*.¹⁵

Tras lo cual, María Fernanda traza el itinerario de su exposición para alcanzar su objetivo. En primer lugar, advierte las dificultades para traducir el fragmento de Aristocles de Mesina, citado por Eusebio de Cesárea, pues, al tomar partido por una versión u otra, de ello se sigue considerar la posición de Pirrón desde distintos ángulos, muchas veces contrapuestos. Tampoco me detengo en sus explicaciones previas al análisis del fragmento,¹⁶ pero, a falta de una versión española en su trabajo —pues ella cita directamente la fuente griega¹⁷ y justifica su decisión de que no haya una traducción unánime—,¹⁸ no obstante, refiere la versión inglesa propuesta por Brunschwig en su nota a pie de página número 32. Digo que, a falta de una versión española en su trabajo, quizá la autora no me tome a mal para esta modesta recensión, a fin de contextualizar el estado de la cuestión a cualquier lector imaginario, citar la versión de Ramón Román Alcalá, especialista en el escepticismo antiguo, quien en 2011 publicó un trabajo monográfico en las prensas de la Universidad de Córdoba con el título *Pirrón de Elis: un pingüino y un rinoceronte en el reino de las maravillas*, acompañado con poco más de 80 fragmentos doxográficos, entre los que se encuentra el aludido a Aristocles de Mesina, a través de la *Preparación evangélica* de Eusebio de Cesárea. La traducción de Román Alcalá dice así:

Es necesario primero de todo indagar sobre nuestro conocimiento, puesto que si por naturaleza no conocemos nada, de nada vale investigar sobre lo demás. Ha habido efectivamente, entre los antiguos algunos que afirmaron esa máxima, a quienes replicó Aristóteles.

Y Pirrón de Elis lo dijo con especial énfasis, pero no dejó nada escrito; sin embargo, su discípulo Timón dice que quien quiera ser feliz ha de estar atento a estas tres cosas: primero, al modo como son por naturaleza las cosas; segunda, qué actitud debemos adoptar ante ellas; y en fin cuáles serán las consecuencias a los que se comporten así. Él decía que [Pirrón] declaraba que las cosas eran igualmente indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles. Por esta razón, ni nuestras sensaciones ni opiniones son verdaderas o falsas. Por tanto, no debemos poner nuestra confianza en ellas, sino presentarnos ante ellas sin opiniones, sin prejuicios, de modo imposible, diciendo acerca de cada una, que no más es que no es o bien que es y no es [al mismo tiempo], o bien ni es ni no es. Quienes en verdad se encuentran en esta disposición, Timón dice que tendrán como resultado primero la afasia [*σι*] y después la ataraxía [*σι*].¹⁹

De su análisis, a manera de paráfrasis del fragmento griego, María Fernanda sostiene que: “Lo primero que Timón plantea necesario responder para alcanzar la ‘felicidad’ es ‘cómo son las cosas por naturaleza’ (...). Y la respuesta dada a esta pregunta, ciertamente más compleja, es que son ‘igualmente ἀδιάφορα (adiaphora), ἀσάθητα (astathmeta) y ἀνεπίκριτα (anepikrita)’”,²⁰ advirtiendo la necesidad de dejar en suspenso la

¹⁵ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 68.

¹⁶ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 68-71.

¹⁷ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 72.

¹⁸ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 73.

¹⁹ Román Alcalá, Ramón, *Pirrón de Elis: un pingüino y un rinoceronte en el reino de las maravillas* (Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011), 89-90.

²⁰ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 73.

traducción de los vocablos griegos. Inmediatamente refiere y objeta las interpretaciones de diversos comentaristas contemporáneos a semejante pasaje, hasta concluir que: “las preocupaciones práctico-morales de Pirrón suponen una ruptura con lo que aquí he llamado ‘intelectualismo’, es decir, la idea básica del ideal platónico según la que el ‘conocimiento’, entendido como ἐπιστήμη, equivale a la virtud”.²¹ Esta conclusión amerita, cuando menos, una acotación, pues no sólo pone en entredicho el pensamiento de Platón, sino toda la filosofía posplatónica que acabó ligando el conocimiento con la virtud, insinuándonos que la desdicha de los filósofos se explica a partir de errar el camino, pues, desde el punto de vista pirrónico, parece que la virtud no está al final del conocimiento, sino, paradójicamente, dándole la espalda al mismo; lo que equivale a decir darle la espalda a toda la filosofía tradicional. Vamos, una frase breve y sentenciosa que a Pirrón y sus seguidores, tanto antiguos como modernos, no podía menos que acarrearles mucho desprestigio, desatención y, por lo tanto, malentendidos.

Pero prosigamos con la argumentación de la autora, dispuesta a abordar las relaciones entre escepticismo y dogmatismo en el pensamiento de Pirrón, resultante de las diversas interpretaciones del pasaje de Aristocles de Mesina, pues, luego de sopesarlas, advierte: “a la pregunta ‘¿cómo son las πράγματα por naturaleza?’, Pirrón habría respondido: ‘Las πράγματα me aparecen en este momento como indiferentes, inestables e indeterminadas. Eso es lo que creo ahora, mas no afirmo que sean así por naturaleza’”.²² En seguida, señala que tal consideración resultaría de la *indiferencia* frente a las cosas, pues María Fernanda tiene a la *indiferencia* como la cualidad primaria del pensamiento de Pirrón de Élida frente a las averiguaciones metafísicas; incluso afirma que la εὐδαιμονία no puede menos que tenerla de presupuesto, pero no porque esté relacionada íntimamente con la φύσις, sino porque, para el escepticismo, simplemente funciona al provocar la ἀταραξία, que no se puede conseguir de ninguna otra manera.²³ Una tesis que, por otra parte, tampoco es fácil de sostener —lo cual no quiere decir que sea imposible de hacerlo—, pues la autora advierte un grave problema que, a pesar de su gran dimensión, muchos intérpretes a menudo pasan por alto: a saber, el tema de la dudosa determinación de las cosas o πράγματα. Frente a lo cual, me permito añadir que cualquier averiguación positiva, es decir, todas las ciencias, parten del presupuesto de que hay cosas, o dicho de otro modo, tienen fe en las cosas, las dan por presupuestas o determinadas, creen ciegamente que están ahí dispuestas para ser aprehendidas o estudiadas, esto es, conocidas; pues si se atrevieran, por un momento, a dudar de ellas, no habría ninguna ciencia que se sostuviera. He ahí la génesis del repudio a las aporías de Zenón de Elea y, por coletilla, la desatención de los planteamientos de cualquier manifestación escéptica que, no por serlo, son menos rigurosas que las tesis de sus detractores; y el riguroso y documentado trabajo de María Fernanda Toribio Gutiérrez es una prueba de ello.

En relación con lo anterior, no resulta extraño que los planteamientos de Sócrates, Diógenes de Sinope y Pirrón, ya desde la antigüedad, se tuvieran como los propios de una forma de vida (*invivable*, añade

²¹ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 83.

²² Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 96.

²³ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 98.

la autora en la página 126), porque sus comportamientos resultarían una especie de testimonios que sobrepasarían las palabras, una tesis de Pierre Hadot que la autora suscribe al parangonar la vida de Sócrates con la de Pirrón,²⁴ toda vez que éste, con su indiferencia, alcanzó la independencia absoluta, la libertad interior o impasibilidad, que bien puede considerarse como lo propio de un estado divino, surgido de la afirmación pirrónica de que las cosas “No (son) más esto que aquello”. Pues, por un lado, dicha frase conduce a la no-predicación y, por otro, hacia una pura manifestación lingüística,²⁵ cuyos efectos son parecidos a un purgante frente a los asuntos de valor, pues de lo no importante se pasa a lo indiferente respecto al conocimiento, pero no por juzgarlo imposible, sino innecesario, ya que la predicación de cualquier dogma desemboca en un mal moral generador de angustia. A tenor de lo cual, María Fernanda sostiene: “El hombre que habita un universo de creencias fijas y que desconoce el papel jugado por los usos y las convenciones en la construcción de la ‘virtud’, vive así sometido al delirio de las opiniones encontradas sin darse cuenta de que, paradójicamente, la serenidad acontece allí donde la búsqueda de la naturaleza definitiva del bien ha terminado”.²⁶ Así que la indiferencia pirrónica, más que un obstáculo para alcanzar la felicidad, sería su aliciente. Desde esta perspectiva, a la subversión de la ecuación *conocimiento igual a virtud*, mentada líneas arriba, el filósofo de Élide fracturaría al lenguaje, priorizándolo como una herramienta antipredicativa;²⁷ pero eso no significa que desprestigie la razón, lo cual sería también una interpretación bastante superficial del escepticismo pirrónico, sino que, en lugar de pensar λόγος y νοῦς como las facultades racionales prestas a construir el mundo de manera metafísica, para Pirrón de Élide sirven para precaver al hombre de sus aflicciones. En el mismo sentido, la autora concluye su segundo capítulo aseverando: “[La filosofía de Pirrón], abiertamente moral, se presenta entonces como un ejercicio crítico frente a las complejas relaciones entre conocimiento y valor y entre conocimiento del valor y acción humana. Ese es, en último momento, el bastión en que se resguarda la posibilidad del anhelado equilibrio”.²⁸

En su tercer capítulo, María Fernanda se enfrenta a las objeciones comunes que sus detractores lanzaron contra el escepticismo, a saber, que de la indiferencia se seguiría una suerte de inactividad o *apraxia*, aunada a la acusación de inconsecuencia e inmoralidad.²⁹ No obstante, prontamente desecha varias de esas objeciones, argumentando que tales interpretaciones se hicieron por extensión a Pirrón en tiempos tardíos; razón por la cual, mejor se detiene en analizar “los argumentos contra Pirrón y los pirrónicos: su incapacidad de *estar* vivos, la reticencia *in situ* a su filosofía de habitar el mundo”.³⁰ Y me parece que la autora hace bien citando el planteamiento del problema a partir de la síntesis de Correa Motta: “el dogmático acusa al escéptico de ser incapaz, en virtud de sus posturas y tesis, de llevar una vida feliz, de ser incapaz de llevar una vida

²⁴ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 124-126.

²⁵ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 130.

²⁶ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 130.

²⁷ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 131.

²⁸ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 132.

²⁹ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 134.

³⁰ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 138.

humana o, más radicalmente, de ser incapaz de llevar una vida a secas”.³¹ Al tiempo que soluciona las objeciones, arguye que la singular vida de Pirrón, retratada por sus discípulos, si de hecho resulta posible, es por mantenerse alejado de las disputas de los filósofos y sofistas que se muestran arrogantes debido a las opiniones vanas que sostienen; mientras que el oriundo de Élide, siendo ajeno a semejantes comportamientos, resulta imperturbable y falto de emociones.³² Y, por si no bastara la argumentación, la autora acude a demostraciones lógicas de su posicionamiento para, cerca ya de concluir, rastrear la congruencia del pensamiento de Pirrón con su manera de vivir y, a partir de las anécdotas, llega a caracterizarlo como autárquico y despreocupado, solitario y retirado,³³ o bien identificándolo con las actitudes de los pirrónicos tardíos: indiferente, apático e imperturbable,³⁴ además de ser ajeno a las costumbres y, por lo mismo, indiferente y desapegado.

Desde esa perspectiva, la vida del de Élide resulta divina en la medida en que está por encima de las convenciones sociales y filosóficas,³⁵ aunque esto merece una aclaración, porque incluso Pirrón acudía al mercado, ayudaba en las labores domésticas a su hermana Filista y bañaba cerdos, acciones que en nada alteraban su ánimo. Por eso, en palabras de María Fernanda: “La vida pues, que hasta ahora nos hemos representado, bien podría llevar el nombre de ‘ἀδιάφορος βίος’: la vida indiferente. Ésta, sin embargo, no camina sola y no camina a ningún sitio. Así como aparece siempre ligada a la apatía y al desprendimiento, se encuentra también la mayoría de las veces tendida, al modo de una flecha, hacia la serenidad”.³⁶ Justo en este momento, la autora nos recuerda el famoso relato del escéptico en la tormenta: “cuando los que se habían embarcado junto a él se amedrentaban ante una tempestad, él permaneció sereno y les levantó los ánimos, señalándoles un cerdito que estaba comiendo en el barco, y diciéndoles que con pareja imperturbabilidad debe comportarse el sabio”.³⁷ De donde María Fernanda concluye:

[Hay] que despojarse de la naturaleza humana, hay que enfrentarse a los “acontecimientos” primordialmente guiados por los actos y el sabio es aquel que se mantiene impasible, sean cuales sean las circunstancias exteriores. Hay, pues, una supervaloración del ejercicio frente al discurso y una identificación de la imperturbabilidad con la sabiduría. En un juego de transitividades, diríamos entonces que el personaje-Pirrón considera la sabiduría como un estadio vital en aspiración a lo divino, y que esto divino se pone de manifiesto en la explícita invariabilidad del sabio en la tormenta.³⁸

Podría seguir comentando el libro; sin embargo, una vez llegado al punto en que Pirrón recomienda mantenerse imperturbable en la tormenta a la manera de un lechoncito impasible, invito una vez más al lector a hurgar directamente en el texto de María Fernanda para que descubra cómo se consigue eso. La respuesta la encontrará entre las páginas 181-182, pero, para entenderlas, es preciso leer todas las anteriores. Así que

³¹ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 143.

³² Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 147.

³³ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 156.

³⁴ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 157.

³⁵ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 159.

³⁶ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 161.

³⁷ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones*, 351.

³⁸ Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 161.

finalizo con esta advertencia: aunque María Fernanda no sea Pirrón de Élide, la verdad es que, en determinados momentos, la vida sí se parece a una tormenta y, a pesar de que la autora no nos muestre un cerdito imperturbable, en cierto modo y desde determinada perspectiva, su libro que hoy reseñamos bien puede cumplir el mismo cometido, en la medida en que sus últimas páginas las dedica a abordar el tema de una vida sin vanidad (Βίος ἄτυφος).

BIBLIOGRAFÍA

- Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido por Luis-Andrés Bredlow. Zamora: Lucina, 2010.
- Toribio Gutiérrez, María Fernanda. *Las palabras no escritas. Pirrón de Élide*. México: Sb editorial / Universidad Autónoma del Estado de México, 2022.
- Román Alcalá, Ramón. *Pirrón de Elis: un pingüino y un rinoceronte en el reino de las maravillas*. Córdoba: Servicio de publicaciones Universidad de Córdoba, 2011.

GUÍA DE AUTORES

OBJETIVOS DE LA REVISTA

«Conducir con la mirada fija en el retrovisor»: así censuran los celadores del presente a quienes osan interrogar el pasado para comprender lo que ocurre. Esa condena, sin embargo, se sostiene en una paradoja: el retrovisor no es una abstracción suspendida en el aire, sino parte de una máquina que ya existía antes de mirar. El porvenir puede no depender del pasado, pero el presente es su herencia inevitable. Y así, toda *filosofía* que pretenda emanciparse de Grecia, mientras conserve ese nombre, no hará sino repetir —en cada sílaba— su linaje fundacional: φιλοσοφία.

Movidos por la evidencia de que es más fácil comprender el presente contemplando la irrupción de sus raíces, el grupo de estudio *La odisea filosófica*, mediante su revista digital de título homónimo (disponible en <https://www.laodiseafilosofica.com/revista>), abre un espacio de expresión a quienes consideran que el pensamiento griego no es sólo historia, sino una forma de mirar el mundo con profundidad, belleza y coraje.

Si titulamos nuestra publicación «Revista de estudios sobre el pensamiento griego y posgriego» es porque buscamos textos que dialoguen con filósofos, poetas, mitógrafos, políticos, historiadores y demás representantes de la literatura griega antigua. No nos interesa repetir lo que ya se ha dicho, sino abrir nuevas preguntas, tender puentes entre épocas, entre lenguajes, entre formas de reflexionar y de sentir. Queremos escritos que piensen con rigor, que lean cuidadosamente y que escriban con una voz propia.

TIPOS DE CONTRIBUCIONES

Aceptamos cuatro tipos de textos:

1. Artículos académicos

Extensión: entre 6,000 y 10,000 palabras (20 a 35 páginas aproximadamente). Buscamos argumentos sólidos, fuentes bien trabajadas y aportes novedosos.

2. Ensayos breves

Extensión: entre 2,000 y 4,000 palabras (7 a 14 páginas aproximadamente). Ideal para reflexiones condensadas, personales o provocadoras, sin perder profundidad.

3. Traducciones comentadas

Extensión sugerida: entre 3,000 y 8,000 palabras (10 a 28 páginas aproximadamente). Deben incluir introducción, notas y justificación de la elección del texto.

4. Reseñas críticas

Extensión: entre 1,000 y 2,000 palabras (3 a 7 páginas aproximadamente). Valoramos el juicio informado, el contexto y la sensibilidad lectora.

El comité editorial se reserva el derecho de aceptar trabajos de mayor extensión si su calidad lo amerita.

FORMATO Y PRESENTACIÓN

Los textos deberán enviarse en español. Pedimos que vengan en formato docx (procesador Word) con fuente Times New Roman 12, interlineado 1.5 y márgenes de 2.5 cm.

Cada texto debe incluir: *Resumen en español* (entre 150 y 250 palabras); *Abstract en inglés* (entre 150 y 250 palabras) y *Palabras clave* (entre 4 y 6), en español e inglés.

El resumen y el abstract deben ofrecer una visión clara del contenido, los objetivos y el enfoque del texto. Son la puerta de entrada a tu trabajo; es una invitación a que te lean.

CITACIÓN Y REFERENCIAS

Preferimos el estilo *Chicago* con notas al pie, por su claridad y elegancia. Las referencias completas deben ir al final, ordenadas alfabéticamente y con sangría francesa.

Φ CLÁUSULA SOBRE EL USO DE INTELIGENCIA ARTIFICIAL

La inteligencia artificial puede acompañar la investigación, pero nunca reemplazarla: su presencia debe declararse con transparencia, sus aportes revisarse con rigor y, cuando sean conjeturales, nombrarlos como tales; ocultarla es quebrar la confianza y conduce al rechazo del manuscrito.

ENVÍO, EVALUACIÓN Y ÉTICA EDITORIAL

Para enviar tu texto, escríbenos a laodiseafilosofica@gmail.com

Incluye una breve ficha con tu nombre, afiliación (si la tienes), ORCID (opcional) y una biografía de no más de 100 palabras.

Todos los textos se evalúan mediante revisión *dobles ciegos*. Aquí lo que importa es la calidad, no el nombre.

El dictamen tarda entre seis y ocho semanas.

Como parte de nuestro compromiso ético, todos los textos recibidos serán sometidos a un sistema de detección de plagio. Sin embargo, si después de la publicación se detecta un caso de plagio, la responsabilidad recaerá exclusivamente en el autor o autora del texto. La odisea filosófica se deslinda de cualquier implicación legal derivada de dicha situación.

CALENDARIO EDITORIAL

Publicamos dos veces al año.

Número de agosto: Recepción de textos hasta el **31 de marzo**.

Número de febrero: Recepción de textos hasta el **30 de septiembre**.

FILOSOFÍA EDITORIAL

No cobramos por publicar ni por leer. Creemos en el acceso abierto, en el conocimiento compartido, en la palabra libre. Por eso pedimos que los textos se publiquen bajo licencia *Creative Commons CC BY-NC-SA*.

La odisea filosófica no es sólo una revista. Es una comunidad que piensa con cautela, que lee con asombro y que escribe con cuidado. Si tu texto nace de ese impulso, este es tu lugar.

ARTÍCULOS

Michel Foucault: la arqueología de lo impensado

José Blanco Regueira

Sobre el concepto de tragedia griega. Un ejercicio de comprensión

Leandro Sánchez Marín

De la historia personal a la historia social. Subjetividad y sociedad en *Trabajos y días* de Hesíodo

María Cecilia Colombani

Epifanías de las divinidades femeninas a favor de la cultura del pólemos en la *Iliada* de Homero

Óscar Juárez Zaragoza

Alegría y moral (Evocación de Clément Rosset)

Noé Epifanio Julián

RESEÑAS

La filosofía contra las verdades impuestas.

Reseña del libro *Escépticos. Los filósofos de la mirada atenta* de Ignacio Pajón Leyra

Josué Manzano Arzate

Tormentas y cerditos: la indiferencia de Pirrón de Élide.

Reseña crítica del libro *Las palabras no escritas. Pirrón de Élide* de María Fernanda Toribio Gutiérrez

Noé Epifanio Julián

