

José Solana Dueso

María Zambrano: el recurso a los presocráticos

En los reiterados regresos de María Zambrano al pensamiento presocrático, me parece que hay dos cuestiones fundamentales. La primera trata de precisar cuál fue la pregunta originaria que se plantearon los primeros pensadores griegos. En este tema, la autora ofrece la respuesta canónica, tal como la formulaba su maestro Ortega. Para ambos, la preocupación de los presocráticos giraba en torno a la realidad del mundo, es decir, en torno a la pregunta “¿Qué son las cosas?”, una pregunta de naturaleza ontológica.

María Zambrano, aun cuando comparte esta tesis, la considera insatisfactoria e incluso decepcionante, por lo que entiende que el estudio y la comprensión de la filosofía presocrática exige introducir un nuevo elemento que se expresa de diversas maneras, sea como disputa entre filosofía y poesía sea como fractura entre filosofía y tragedia. Se trata de entender dialécticamente el desarrollo de la filosofía presocrática como un enfrentamiento que acaba con un vencedor (Aristóteles) y unos vencidos (los pitagóricos), en lo que quizá debamos entrever el escenario trágico de la vida de María Zambrano.

I. La pregunta

Es bien sabido que Aristóteles inició el estudio de los presocráticos desde su propia perspectiva de la teoría de las causas. Para nosotros, esta aproximación no es nada sorpre-

siva, al contrario, diríamos que es la más natural, pues la filosofía presocrática habría tenido como foco de atracción los fenómenos naturales, en cuya explicación habría empeñado todo su esfuerzo. A esos filósofos les correspondería con razón el calificativo de *fisiólogos* y los libros publicados por ellos llevarían todos el sintomático título *Peri physeos*. Esto vale también para Parménides, al menos en lo que toca a la segunda parte del Poema, e incluso para los que teologizaron (*theologesantas*) por primera vez (*Metafísica* 983b29).

Esta aproximación tiene el prestigio de lo antiguo y, como nos recuerda Aristóteles, “lo más antiguo es lo más digno de estima”, una afirmación que con el paso del tiempo, irónicamente, ha cobrado una dimensión autorreferencial.

Este planteamiento se ha repetido una y otra vez aunque con versiones diferentes y enfatizando matices distintos. Así por ejemplo, cuando se analiza la filosofía presocrática como un *paso del mito al logos* simplemente se acentúa la dimensión racionalista en esta investigación, que sigue siendo una investigación *peri physeos*. Nadie, ni fisiólogos ni teólogos, escapan a la aproximación etiológica sancionada por Aristóteles. Se habría fabricado toda una infraestructura mitológica al servicio de la cosmogonía y la fisiogonía, y, para mejorar el rendimiento explicativo, se habrían producido algunos cambios, de carácter fundamental, por supuesto, que permitirían ofrecer un nuevo enfoque, la cosmología.

Lo que voy a exponer seguidamente puede entenderse como un análisis crítico de esta aproximación a la filosofía presocrática, cuyo elemento más importante y primero se refiere a la *pregunta* que se formularon los primeros filósofos. Zambrano aborda en varios de los ensayos de *El hombre y lo divino* este tema. Su propuesta podríamos considerarla como una adhesión a la de su maestro Ortega: “La pregunta primera de la filosofía «¿Qué son las cosas?» no hubiera podido surgir de la conciencia humana sin la mediación de estos dioses, de estas imágenes mediadoras. Ortega y Gasset hacía derivar la pregunta que da inicio a la filosofía de la ausencia de ser habida en los dioses griegos. Es la ausencia inicial del ser la que provoca la demanda, la interrogación. Pues sólo se pregunta por lo que se echa de menos” (HD,60)¹.

Podríamos decir que Zambrano, como su maestro Ortega, con esta respuesta, se ubica en el coro de las voces canónicas, aun cuando fundar la citada pregunta, ubicar sus condiciones de posibilidad, en la ausencia de ser de los dioses pueda constituir un aspecto novedoso y original. En un sentido, la respuesta de María Zambrano asume el tópico, a saber, que los presocráticos son esencialmente fisiólogos, estudiosos de la naturaleza, pero en otro sentido esa respuesta la deja profundamente insatisfecha, por lo que indagará otras dimensiones de la filosofía presocrática más allá de la perspectiva abierta por Aristóteles en el libro primero de la *Metafísica*. Si es cierto que Zambrano queda decepcionada por lo que acepta como primera pregunta filosófica, también lo es que tal aceptación tiene un cierto tufillo de aceptación retórica. En efecto, como se observa en sus ensayos, se resiste una y otra vez a la reducción ontológica, a no ver más que cosmología en los presocráticos. Esta cuestión será

de objeto de consideración en la segunda parte de este artículo.

Ahora debemos preguntarnos por la pregunta. En concreto, ¿es la pregunta por el ser de las cosas la única pregunta filosófica? Más concretamente, ¿es la única gran pregunta que se plantearon los presocráticos?

La *Teogonía* de Hesíodo puede considerarse en muchos aspectos como el proemio de la filosofía, el preludio que anuncia de un modo concentrado los temas que han de venir.

¡Salud, hijas de Zeus! Otorgadme el hechizo de vuestro canto.

Celebrad la estirpe sagrada de los sempiternos Inmortales, 105

los que nacieron de Gea y del estrellado Urano y de la tenebrosa Noche y los que crió el salobre Ponto.

[Decid cómo nacieron al comienzo los dioses, la tierra,

los ríos, el ilimitado ponto de agitadas olas

y, allí arriba, los relucientes astros y el anchuroso cielo]. 110

Y los descendientes de aquéllos, los dioses dadores de bienes,

cómo se repartieron la riqueza, cómo se dividieron los honores

y cómo, además, por primera vez habitaron el muy abrupto Olimpo.

Inspiradme esto, Musas que habitáis las mansiones olímpicas

desde un principio, y decidme lo que de ello fue primero. 115

(Hesíodo, *Teogonía* 104-115. Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez).

Estos versos indican el tipo de inquietud del poeta, aquello que desea que le inspiren las

¹ *El hombre y lo divino*, 60 (Cito esta obra, en adelante HD, por la segunda edición (aumentada), México, FCE, 1973). La propia autora afirma en nota a pie de página que esta tesis de Ortega no ha aparecido publicada. Parece que entre Zambrano y Ortega habría acuerdo en que la primera pregunta de la filosofía es “¿Qué son las cosas?” (lo reitera en HD, 68), aunque ambos expliquen de distinto modo el porqué de la pregunta.

musas. En su estricto sentido formal, no estamos ante una pregunta. Hesíodo, como Homero al inicio de la *Iliada* o la *Odisea*, formula una súplica que se refiere a la adquisición del conocimiento sobre lo relativo al comienzo, es decir, lo que fue al principio. Tenemos con esta fórmula la primera cuestión teórica, no en el sentido de *arché* o de los principios tal como los estudia Aristóteles (*Metafísica* V 1013a), sino en el más elemental de comienzo².

El saber de los comienzos por el que se interesa Hesíodo, se ha interpretado en general como saber sobre los comienzos del mundo, es decir, como un saber cosmológico que agotaría toda la inquietud hesiódica. Nuevamente la interpretación aristotélica engulle el texto de Hesíodo. Zambrano protesta con razón cuando afirma que “los dioses griegos—homéricos— han sufrido la interpretación de ser la expresión personificada de las fuerzas naturales” (HD, 31). Tal vez Gea tenga que ver en algún sentido con alguna fuerza o realidad natural, como quizá también Urano, pero ¿qué tiene que ver Zeus, portador de la égida, con ninguna fuerza ni realidad natural? Y lo mismo podría decirse de Ártemis, Dionisos, Atenea, Posidón o Deméter. El universo presocrático ha querido ser arrinconado o bien en el universo de la cosmología o bien en el inventado mundo de la metafísica. El segundo es una invención que, anacrónicamente, se retrotrae a Parménides. El primero, la cosmología, es ciertamente una de las áreas cultivadas por los presocráticos, pero no la única, ni es la única inquietud que late en la invocación de Hesíodo, el cual, además de saber “cómo nacieron al comienzo los dioses, la tierra, los ríos, el ilimitado ponto...”, quiere saber también “cómo se repartieron la riqueza (*aphenos dassanto*), cómo se dividieron los honores (*timas dielonto*)”. ¿Cómo podría ser verdaderamente entendida

la familia celestial, la gobernada por el padre Zeus, portador de la égida, sin la inquietud relativa al reparto de las riquezas y de los honores?

Esta segunda cuestión, que no alcanzará rango de reflexión filosófica en sentido estricto hasta Protágoras, junto con la cuestión cosmológica, constituyen el punto de arranque, el comienzo, de la filosofía presocrática. Tenemos, pues, en esta “invocación y programa” de Hesíodo dos de las tres cuestiones básicas de la filosofía: la pregunta por el mundo, la *physis*, lo que dará lugar a la fisiología presocrática, y la pregunta por la *polis*, por la *polis* bien ordenada, que implica, ayer como hoy, una cuestión fundamental, a saber, el reparto de la riqueza y de los honores, es decir, lo que Rawls llama el reparto de los “bienes sociales primarios” y cuya adecuada distribución constituye una de las condiciones necesarias de una sociedad bien ordenada.

El poeta pregunta a la Musa por el universo y por la polis. Así pues, no podemos seguir a Aristóteles (ni tampoco a Ortega y María Zambrano) cuando reduce la filosofía presocrática a la indagación por las causas de los objetos naturales. Tampoco podemos seguir a Popper³ cuando confiesa que se cuenta “entre quienes consideran a los presocráticos como cosmólogos”.

En suma, los estudios presocráticos serán reduccionistas en dos sentidos. Primero, en cuanto que los filósofos presocráticos han sido reducidos a fisiólogos o naturalistas, perdiendo la dimensión moral que inicia Protágoras y que, como hemos visto, preanuncia de modo explícito la *Teogonía* de Hesíodo. Esta reducción no puede ser objeto de nuestra atención en la presente ponencia.

² H.-G. Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, 16 (Paidós, Barcelona, 1993), plantea el problema del comienzo en relación con la filosofía presocrática, en el sentido de si debemos considerar a Tales, a Homero o Hesíodo como los iniciadores de la filosofía.

Pero hay otra reducción. El propio Hesíodo, antes de plantear el programa de investigación-inspiración al que me he referido, ha recibido un mensaje nuevo y original:

Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron las diosas, las Musas Olímpicas, hijas de Zeus portador de la égida:

“¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo!

Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades;

y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad” (*idmen pseudea polla legein etymoisin homoia, idmen d’ eut’ ethelomen alethea gerysasthai*) (*Teogonía* 24-28).

Gigon interpreta estos versos algo así como la epifanía de la filosofía, que recibe el encargo de decir la verdad frente al mundo de las verosimilitudes engañosas propias de Homero: el mito frente al logos, la apariencia de verdad frente a la verdad. La épica homérica será en adelante la imagen típica de lo que no es filosofía, “la abigarrada opinión común, que se parece engañosamente a la verdad y que, por ello, es su enemigo más peligroso”⁴. También Fränkel⁵ cree que estos versos de Hesíodo recogen el concepto negativo de algo que parece verdadero, pero no lo es.

La interpretación de Gigon no parece compatible con la imagen de las Musas en la propia *Teogonía*. No tiene sentido que las Musas digan que a veces dicen la verdad y a veces mienten, y que además haya que entender —siguiendo a Gigon— que dicen la ver-

dad cuando inspiran a Hesíodo y mienten cuando inspiran a Homero.

Hay que observar que la expresión “*pseudea polla... etymoisin homoia*” procede de Homero. Concretamente, se aplica a Ulises, “fecundo en ardides” (*polymetis Odysseus*) (*Odisea* 19, 203). Hesíodo la toma literalmente, pero con una diferencia decisiva: que se aplica a las Musas y no a un mortal⁶.

Los estudiosos ofrecen una doble interpretación de esta fórmula: primero, la que se traduciría como “muchas mentiras con apariencia de verdades” o como “plausibles mentiras” (Pabón en la traducción de la *Odisea*), de modo que se trataría de las mentiras más peligrosas, aquellas que son aceptadas por su similitud con la verdad. A esta interpretación corresponde la imagen del lobo con piel de cordero. La llamaré versión moral. Una segunda interpretación entendería la fórmula como “mil verosímiles ficciones”⁷. La llamaré versión poética⁸.

En efecto, entre la ficción y la peligrosa mentira hay un largo trecho. En todo caso, no creo que Hesíodo quisiera decir lo segundo, es decir, que en Homero se contienen peligrosas mentiras, sino simplemente que muchas de las cosas que cuenta Homero son ficciones verosímiles. Una dualidad semejante de interpretación se produce a propósito de la *Olímpica I*, 28 de Píndaro, en la que el poeta afirma que las fábulas engañan usando “*peudesi poikilois*” que se traduce como “mentiras variadas” en la versión de Bádenas y Bernabé o como “disparres ficciones” en la versión de Alsina.

³ K. Popper, *El mundo de Parménides*, 134 (Paidós, Barcelona, 1999).

⁴ O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*, 15 (Gredos, Madrid, 1985).

⁵ H. Fränkel, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, 318 (Visor, Madrid, 1993).

⁶ Adoptando la interpretación de Gigon, habría que decir que las musas del Helicón se habrían anticipado a Epiménides de Creta en la formulación de la paradoja del mentiroso.

⁷ Así traduce R. Ramírez Torres, *Épica Helénica post-homérica*, 92 (Editorial Jus, México, 1963).

⁸ M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, 82 (Taurus, Madrid, 1981), toma la expresión de Homero, luego recogida por Hesíodo, como la fórmula que define la potencia de la retórica. Los *Dissoi Logoi* aplican la misma noción no sólo a la poesía sino también a la pintura.

En todo caso, el que Hesíodo aplique la fórmula homérica a las Musas es una novedad significativa, pues supone el reconocimiento de que en la poesía no todo es verdad en el sentido fuerte del término, sino que hay verdad y también ficción⁹, pero teniendo en cuenta que la ficción tampoco es falsedad en sentido fuerte¹⁰. Es decir, a lo que se refiere la fórmula de Hesíodo es a un tipo de relato que, no siendo falso sin más, tampoco es verdadero sin más. Sería, por tanto, un *metaxu*, que podría ser entendido bien como la demarcación de un terreno nuevo entre la verdad y la falsedad (es decir, como un tercer valor de verdad) o, en sentido más débil, como un borrado de fronteras entre la verdad y la falsedad. En todo caso, la consecuencia más notable y significativa es que el relato de la Musa ya no será en adelante la *pura* verdad. Dicho de otro modo, puesta la fórmula en boca de las musas y en la medida en que éstas no pueden ser maestras en el engaño y la mentira, hay que entender que el viejo campo monolítico de la verdad inspirada se cuartea para abrir un nuevo espacio de verdad.

Entendida así la fórmula, puede ser considerada como el prelude de un tercer valor de verdad, que viene a romper la tradicional frontera entre verdad y falsedad. En este sentido, los versos de Homero, puestos por Hesíodo en boca de las Musas, constituyen el anticipo de la noción de conjetura, el *dokos* de Jenófanes (B34) o la *doxa* de Parménides. Es decir, los versos de Hesíodo anuncian la vero-similitud o probabilidad.

Por otra parte, el que la declaración de las Musas sea hecha por su propia iniciativa y no a

petición del poeta, como una cuestión previa al relato cosmo-teogónico, es una advertencia, no ya sólo de que la verdad no está garantizada, sino de que la tarea principal está por empezar y de que, por tanto, no basta con disponer del relato inspirado. Una vez recibido y escuchado el relato, al poeta (o al filósofo o al público oyente) le queda la tarea más importante para la que ya no podrá contar con la ayuda de las Musas: es la tarea del discernimiento, la del *kri-nein* y la *krisis* de Parménides¹¹.

En la declaración de las Musas laten, pues, dos cuestiones que en términos modernos podríamos denominar como cuestión de los valores de verdad y cuestión del criterio de verdad, cuestiones que en todo caso invitan a un profundo giro en la atención del pensador, que no es de *mito a logos*, sino de *physis a logos*.

En efecto, los Milesios con su escritos PERI PHYSEOS iniciaron el desarrollo del programa cosmológico de Hesíodo (*Teogonía* 108-110), en lo que podríamos llamar el primer comienzo de la filosofía, y Protágoras, con el sintomático título nunca antes conocido PERI POLITEIAS¹², desarrolla el programa político (*Teogonía* 112-113), en lo que será el tercer comienzo de la filosofía. La potencialidad contenida en *Teogonía* 27-28, llamémoslos fuera de programa y previo a él, el mensaje que las musas olímpicas dirigen por primera vez a Hesíodo, será desarrollado por Jenófanes, Heráclito y Parménides, los tres dedicados, como centro de su investigación, a cuestiones de naturaleza epistemológica, en lo que considero el segundo (y en algún sentido, fundacional) comienzo de la filosofía.

⁹ G. Lanata, *Poetica pre-platonica*, 25 (La nuova Italia, Florencia, 1963), observa que las Musas afirman con igual orgullo los dos *idmen*, que señalarían el doble aspecto, racional e irracional, de la poesía.

¹⁰ Teognis (713) cita estos versos como una cualidad positiva de Néstor. Aristóteles dice de Homero que fue maestro de otros poetas en “decir cosas falsas como es debido” (*pseude legein os dei*). Estrabón (I, 2, 9) interpreta los versos de Homero como mezcla de hechos verdaderos y hechos falsos. Dionisio de Halicarnaso (*Lisias*, 18) recurre a la misma fórmula de Homero para hablar de la excelencia de la oratoria de Lisias. Plutarco (347e9) también lo refiere a la composición literaria.

¹¹ La crítica, que se abre con los versos de Hesíodo, pasará a ser actividad esencial de los filósofos, y también de los poetas, como afirma Solón 21D (*polla pseudontai aoidoi*).

¹² J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu' à Aristote*, 25 (Les Belles Lettres, París, 1982).

De estos tres filósofos, Parménides resulta crucial¹³ para el esquema que acabo de enunciar, es decir, la filosofía presocrática como desarrollo del programa enunciado por Hesíodo. Dos grandes perspectivas, ambas ontológicas, se oponen a esta visión epistemológica de Parménides, teorizadas en torno a dos grandes conceptos, el de unidad y el de ser, a veces sintetizados en la noción de *to eon hen* (*ta peri tou henos ontos epe tou Parmenidou*), como aparece muy frecuentemente en Simplicio.

Nuevamente hallamos a Zambrano en el mismo escenario reductor. Parménides es considerado como pensador de la unidad: “Pues de la realidad no pareció dudar nunca la mente griega; que no fue movida por la falta de realidad, sino por la ausencia de unidad. Y fue la unidad la perseguida por la mente. Toda la filosofía griega puede verse a la luz de esta ahincada prosecución en pensar la unidad, su verdadero problema. Y así el *apeiron* fue bien pronto sustituido como punto de partida de toda investigación por el uno de Parménides, la segunda revelación alcanzada por la filosofía, mas ésta ya exclusivamente filosófica” (HD,75)¹⁴.

Aubenque refuta la tesis de Zambrano defendida por otros muchos estudiosos y sos-

tiene, enmendando en alguna medida sus propias tesis expuestas en *El problema del ser en Aristóteles*¹⁵, que la primera parte del Poema “contiene una tesis sobre el ser”, de modo que Parménides constituiría una excepción en la tradición presocrática, pues habría sido el único pensador interesado por el ser, inaugurando una tradición que sigue en Platón (el *Sofista*)¹⁶ y Aristóteles¹⁷. Aubenque agrega más adelante que Parménides, sobre la cuestión del ser, “no tiene precursor ni tendrá discípulos inmediatos”¹⁸. La originalidad del punto de vista de Parménides consiste en hacer por primera vez del *ser* el tema de la especulación. “Por tanto el ser, y no en primer lugar la unidad”.

Lo que ocurre, según Aubenque, es que en el interior de la tradición parmenídea, la tesis inaugural (SER) está tan bien interiorizada que será olvidada a favor de uno de sus corolarios (UNIDAD). Así ocurre en Aristóteles (*Metafísica* 986b29), Teofrasto (en *Simpl. In Phys.* 115, 11) o Porfirio (en *Simpl. Idem* 116). De la inexistencia del no ser se pasa a la soledad del ser, después a su unicidad, después a su unidad, finalmente a su inmovilidad.

El inconveniente de esta tesis radica en que la innovación de Parménides se referiría a los predicados y no a la elección del ser como sujeto. De ahí que la tesis parmenídea aparez-

¹³ Kurt von Fritz, en la reseña de *Studi sull'Eleatismo* de G. Calogero (*Gnomon* 1938, 91), afirmaba que “la posición histórica de la filosofía de Parménides, su origen y su influjo, constituyen el problema central de la historia de la filosofía griega hasta Sócrates y Platón”.

¹⁴ G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, 17 n. 18 (La nuova Italia, Florencia, 1977), sostiene que el mito del misticismo ontológico de Parménides deriva de la interpretación plotiniana.

¹⁵ “El problema del ser —en el sentido de la pregunta *¿qué es el ser?*—, es el menos natural de todos los problemas, aquel que el sentido común nunca se plantea, el que ni la filosofía prearistotélica ni la tradición inmediatamente posterior se plantearon en cuanto tal, el que las tradiciones no occidentales jamás han barruntado ni rozado”. P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, 18-19 (Taurus, Madrid, 1962). Aubenque añade en nota: “Aristóteles no se planteó, como tampoco lo hizo el pensamiento griego en su conjunto, esa otra cuestión: *¿por qué* hay ser más bien que nada?”

¹⁶ “En modo alguno se puede decir que la filosofía de Platón tenga que ver con la cuestión del «ser» (being)”. Así argumenta Taran, en *Collected Papers* (1962-1999), 196 (Brill, Leiden, 2001), pues el subtítulo del diálogo *peri tou ontos* es tardío y, además de *to on*, trata de los otros cuatro géneros, movimiento, reposo, identidad, diferencia (*stasis, kinesis, tauton, thateron*).

¹⁷ P. Aubenque, “Syntaxe et sémantique de l' être dans le Poème de Parménide”, 104, en *Études sur Parménide II, Problèmes d'interprétation*, publiées sous la direction de P. Aubenque (J. Vrin, Paris, 1987).

¹⁸ P. Aubenque, o.c. (supra n. 17), 107.

ca como una entre otras, la que afirma la unidad del ser frente a otras que afirman la multiplicidad. Esta visión, en suma, sería doblemente defectuosa: primero porque la unidad es sólo un corolario entre otros (ingenerabilidad, etc.), y, segundo, porque ignora la originalidad de Parménides al haber sido el primero en hacer del ser el tema de especulación.

Adoptemos la visión de Aubenque o la más fuertemente logicista de Calogero, en ambos casos o bien se produce una hipostatización del ES lógico-verbal, como sostiene Calogero¹⁹, o bien, en palabras de Aubenque, asistimos (en B8) a una lexicalización de la sintaxis bajo la forma de un sentido veritativo que tiende a confundirse con el sentido léxico de permanencia. De este modo la universalidad de la función sintáctica lleva a la universalización del sentido léxico (permanencia), y por ello excluye el devenir del campo del logos, del pensamiento y del decir, como concluye Aubenque.

Desde esta perspectiva nos vemos sumidos en una aporía que podría resumirse así: “El carácter absoluto, ingénito, inmóvil y homogéneo del *Eon* hace problemático el estatuto de la segunda parte del poema consagrado a la *doxa*”²⁰. En parecidos términos se expresan G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield: “El motivo por el que se incluyó esta exposición de la *doxa* en el poema sigue siendo un misterio: la diosa trata de salvar los fenómenos en la medida de lo posible, pero sabe y nos dice que el proyecto es imposible”²¹.

¿Cabría interpretar la primera parte del poema como un ejercicio lógico-epistémico alejado de todo interés ontológico en el sentido aristotélico del término? Es decir, ¿cabría pensar que la hipostatización de la que habla Calogero o la basculación de la sintaxis a la

semántica de la permanencia de la que habla Aubenque son resultado de interpretaciones posteriores condicionadas y casi determinadas por el gran peso del platonismo y el aristotelismo?

Admitamos o no que la filosofía presocrática constituye el desarrollo del programa hesiódico tal como lo hemos enunciado (tres preguntas esenciales y constituyentes y no una sola), la posición de María Zambrano, deudora en última instancia del libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles, resulta simplista e inadecuada, y especialmente nociva en el caso de Parménides, un filósofo poeta al que, a priori, debería sentirse próxima Zambrano. Sólo interpretando al filósofo de Elea como un racionalista cerril puede hacerse responsable de que la filosofía se haya apartado definitivamente de la vida. Así por ejemplo, en “La última aparición de lo sagrado: la nada” (HD,163) afirma de manera categórica que “el no ser dotado de actividad había quedado en ese no-ser absoluto que Parménides aparta de una vez para siempre del Ser...”. Y seguidamente afirma: “Pues el pensamiento filosófico desde su raíz misma, y definitivamente en Parménides, se apartó del infierno. En principio el infierno era, simplemente, la vida”.

Estas afirmaciones infundadas, difundidas como verdades que no requieren justificación, son consecuencia del reduccionismo naturalista del que hemos hablado. María Zambrano intenta salir de este atolladero negando el origen único de la filosofía, lo que equivale a negar la pregunta única.

II. La fractura entre filosofía y tragedia

Quizá porque encuentra insuficiente la propuesta de su maestro, María Zambrano

¹⁹ G. Calogero, o. c. (supra n. 14), 23 y 66.

²⁰ L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide*, 25 y 39 (Ousia, Bruselas, 1990).

²¹ G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, 376 (Gredos, Madrid, 1987).

introduce el tema de la fractura entre filosofía y tragedia, ocupada la primera en la ausencia de ser, es decir, en cuestiones de lógica y ontología, y centrada la otra en las pretensiones del existir en que consiste la condición humana (HD, 64), lo que constituye el verdadero interés del filósofo. De un modo más general, designa esta fractura como una escisión entre Logos Palabra y Logos Número. En resumen, “la pregunta de Tales no parece ser, por tanto, el origen único de la filosofía, que se abrió camino a través de la actitud de Pitágoras” (HD, 103).

Esto significa que María Zambrano, aun cuando acepta “¿Qué son las cosas?” como la pregunta de los presocráticos, sin embargo enmienda esta tesis canónica introduciendo la idea de que la actitud de los pitagóricos constituye un manantial diferente al de la tradición jónica y del que emanan nuevas y distintas inquietudes.

De entre todos los ensayos que componen *El hombre y lo divino*, “la que ha sido considerada su mayor obra”²², el titulado “La condenación aristotélica de los pitagóricos” (HD, 78-124) es el que más explícitamente define la posición de Zambrano sobre la cuestión. En síntesis podría decirse que hay dos grandes tradiciones que tienen sus líderes en Pitágoras y Aristóteles, cada uno de los cuales desarrolla uno de los dos dones, el número (con sus dos hijas, la matemática y la música) y la palabra (que origina la filosofía), el primero asido al tiempo, el segundo al espacio. Espacio-luz-palabra frente a tiempo-noche-música. Parménides, con su logos hecho método y bajo la bandera de la unidad sin contradicción, sería el aliado de Aristóteles, en tanto que Heráclito, “a pesar suyo” (HD, 86 n.4), sería un aliado de Pitágoras con su logos-armonía y su lógica de la no-identidad. Platón estaría ubicado en el

medio escindido entre el pitagorismo y la filosofía.

La pregunta “¿Qué son las cosas?” no puede agotar toda la inquietud indagadora, a menos que, como así ocurrió, convirtamos la filosofía en el primer “pragmatismo”, que vino a desplazar a los saberes todos —la sabiduría, la inspiración y los misterios— del mundo mediterráneo (HD, 93). Pitágoras no pregunta, como no pregunta el poeta, “su actitud originaria era como los antiguos, no preguntar, sino responder a la llamada de lo alto” (HD, 99).

Zambrano contempla el devenir de la filosofía griega como una batalla entre estas dos tradiciones, que concluye con la victoria de Aristóteles.

Ahora bien, la pugna entre esos dos bandos es asimétrica en muchos sentidos. En primer lugar, resulta extraño que entre los líderes de ambos movimientos, Pitágoras y Aristóteles, haya una distancia de dos siglos, aunque ambos tengan en los coetáneos Heráclito y Parménides, respectivamente, a dos lugartenientes notables.

Los saberes de ambos bandos son diferentes: la idea de sustancia frente a la de número, el mundo natural frente al mundo del alma, la palabra frente al número.

La asimetría más profunda, crucial, entre estas dos tradiciones radica en que el hontanar pitagórico no puede dar lugar a una filosofía: “una de las cuestiones a esclarecer de la verdadera historia del pensamiento griego es ésta, dramática entre todas: la incapacidad, o imposibilidad radical tal vez, del pitagorismo para dar nacimiento a la filosofía”²³.

²² O. Adán, “La entraña y el espejo. María Zambrano y los griegos”, en C. Revilla (editora), *Claves de la razón poética*, 177 (Trotta, Madrid, 1998)

²³ HD, 79. O. Adán, o.c. (supra n. 22), 178.

¿Por qué? Si la realidad se expresara en y conformara al número, todo se quedaría en esquema, desencarnada, descorporeizada, el universo sería tejido de ritmos, armonía incorpórea, lo que constituye la fe inicial de los pitagóricos. Con Números podrían existir dioses y daimones, no hombres, los cuales necesitan la sustancia. Así existe este mundo y su centro, el Hombre.

Sobre el pitagorismo, por tanto, pende un trágico destino: su imposibilidad de convertirse en filosofía. Desde Aristóteles, el pitagorismo es lo otro; mirado desde el pitagorismo la filosofía es la decadencia de una vieja sabiduría. La filosofía habría logrado una mejor adaptación al escenario terrestre, el hombre que renuncia a ser habitante del Universo de los astros, que renuncia a ser animal celeste, para hacerse vecino de la Tierra. La filosofía desplaza la sabiduría, la inspiración y los misterios.

La suya es una razón práctica: subyace la decisión de vivir humanamente, por eso se pregunta por el ser de las cosas, en tanto que “salvar el alma por el conocimiento es la solución que el pitagorismo encuentra en Platón. Es ya filosofía, pero sigue siendo ante todo religión” (94). La revolución aristotélica se propone llevar la pretensión del conocimiento a su plenitud, desde el lugar exacto del hombre, sin dioses, sin inspiración, sin buscar “salvar el alma”. La filosofía será un saber del hombre, propio del hombre. Con esto el pitagorismo quedaba fuera de juego.

El análisis del pitagorismo, como fuente primera del saber del alma, resulta muy peculiar y problemática, pues, según afirma Zambrano, la matemática no nació de una pregunta, sino de una continua observación en la que alma y los ojos se purifican y encuentran esos objetos intermedios entre el cielo y la tierra que son los objetos matemáticos. Se trata, en consecuencia, de un descubrimiento deslumbrante, de naturaleza extática. “Los objetos de la matemática, números y formas geométricas,

son los antepasados inmediatos de las «ideas»; hijos directos de la mirada que contempla y no de la palabra que interroga” (HD, 95), afirma Zambrano haciéndose eco de las enseñanzas platónicas.

El saber matemático de Pitágoras aporta el tema esencial del alma, cuyo descubrimiento nace de un sentir originario y sin el cual la filosofía sería un saber esencialmente deficitario. Sobre ese saber esencial se definen los dos bandos adoptando actitudes encontradas:

a) Unos pondrán en suspenso todas estas historias sobre dioses y almas y dedicarán sus esfuerzos a preguntarse por las cosas. Es la línea naturalista de los jonios. Insiste Zambrano en que Parménides verificará la *epojé* del tiempo, fenómeno persistente en toda la metafísica occidental. El Ser de Parménides y su unidad de identidad llevará hasta la definición. En adelante, el hombre, como consecuencia de haber descubierto el ser, será el ser que define. Definir es la forma intelectual máxima de la decisión.

b) Otros, por el contrario, aceptarán esos relatos, como hicieron el orfismo y el pitagorismo. Deciden aceptar el tiempo y la historia (el alma), aun sabiendo que serán derrotados y que quedarán fuera de la historia.

Los números como principio del universo quedaron vencidos, pero había que rescatar el tiempo, entendiéndolo no como divinidad originaria, sino como devenir, como servidor de la sustancia, que es la que cambia o deviene. Los números como principios de la naturaleza quedan vencidos. El tiempo es devenir, y queda vencido el eterno retorno o la metempsícosis. Vence Aristóteles, pero la filosofía no satisface completamente la necesidad de saber del hombre, no al menos en el sentido de saber qué hacer de su vida, de la “razón práctica”. El pitagorismo resiste, bajo él late una esperanza diferente.

¿Se recuperará el pitagorismo? Zambrano da una respuesta en la que nuevamente

parece aflorar su propia experiencia dramática: “A partir de Aristóteles sucederá algo muy normal con el pitagorismo. Lo que normalmente sucede con todos los vencidos, en cualquier historia de que se trate: se toma de los vencidos lo que hace falta sin nombrarlos; se les concede la razón ineludible, mas apoderándose de ella, y trasladándola al campo del vencedor, que lo hace con tranquilidad de conciencia, tanto que bien puede no darse cuenta de lo que hace... La suerte de la razón del vencido es convertirse en semilla que germina en la tierra del vencedor” (HD, 86).

Aplicado al pitagorismo: el conocimiento del alma, descubrimiento pitagórico, germinará en el tratado aristotélico *Acerca del alma*.

Sería equivocado buscar en Zambrano una exégesis rigurosa de la filosofía presocrática y sus textos. Su perspectiva no es la del historiador de la filosofía, preocupado ante todo por establecer el texto y proporcionar interpretaciones razonadas de los mismos. Desde esa perspectiva su visión del pitagorismo resultaría insostenible. Su meta no consiste tanto en llegar a una mejor comprensión de los (textos) pitagóricos cuanto en conseguir que los presocráticos le ayuden a ella a comprender mejor su propia situación en el mundo e, incluso, su propia trayectoria vital, una trayectoria que se ubica en el escenario de batalla de los vencidos.

En *De la aurora* Zambrano ha escrito: “la senda que yo he seguido no sin verdad puede ser llamada órfico-pitagórica”²⁴. Y ha escrito también como acabamos de citar: “Una de las cuestiones a esclarecer de la verdadera historia del pensamiento griego es ésta, dramática entre todas: la incapacidad, o imposibilidad radical tal vez, del pitagorismo para dar nacimiento a la filosofía” (HD, 79). De la conjunción de estas dos afirmaciones, ¿podría colegirse, quizá, que la senda recorrida por Zambrano no es una senda estrictamente filosófica? ¿Que Zambrano anda tal vez tras los pasos de lo que ella llama “el pensamiento vivo de Séneca”, con el que “no vemos una razón pura, sino una razón dulcificada? ¿No escuchamos en ella “acordes que acallan, aduermen y suavizan, al revés de esas otras filosofías que nos obligan a estar horrorosamente despiertos”?²⁵

Sea como sea, creo que María Zambrano, cuyo pensamiento se halla tan ligado al platonismo y al estoicismo, haría suya sin duda la sentencia epicúrea: “Vana es la palabra del filósofo que no cura los sufrimientos del hombre. Pues así como no hay provecho en la medicina si no sirve para expulsar las enfermedades del cuerpo, no hay provecho en la filosofía si no expulsa los sufrimientos del alma” (Epicuro, fr. 54).

Septiembre, 2003

²⁴ M. Zambrano, *De la Aurora*, 123 (Turner, Madrid. 1986).

²⁵ M. Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, 16 (Cátedra, Madrid. 1987).