

El laberinto. Enigma, dialéctica y origen de la filosofía en el pensamiento de Giorgio Colli*

Oscar Adán
Universidad de Barcelona

El presente artículo pretende dar a conocer de manera general pero completa el pensamiento del filósofo y crítico italiano Giorgio Colli acerca del origen de la filosofía griega. Poniendo especial atención al paradigma nietzscheano de lo *apolíneo*, Colli considera el origen del logos racional en los sabios de la época arcaica a partir de la interpretación del oráculo de Apolo —que se presenta a los hombres como un *enigma*—. De este origen nacerán las dos características básicas del pensar arcaico que después se plasmarán en la filosofía: su carácter *polémico* y su carácter *destrutivo*.

“The Labyrinth. Enigma, Dialectics and the Origin of Philosophy in Giorgio Colli's Thought”. In this paper the A. intends to offer a view as complete as possible of the insights of the Italian philosopher and critic Giorgio Colli on the origin of Greek philosophy. With a special emphasis on Nietzsche's Apollonian paradigm, Colli views the origin of the rational *logos* as found in the sages of the Archaic period and their interpretation of Apollon's oracle—which appears to men as an *enigma*. From this origin will emerge two basic characteristics of archaic thought which will later appear in philosophy: its *polemic* and its *destructive* character.

Giorgio Colli (1917-1979), autor de un monumento filosófico tan importante para la modernidad como *Filosofía dell'espressione*¹ (1969), dedicó básicamente toda su vida al estudio y la exégesis del pensamiento griego del arcaísmo y su filosofía. No obstante, su reconocimiento académico le llegó gracias a su labor de edición —junto a Mazzino Montinari—, de la obra de Friedrich Nietzsche². Y es que en la imbricación de estos dos ejes se mueve todo su pensamiento: la interpretación y la radicalización de los temas de la filosofía de Nietzsche y la problemática del origen y naturaleza del saber *filosófico* griego, siguiendo la senda hermenéutica que trazó Nietzsche, profundizando, criticando, matizando o rechazando críticamente su pensamiento, intentando desde su propio seno su superación (el título de una de sus obras, *Dopo Nietzsche, —Después de Nietzsche*³ — así lo señala). Colli entiende que la reflexión expuesta en *Die*

* Estas páginas nacen de la reelaboración de una conferencia que ofrecí en la Pontificia Universidad Católica del Perú gracias a la amable invitación del doctor Federico Camino, a quien va dedicado, con admiración y amistad, este artículo. La naturaleza del vehículo oral así como la finalidad introductoria que se perseguía con aquella exposición no hacían recomendable la publicación de la conferencia en el modo en el que fue presentada, de ahí que haya optado por su reescritura. No obstante, este texto intentará conservar la esencia de introducción al pensamiento de Giorgio Colli, limitando su objeto a un aspecto de su reflexión sobre el pensamiento griego: el origen del logos racional. El título de la conferencia fue “Enigma, dialéctica y origen de la filosofía. Una introducción al pensamiento de Giorgio Colli”, y fue ofrecida en el marco de los “Jueves filosóficos” en setiembre de 1995. Quiero dar las gracias al cuerpo docente de la Especialidad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú por su solicitud y amabilidad, y de modo especial a Miguel Giusti, editor responsable de *Areté*, por su interés en la realización de la conferencia, y a Patricia Tagle por su invitación para volver a tratar con sus alumnos el estado de la cuestión sobre el problema de la racionalidad en el “tránsito del mito al logos”. No quiero olvidar tampoco al Profesor Dante Dávila Morey, con el que *heideggerizé* —como dirían los griegos— tanto en Lima como en Barcelona y cuya hospitalidad hizo de mi estancia en la Universidad Católica un cúmulo efervescente de ideas filosóficas.

¹ Colli, Giorgio, *Filosofía dell'espressione*. Milán: Adelphi, 1969. Cuando estas páginas ya estaban escritas, la editorial Siruela de Madrid publicó su traducción al español de la mano de Miguel Morey, catedrático de filosofía de la Universidad de Barcelona, *Filosofía de la expresión*, Madrid: Siruela, 1996.

² Nietzsche, Friedrich, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, editado por G. Colli y M. Montinari, Berlín: De Gruyter, 1967ss.

³ Colli, Giorgio, *Dopo Nietzsche* (1974), Milán: Adelphi, 1988, 4ª ed. (Existe una traducción al español por Carmen Artal, *Después de Nietzsche*, Barcelona: Anagrama, 1978). En adelante traduciré los textos de Colli al español para mayor comodidad, aunque las referen-

Geburt der Tragödie (1872) es una profunda comprensión del hecho griego, llegando a afirmar en la introducción a su primer libro, *La natura ama nascondersi*, que “bien poco ha sido entendido hasta ahora de Grecia salvo cuanto han dicho Nietzsche y Burckhardt”⁴. Es desde las intuiciones fundamentales de Nietzsche desde donde Colli hace surgir un pensamiento original, inquieto y sugerente que no se conforma con la explicación ingeniosa o la simple loa al maestro. Es este pensamiento, crítico y admirativo al tiempo, empapado en la filosofía de Nietzsche, el que aplica al estudio de la filosofía griega como un *instrumento de visión* que le hace ir *más allá* de los testimonios escritos, tal y como pretendió el propio Nietzsche a la hora de explorar el origen de la tragedia. Desde mi punto de vista, la reflexión exegética de Giorgio Colli es, hoy en día, fundamental para entender con mayor profundidad y amplitud qué fue la filosofía griega e, indirectamente, qué es nuestra filosofía. Por ello, en las páginas que siguen voy a centrarme en su interpretación de las condiciones y características básicas de la primera sabiduría griega, para después y sobre ellas, intentar obtener algunas conclusiones.

Como he afirmado, el pensamiento de Giorgio Colli parte de una severa reflexión sobre la filosofía de Nietzsche. Desde este fundamento, dirige su mirada a la especulación filosófica griega poniendo un interés especial en lo que denominará la *sapienza*. Esta *sabiduría* se centra, pero no se reduce, a lo que se ha dado en llamar —con una denominación decididamente reductiva desde el punto de vista cronológico— la filosofía presocrática. La *sabiduría* es el saber encarnado por los σοφοί y tal denominación —nos informa Colli—, “se aplicaba tanto a la habilidad técnica como a la prudencia política, es decir, abarcaba ese saber hacer que es propio del hombre completo en su actitud frente a la vida. No se es sabio —*sabio* en absoluto, sin limitaciones restrictivas— por conocer una parcela de la realidad circundante, mientras se ignoran otros aspectos de la misma realidad, sino por poseer la excelencia del conocimiento”⁵. La idea de Colli, como ya Nietzsche había declarado de una manera desordenada en

cias llevarán a las ediciones italianas. Igualmente, por comodidad, citaré la edición y paginación de las correspondientes traducciones al español, si las hubiera.

⁴ Colli, Giorgio, *Physis kryptesthai philei. La natura ama nascondersi* (1948), ad cura de Enrico Colli, Milán: Adelphi, 1988, 2ª ed., p. 8.

⁵ Colli, Giorgio, *La sapienza greca*, Milán: Adelphi, 1977-1980, “Criteri dell’edizione”, p. 9 (existe una traducción del primer volumen al español debida a Dionisio Mínguez Fernández, *La sabiduría griega*, volumen I: Dioniso-Apolo-Eleusis-Orfeo-Museo-Hiperbóreos-Enigma. Madrid: Trotta, 1995. Cf. “Criterios de la edición”, p. 9).

su obra, es que la sabiduría, el pensamiento presocrático, no es un precedente o una reflexión todavía incipiente que se desarrollará más tarde en la *madurez* de los sistemas platónico y aristotélico, sino, al contrario, el momento de mayor esplendor de un saber que después iniciará su *décadence* en Atenas, en los siglos V y IV, con el saber moral de Sócrates. La importancia intrínseca de esta reflexión, no como *estadio previo*, sino como *momento pleno*, obliga a Colli a intentar rescatar tanto la autenticidad de este pensamiento, así como el conocimiento de lo que había *antes*, reconocer cuál fue su fundamento: “Las grandes conquistas del pensamiento occidental dependen, de una manera u otra, de las intuiciones de aquellos sabios. Pero sería un error imperdonable querer recuperar la *sabiduría griega* a través de los desarrollos propuestos por filósofos posteriores”. Y más adelante continúa: “Para evitar el peligro de acomodar este pensamiento tan antiguo a los esquemas e inquietudes del hombre contemporáneo, aquí (es decir, en *La sapienza greca*) se realizará un método inverso: en vez de buscar apoyo en interpretaciones de la sabiduría griega elaboradas por filósofos posteriores, se opta por remontarse a las fuentes originales e investigar qué es lo que había antes de la sabiduría, cuál fue su fundamento”⁶.

Giorgio Colli nutrirá su aproximación a la sabiduría griega arcaica en la investigación de ciertos aspectos que asoman casi en silencio tanto en el pensamiento griego del arcaísmo como en Platón o Aristóteles, en la obra de los poetas trágicos o en los autores doxográficos más tardíos. Un ejemplo que nos interesa: Colli, continuando una línea de investigación apuntada por Friedrich Creuzer a principios del siglo XIX y olvidada por la crítica, fija su atención en el interés que despierta el *αἰνίγμα* en Platón y, más tarde y más levemente, en Aristóteles, y la extraña recurrencia de éste en sus obras. Ambos, incluso, llegan a dar una definición formal de su naturaleza. Un uso tal no debe tratarse tan sólo de un modismo lingüístico que ya ha perdido su primitiva carga semántica. Colli, pues, estudia su recurrencia considerando los contextos susceptibles de un estudio cognoscitivo en los que aparece la idea del *enigma*⁷. Después, a partir de la nueva importancia dada a estos pasajes y de otros similares, Colli redirige su mirada hacia la época de los sabios y rescata los testimonios

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. Platón, *Ap.* 27a, *Charm.* 161c-d, *Phaed.* 69c-d, *Smp.* 192c-d, *Resp.* 332b-c, 479b-c, *Tim.* 72a-b. Aristóteles, *Poet.* 1458a26-30, *Rhet.* 1405b3-5, 1412a19-26 (En: *La Sapienza Greca* 7A19-28, respectivamente).

directos (Cleóbulo, Cleobulina, los enigmas recogidos en el *Corpus Theognideum*, Píndaro, los grandes trágicos, etc.), así como las noticias indirectas sobre la aparición, naturaleza o importancia del enigma, sometiéndolas ahora a una completa reinterpretación desde una nueva perspectiva gnoseológica.

Lo que pretende Colli con este tipo de investigación es hacer emerger el contexto silencioso en el que se levanta la sabiduría y la filosofía griegas: no se cita explícitamente aquello que está en la mente de los coetáneos de un determinado pensador, y, de hecho, este fondo, esta doctrina *entre líneas* puede ser, para nosotros, la clave de interpretación de todo un pensamiento⁸. Lo que en Nietzsche era intuición, en Colli es un metódico trabajo filológico de rastreo de las fuentes y valoración crítica sobre esas intuiciones básicas del filósofo alemán.

En la raíz de este estudio filológico, Colli ha planteado una hipótesis global de interpretación de la sabiduría al modo de Nietzsche; en otras palabras: su perspectiva es esencialmente filosófica. Sobre ella efectuará la reconstrucción histórica y filológica de las condiciones y naturaleza básica de la sabiduría. Así lo afirma Colli: “hay que configurar, aunque sea hipotéticamente, una interpretación del tipo de la sugerida por Nietzsche para explicar el origen de la tragedia. Cuando un gran fenómeno ofrece suficiente documentación histórica sólo en su parte final, no queda otra solución que intentar una interpolación, con respecto a su conjunto, de ciertas imágenes y conceptos entresacados de la tradición religiosa y entendidos como símbolos. Como es sabido, Nietzsche parte de las imágenes de dos dioses griegos, Dioniso y Apolo, y mediante el examen detenido, estético y metafísico, de los conceptos de dionisiaco y apolíneo, delinea ante todo una doctrina sobre el surgimiento y la decadencia de la tragedia griega, y después una interpretación de conjunto de lo griego e incluso una nueva visión del mundo. Pues bien, una perspectiva idéntica parece abrirse cuando, en lugar del nacimiento de la tragedia, consideramos el origen de la sabiduría”⁹.

⁸ Cf. Cornford, F.M., “The Unwritten Philosophy”, en: *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967 (cito desde la trad. española *Filosofía no escrita y otros ensayos*, Barcelona: Ariel, 1974, pp. 84-85). Cf. También M. Heidegger, que, en el inicio de su “Platons Lehre von der Wahrheit” (1947) afirma: “Die ‘Lehre’ eines Denkers ist das in seinem Sagen Ungesagte”, en: *Wegmarken*, Frankfurt: V. Klosterman, 1978, p. 201.

⁹ Colli, Giorgio, *La nascita della filosofia*, Milán: Adelphi, 1975, pp. 14-15 (existe una traducción española por Carlos Manzano, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona: Tusquets,

En su camino de retorno a ese estadio anterior a la sabiduría, Colli se encontrará con el oscuro fondo religioso griego, siguiendo la senda abierta por los paradigmas simbólicos de lo apolíneo y lo dionisiaco; y, en éste, descubrirá la ambigüedad primordial del mito como fundamento. El mito, no como paso previo —primitivo—, al desarrollo del logos de la sabiduría, sino como el contenedor de las categorías fundamentales de la razón. Para Colli no hay propiamente un *tránsito del mito al logos*: en el mito ya está presente un logos de naturaleza *laberíntica* cuyo carácter es destructivo: el logos característico de lo que será después la sabiduría griega.

El laberinto

Pero detengámonos en la ambigüedad del mito y su logos destructivo. Fijémonos en la imagen del laberinto. El λαβύρινθος es un *artefacto* geométrico, espantosamente racional pero completamente *inútil*; bello y cruel al mismo tiempo, invadido por una violencia radical: la violencia de la razón. El laberinto no es más que una trampa y sus caminos (ὁδοί) no son tales, sino celadas. En el laberinto no hay método (μέθοδος), tan sólo juego mental que, en su naturaleza racional —y por ello mismo—, lleva implícito el estigma de la crueldad. Recordemos el título de aquella serie de pinturas de Francisco de Goya: “El sueño de la razón produce monstruos”. El laberinto es el juego de la razón. Su naturaleza, la violencia.

En el *Eutidemo* (302b6), se compara el razonamiento dialéctico con una red (τίνα στροφήν, literalmente, una cuerda que ha sido *trenzada*, *un enredo*), lanzada sobre el adversario para atraparlo y dejarlo sin salida (ἄπορον). Una idea similar es la que expresa en griego γρῖφος (literalmente *red de pesca*) y que fue usado figuradamente para expresar un enig-

1977, pp. 12-13). Este método de trabajo es, desde mi punto de vista, el único válido, hoy por hoy, para penetrar en el mundo oscuro que es el pensamiento griego. Actualmente ya nos hemos desengañado de la visión luminosa, idealista, apolínea, de la cultura griega que heredamos del neohelenismo alemán. La cultura griega no es ya diáfana ni transparente. Los griegos no somos nosotros. El hecho de intentar ver de una manera más veraz aquello que fue el hecho griego nos lo ha alejado, dejando grandes zonas de sombra en lugares donde antes sólo brillaba la luz. El inicio de la filosofía en Grecia, en los siglos VII y VI, es una de ellas. La falta de testimonios textuales válidos —o, sencillamente, de testimonios textuales de cualquier tipo—, nos veta un acercamiento histórico que pueda considerarse suficientemente completo, de ahí que la filología, como único medio de aproximación a estos siglos, se revele más como un obstáculo epistemológico que como un instrumento de análisis y visión satisfactorio. Con ello Colli intenta ir más allá del naufragio.

ma¹⁰. En el mismo diálogo (291b6ss.), Sócrates desliza en sus palabras la expresión “...era como si hubiéramos caído en un laberinto”, para referirse a un argumento tortuoso, a una complejidad dialéctica y racional inextricable (...ένταῦθα ὡπερ εἰς λαβύρινθον ἐμπεσόντες, οἴομενοι ἤδη ἐπὶ τέλει εἶναι, περικάμπαντες πάλιν ὡπερ ἐν ἀρχῇ τῆς ζητέσεως ἀνεφάνημεν ὄντες...). Este tipo de alusión tangencial, a las que hacía referencia aquí arriba, en un diálogo cuyo tema es, declaradamente, el uso de la dialéctica —tanto la filosófica como la sofística—, lleva a Colli a buscar el origen remoto de la sabiduría en el laberinto, en el más famoso laberinto de todos los tiempos: el que construyó Dédalo en Creta. El laberinto será el primer símbolo de lo que después será la razón desarrollada mediante la palabra: el λόγος.

En el mito cretense, el mito del laberinto y el minotauro, Teseo y Ariadna, “el trenzado de los símbolos es inextricable” —nos explica Colli—, “y hay que abandonar la pretensión de descubrir un descifre unívoco”. De ahí que la única manera de hacer luz sobre esta maraña simbólica sea “una crítica cronológica del mito, en busca de su fondo primordial, de la raíz más lejana... de una vida procedente de los dioses”¹¹.

El mito es, en esencia, radicalmente ambiguo: así lo afirma Colli. En esta ambigüedad radical, pues, deberemos interpretar sus elementos simbólicos y reconstruir su sentido primordial. La causa de esta ambigüedad simbólica es la imbricación del plano divino y del humano, es decir, de los ámbitos de Apolo y de Dioniso —los dos paradigmas básicos de la divinidad— en las manifestaciones humanas, que crean un entretejido simbólico inextricable debido a sus sucesivas reelaboraciones míticas; de ahí la necesidad de una *crítica cronológica* de éste.

En el mito cretense, el laberinto será el elemento central y decisivo porque en él se dibuja la primera formulación simbólica de lo que después será la razón desarrollada mediante la palabra, o la palabra imbuida en razón: el logos. El laberinto es la obra de la razón que se presenta como tal, es decir, como *obra de la razón*, esto es, como laberinto. La imbricación razón-expresión, clave para la comprensión de los fragmentos de los presocráticos, aparece aquí con toda su consecuencia.

¹⁰ Cf. Aristófanes, *Avispas*, 20 (*La sapienza greca*, 7A17. Las referencias con las iniciales SG referirán al capítulo, sección y número de testimonio según aparece en *La Sapienza Greca*, si el testimonio se encuentra recogido por Colli).

¹¹ Colli, Giorgio, *La nascita della filosofia*, o.c. p. 25 (traducción española, p. 21).

Del laberinto nos informa Colli que “es obra de Dédalo, un ateniense, personaje apolíneo en el que confluyen en la esfera del mito las capacidades inventivas del artesano que también es artista (a quien la tradición atribuye también la invención de la escritura), y de la sabiduría técnica que es también un logos todavía inmerso en la intuición, en la imagen. Su creación oscila entre el juego artístico de la belleza, extraño a la esfera de lo útil —tal es la referencia de Homero: un lugar para la danza como el que Dédalo inventó y construyó en la extensa Cnosos para Ariadna, la de cabellos hermosos—, y el artificio de la mente”¹². Similar naturaleza tienen, por ejemplo, la vaca de madera que Dédalo construyó para que Pasifae pudiera saciar su atracción por el toro sagrado, o la madeja de lana que dio a Ariadna y con el que Teseo pudo salir del laberinto después de haber matado al minotauro. Juego y violencia: éstas son las dos manifestaciones fundamentales del laberinto; el juego de la belleza de la construcción geométrica, impecable, y la violencia de esa planificación geométrica, de su complejidad insondable y perversa, la violencia del laberinto como artefacto, la violencia de la τέχνη en el juego de la razón entretejidas en un solo símbolo de naturaleza simbólica claramente apolínea. El laberinto tiene características apolíneas.

Sin embargo, en su interior se halla el minotauro, el monstruo-hombre con cabeza de toro. Que tras esta figura aparezca la figura de Dióniso, nos dice Colli, es una hipótesis que ya se ha formulado. El dios fue representado con la apariencia de un toro y en los cortejos báquicos, Dióniso aparecía como un hombre con una máscara que representaba a un toro.

El laberinto, pues, “se presenta como creación humana, del artista y del inventor, del hombre de conocimiento, del individuo apolíneo, pero al servicio de Dióniso, del animal-dios”. Dióniso, el dios del laberinto, hace construir al hombre la trampa en la que éste perecerá cuando crea *ilusoriamente* que está atacando al dios. En su aspecto visual, el conflicto Teseo-minotauro, laberinto-minotauro, razón-dios (hombre-dios en definitiva), aparece representado simbólicamente por el laberinto. En su manifestación abstracta encontrará su símbolo en el enigma, en la época de la sabiduría. El laberinto, como arquetipo, será la primera prefiguración del logos, de la razón. Al igual que en el laberinto cretense, el sabio intentará no perderse en las redes del logos griego, como Sócrates comentaba en los vestidores del Liceo, en el *Eutidemo*. La razón griega se trazará como un enigma,

¹² *Ibid.*, pp. 27-28 (traducción española, p. 23).

como un laberinto cuya función será perder al que en él se interna. Para Colli, el logos griego será de naturaleza destructiva, el hombre se perderá (ἀπόλλεται) en él. Más adelante veremos por qué.

Manía

En el laberinto, el entramado simbólico de los personajes y de las acciones y circunstancias se deberá al entretreído de los ámbitos de estos dos dioses. “Varios elementos de la tradición —nos informa Colli—, vinculan a Teseo y a Dédalo con el culto a Apolo, los convierten en devotos del dios délfico... aunque el mito no nombre en ningún momento a este dios... En el mito cretense reaparece con toda su acritud la oposición entre los dos dioses, pero en un sentido bastante diferente de como la entendía Nietzsche. En este caso, Apolo aparece dominado por Dióniso, en la medida en que la atmósfera de la divinidad en que se sumerge el mito no es la del conocimiento, sino la de la cruda animalidad”¹³.

Apolo y Dióniso expresan la vida por entero, en su totalidad. Contemplan la vida en su inmensa amplitud sin salir de su torbellino vital, en la vida misma. Apolo es el dios de la sabiduría que expresa el conocimiento mediante la palabra que adivina el futuro. En la época arcaica, la plenitud del conocimiento pertenece, nos dice Colli, al arte adivinatoria, y éste es un don de Apolo¹⁴. El conocimiento fue, para los griegos, el valor máximo de la vida; el culto a Apolo fue una celebración de la sabiduría. Con Dióniso, por otra parte, la vida en su totalidad aparece como sabiduría, sin renunciar a su torbellino vital, de ahí que sea, afirma Colli, el dios de donde brota la sabiduría¹⁵. Dióniso, en uno de sus rasgos, es conocimiento en sí, por sí mismo, un conocimiento que no trasciende a los hombres, al contrario de Apolo, que lo hace a través de la palabra enigmática, de la palabra que se mantiene a distancia, que marca las barreras entre el hombre y el dios. Dióniso es el dios de la sabiduría que se expresa sin palabras. Colli se sorprende de encontrar un contenido sapiencial, cognoscitivo, en lugares donde no cabría esperar que se dieran las condiciones generales para poder hablar de conocimiento, es decir en testimonios sobre el culto orgiástico de Dióniso: “la orgía es también danza y música, juego, alucinación, estado

¹³ *Ibid.*, pp. 29-30 (traducción española, p. 25).

¹⁴ Colli, Giorgio, *La Sapienza Greca*, I, o.c., p. 23 (traducción española, p. 25).

¹⁵ *Ibid.*, p. 15 (traducción española, p. 15).

contemplativo, transfiguración artística, control de una emoción desbordada. Este aspecto particular del trance orgiástico ya lo había intuido Nietzsche, aunque sólo unilateralmente y, en concreto, en la primera fase de su especulación sobre Dióniso, cuando afirmaba que lo dionisiaco es un instinto estético¹⁶. En el ámbito de la sabiduría, pues, existe entre ambos dioses una profunda afinidad y, por otra parte, una innegable antítesis, tanto en su carácter como en su modo de manifestarse¹⁷.

El conocimiento, la sabiduría, pues, le viene al hombre a través de la *manía*, de la locura divina. Platón ya lo decía sin ambages en el *Fedro* (244a): “los mayores bienes nos vienen de la locura, otorgada mediante don divino” (τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείας μέντοι δόσει διδομένης). El origen directo de la sabiduría y, por ende, de la filosofía, se encuentra —según la hipótesis de Colli— en el contacto con lo divino mediante la *manía*. Aun Platón sentía este origen, por bien que su saber filosófico (que él mismo denomina y define —limita— como ἐπιστήμη en los diálogos de madurez), tuviera un fundamento radicalmente alejado de esta conexión con lo divino.

La *manía* es el reflejo, en el ámbito humano, del contacto con la divinidad. Ya Nietzsche había considerado al inicio de *Die Geburt der Tragödie* la ebriedad como la *manía* que infundía Dióniso, pero Colli va más allá, extendiendo su ámbito hacia Apolo, siguiendo la alusión de Platón en el *Fedro* (243ess.). “La manía es algo más que la ebriedad, es la única aproximación auténtica a la divinidad, cuando el hombre anula su propia individuación. Sobre esta trama religiosa, sobre su simbolismo y su aparente jerarquía, nos instruye Platón en el *Fedro*, con un discurso sobre la locura. *Mántica* deriva de *manía* etimológicamente (los modernos están de acuerdo) y por esencia, esto es, el arte de la adivinación. El ápice del culto de Apolo, desciende de la locura. A esta *manía* apolínea está estrechamente ligada, y muchas veces, al menos según la alusión platónica, en posición subordinada, la *manía* dionisiaca del orgiasmo y de los misterios¹⁸.

¹⁶ *Ibid.*, p. 19 (traducción española, p. 19). (Cf. Nietzsche, F., *Werke*, III, 1, 26-28; III, 2, 45ss.)

¹⁷ *Ibid.*, p. 25 (traducción española, p. 25). Algunos testimonios sobre la afinidad (e incluso identificación) entre los dos dioses: Macrobio, *Sat.* I 18, 6 (SG 2A6, 2A8) muy tardío, cf. también p. 378 (traducción española, p. 384), cf. Heródoto, II, 49; Eurípides, *Hec.* 1267 (SG 1A4), *Bacch.* 297 (SG 1A10); Platón, *Phaidr.* 244a-c, 265b (SG 2A11-12).

¹⁸ Colli, Giorgio, *Dopo Nietzsche, o.c.*, “Il discorso della follia”, pp. 39-40 (traducción española, p. 27).

En los orígenes de la sabiduría de corte racional, observamos la preponderancia de la figura de Apolo frente a Dióniso. “La palabra de Apolo es una expresión en la que se manifiesta un conocimiento”. Colli va a leer el desarrollo de la sabiduría a partir de su relación con el dios. Continúa Colli: “siguiendo las formas según las cuales las palabras de la adivinación en la Grecia antigua se acoplan en discursos, se desarrollan en discusiones, se elaboran en la abstracción de la razón, será posible entender esos aspectos de la figura de Apolo como símbolos que iluminan todo el fenómeno de la sabiduría”¹⁹. La sabiduría expresada en palabras (el λόγος), deriva de la *manía* con la que se manifiesta el dios délfico, de ahí que Colli afirme que debamos entender la locura intrínseca a la sabiduría griega, desde su primera aparición en el fenómeno de la adivinación. Heráclito anuncia esa conexión: “La Sibila, con boca insensata dice, a través del dios, cosas sin risa, ni ornamento, ni unguento”²⁰.

Apolo es el dios de la adivinación y a través de ésta da la sabiduría a los hombres. En la Grecia arcaica, el conocimiento del futuro del hombre pertenecía a la esfera de la sabiduría. El oráculo de Apolo se encuentra en Delfos, en el centro del mundo para los griegos. En *Dopo Nietzsche*, Colli se pregunta: “¿Cuál es el secreto consignado en Delfos, qué significado hace de este lugar el símbolo culminante de Grecia, la creación panhelénica por excelencia? Una respuesta dada por un hombre a los hombres, un enigma sobre un enigma muestra el camino. Heráclito lo enuncia: ‘El señor que posee el oráculo que está en Delfos no dice ni esconde, sino que señala’. De este dios procede la adivinación, o como dice el *Banquete* platónico, “la mántica la inventó Apolo”. ¿A qué se alude, qué otro pueblo situó tan alto la adivinación? Para los griegos la vida de los hombres es una apariencia de la de los dioses. Nuestro mundo expresa en el tiempo, con la incerteza del futuro, a través de fragmentos inadecuados, aquello que los dioses son en modo total, sin devenir, desde el principio”²¹. Esta es la intuición fundamental de los griegos: nuestro mundo es una apariencia del mundo de los dioses, un mundo oculto para nosotros con el que entramos en conexión a través de la *manía* y el éxtasis. Y Apolo es el símbolo más

¹⁹ Colli, Giorgio, *La nascita della filosofia*, pp. 18-19 (traducción española, pp. 15-16).

²⁰ Heráclito, 22B92 DK, SG 14A2. El texto del fragmento traduce la versión de Colli: *La Sibilla con bocca folle dice, attraverso il dio, cose senza riso, né ornamento, né unguento*, traduce Colli. Cf. o.c., p. 39 (traducción española, p. 33).

²¹ Colli, Giorgio, *Dopo Nietzsche, Divinazione e sfida*, p. 41 (traducción española, p. 28). Cf. DK 22B93, SG 14A1 y *Banquete* 197a, SG 2A10.

sutil de esta existencia divina frente a la humana: éste otorga la adivinación, explica la vida futura desde su ojo divino; el dios puede contemplarlo todo porque todo futuro para el hombre es ya pasado para la mirada del dios: para los hombres el tiempo, como nuestro mundo, nuestras percepciones, nuestra identidad, están desenfocados.

Enigma

Apolo es el dios de la adivinación y a través de ella cuenta a los hombres la vida futura, esto es, ofrece la sabiduría más profunda y más enraizada para el primer arcaísmo —la época oscura—. Su sabiduría viene dada por la palabra. Su manifestación no es directa, como sucedía en los cultos místéricos o en el orgiasmo, donde el dios poseía directamente al individuo y, realmente, lo *ex-stasiaba*, sino que este conocimiento le viene al hombre a través de la palabra que el dios ha comunicado a la Pitia y que después es interpretada. “Tal relación metafísica entre el dios y el hombre se presenta, al comunicarse el primero con el segundo, como un desafío intelectual: esto es precisamente lo expresado por el oráculo. Y el significado profundo de la adivinación viene interpretado, ilustrado por la ‘forma’ que asume el oráculo, por las palabras de la respuesta. Estas vienen ofrecidas por el dios como enigma”²².

Pero, ¿qué es un enigma? Platón nos ofrece la primera definición formal de éste (por bien que indirecta y muy tardía —hemos de tenerlo en cuenta—), en el *Cármides* (16c-d, SG 7A20):

-Me asombraría si descubriéramos cómo es esto, pues parece un enigma.

-¿En qué te lo parece? —dijo.

-En cuanto que —contesté— para aquel que definió la sensatez como el ocuparse de sus propios asuntos, el objeto del pensamiento no es expresado por el sonido de las palabras.

La naturaleza formal del enigma, sus palabras, no dicen aquello que expresan; la forma de la exposición no se corresponde a su significado

²² *Ibid.*, p. 41 (traducción española, p. 28). Como se había afirmado más arriba, F. Creuzer ya había avanzado a principios del siglo XIX la conexión entre la mántica apolínea y su exégesis con el nacimiento de la sabiduría dialéctica, cf. su obra *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, Vorträge und Entworfen*, Leipzig-Darmstadt: 1810-1812. En español puede consultarse la reciente traducción: *Idea y validez del simbolismo antiguo*, Barcelona: Del Serbal, 1991.

real, esa es su naturaleza. El enigma es como el laberinto que no tiene caminos (μέθοδοι), sino celadas: lo que se presenta como una vía no es tal, sino una trampa encubierta. Aristóteles en la *Poética* (1458a26-30; SG 7A26) nos explica cómo puede ser posible esta discontinuidad: la forma (ἰδέα) del enigma es ésta: decir cosas reales ligando cosas que son imposibles; no es posible hacer esto siguiendo la conexión normal de las palabras, pero sí lo es con el uso de la metáfora.*

Puesto que juntar cosas imposibles supone una contradicción en el lenguaje de la lógica, la formulación del enigma debe llevar a un significado nulo, a nada; sin embargo, para Aristóteles esta contradicción designa algo real puesto que el significado de las palabras ha sido *trans-ladado* de su significado recto, es *meta-fórico*. La descripción teórica en Aristóteles ya ha perdido todo contacto con la naturaleza sagrada del enigma, su *πρόθος* originario²³.

Nuestro mundo ofrece una fractura metafísica, en el decir de Colli, respecto a la realidad de los dioses, ya lo hemos dicho. Y el enigma, en su formulación retorcida, metafórica, oblicua, muestra esa discontinuidad entre los dos mundos: pues, ¿por qué haría falta un enigma, si las cosas a desvelar fueran homogéneas respecto al tejido ordinario de la vida humana? se pregunta Colli. “La forma del enigma quiere ‘señalar’ un salto, una inmensa disparidad de naturaleza entre aquello que pertenece al dios, raíz del pasado y del futuro, y la vida propia del hombre, con sus figuras, sus colores y sus palabras. La ambigüedad de Apolo expresa la distancia, la incomparabilidad entre dios y hombre”²⁴. El enigma es oscuro y difícil para el hombre porque las palabras que el dios expresa se *desenfocan* en su tránsito hacia la esfera humana. La disparidad entre la naturaleza del hombre y el dios tiene su correlato formal en la dificultad enigmática que adquiere su expresión para el hombre. El enigma es como un espejo astillado que refleja de manera deficiente una imagen que no está deformada en la realidad ni es difícil de interpretar, pero que, en su reflejo, aparece como tal. Esta es la naturaleza del hombre: luchar por ver lo que el dios ve sin esfuerzo. Ya lo decían aquellos versos de Eliot, parafraseando el estilo de Qohelet: “Son of man, you only know / a heap of broken images, where the sun beats”²⁵. El enigma expresa esa discontinuidad radical entre

²³ Cf. *Rhet.* 1405b3-5. Cf. *La nascita della filosofia, o.c.*, pp. 55-56 (traducción española, pp. 48-49); *La sapienza greca, o.c.*, nota a 7A26, p. 439 (traducción española, p. 449).

²⁴ Colli, Giorgio, *Dopo Nietzsche, o.c.*, p. 42 (traducción española, p. 29).

²⁵ Eliot, T.S., *The Waste Land*, Monterrey: Sierra Madre, 1960, ed. bilingüe, I, 21-22.

la realidad de la existencia de los dioses y la apariencia discontinua de la vida de los hombres. Para Colli éste es el origen de la metafísica que dominará la especulación racional griega y, después, la de la filosofía occidental.

El enigma es la flecha de Apolo que hiere a lo lejos. Es una palabra violenta y cruel como el laberinto: un juego para el dios, la perdición para el hombre. El mito griego ha simbolizado esta violencia de Apolo en el arco al mismo tiempo que ha designado su acción benéfica con la lira: Apolo es el dios del arco y la lira. Apolo es el dios de la belleza, pero también el dios que hiere a lo lejos. Sus epítetos (“que hiere, que golpea lejos, desde lejos”) “aluden a una acción indirecta —mediada por la flecha—, diferida, a distancia”. Pero la flecha es también el símbolo de la palabra de Apolo, la palabra que en el oráculo y en el enigma aparecen como desafío mortal. “Más tarde, el arma de Apolo, afinándose, se mostrará en conexión con la palabra, con el logos, como lo prueba el hecho de que los mencionados epítetos significaran en la tradición pitagórica el número seis y el número nueve, criaturas racionales, entidades abstractas de oscura potencia”²⁶. Apolo es el dios de la violencia refinada, a través de la flecha y la palabra.

Para Colli, la sabiduría griega nace de la acción interpretadora, hermenéutica, de esta acción hostil de Apolo. Su palabra profética, envuelta en la forma enigmática del oráculo, ha de ser interpretada a fin de que sea de utilidad a los hombres. Pero el individuo poseído por el dios no puede interpretar el enigma, de ahí que sea necesario un sabio, un desentrañador de enigmas, un profeta para ello. Platón así lo afirma en el *Timeo* (71e-72a, SG 2A13):

Existe una señal suficiente de que el dios ha dado la adivinación a la insensatez humana: en efecto, nadie que sea dueño de sus pensamientos consigue una adivinación inspirada por el dios y verdadera. Al contrario, es necesario que la fuerza de su inteligencia esté paralizada por el sueño o por la enfermedad, o bien que la haya desviado por estar poseído por un dios. Pero al hombre cuerdo le conviene recordar las cosas dichas en el sueño o en la vigilia de la naturaleza adivinadora y entusiástica, reflexionar sobre ellas, discernir con el razonamiento todas la visiones entonces contempladas, ver de dónde reciben esas cosas un significado y a quién indican un

²⁶ Colli, Giorgio, *Dopo Nietzsche*, o.c., *Un'azione a distanza*, p. 43 (traducción española, p. 30).

mal o un bien, futuro, pasado o presente. En cambio, a quien está exaltado y persiste en ese estado no le corresponde juzgar las apariciones y las palabras por él dichas. Antes bien, ésta es una buena y antigua máxima: sólo a quien es cuerdo le conviene hacer y decir lo que le concierne y conocerse a sí mismo. De esto se deriva la ley de erigir al género de los profetas en intérpretes de las adivinaciones inspiradas por el dios. Algunos llaman a estos profetas adivinos, con lo que desconocen totalmente que son intérpretes de las palabras pronunciadas mediante enigmas y de esas imágenes, pero no son adivinos en absoluto. Lo más exacto es llamarlos profetas, es decir, intérpretes de lo que se ha adivinado.

Acerca de este pasaje, Colli comenta: “Platón sugiere una distinción reveladora, en el *Timeo*, entre el hombre *mántico*, el adivinador, carente de consciencia y poseído por el dios, aquel que en su locura apolínea no es capaz de juzgar sus visiones y sus palabras, y el “profeta”, el intérprete de los enigmas divinos, que da un significado a los oráculos y a las imágenes. Con la esfera del enigma, con la fórmula de Apolo que se dirige al intelecto, se cierra, en un símbolo unificador, la locura, y al mismo tiempo se abre la interpretación, el logos. Los individuos sin embargo quedan apartados. El éxtasis no es conocimiento, el enigma no pertenece a quien se enfurece: el dios no es el hombre”²⁷.

Las palabras de Platón delinean una sintética teoría del conocimiento en la edad de los sabios. Para que lo divino pueda manifestarse en lo humano mediante la palabra del oráculo —el enigma—, hay que recurrir a la razón, a la explicación, a los argumentos y a las aplicaciones. Colli observa que ésta es la relación natural entre la locura y la razón, una mutua referencia en la que la segunda está subordinada a la primera y no es más que condición para que ésta pueda manifestarse en su plenitud²⁸.

Platón nos ha ofrecido el esquema básico de la exégesis del enigma lanzado por el dios. El adivino cae *entusiasmado*, poseído por el dios, y de su boca sale el oráculo de Apolo que ofrece una forma enigmática. Como éste, poseído como se encuentra, no puede interpretar mediante la razón el carácter enigmático de la palabra del dios, es necesaria la intervención de un segundo individuo, el *προφητής*, que desentraña el significado del enigma. Este será el sabio del arcaísmo, el poseedor del conocimiento.

²⁷ *Ibid.*, *La ragione nasce dall'estasi*, p. 42-43 (traducción española, pp. 29-30). Cf. *La nascita della filosofia, o.c.*, pp. 42-43 (traducción española, pp. 35-36).

²⁸ Colli, Giorgio, *La sapienza greca, o.c.*, nota a 2A13, p. 379 (traducción española, pp. 385-386).

Pero, a veces, no hay uno, sino dos sabios que interpretan y, entonces, se produce un enfrentamiento ($\alpha\gamma\omega\nu$) entre los dos. Uno de los testimonios más antiguos sobre el desafío de dos sabios nos lo proporciona Hesíodo (frag. 278, Merkelbach-West, SG 7A1), entre Mopso y Calcante. Esta lucha de interpretaciones —afirma Colli— será el origen directo del logos dialéctico en la época de la sabiduría. La lucha, el desafío y la competición así como el peligro mortal al que se lanzan los sabios, serán las características básicas que, como veremos, la dialéctica racional conservará en la época presocrática, en el siglo VI y V antes de Cristo.

Durante la época oscura y la arcaica, la sabiduría va separándose cada vez más de la esfera religiosa y de la adivinación, y tiende a convertirse en una lucha secularizada por la sabiduría. El agonismo de los sabios pasa a un primer plano: se busca el dominio en el desafío antes que el conocimiento pleno, constructivo —tal y como nosotros lo entendemos—. Este es el fondo oscuro que fundamentará la discusión dialéctica, más tarde, en la época de la sabiduría: se deseará vencer al contrario, hacerlo caer en la contradicción antes que ayudarse con él en el diálogo. Rastros de esta lucha de sabios aún podrán observarse en Zenón de Elea o, todavía incluso, en la dialéctica platónica, donde Sócrates hace que sus interlocutores se contradigan continuamente sin que sus argumentos ayuden esencialmente a la construcción de la doctrina que se expone. Es decir, la razón dialéctica en el siglo VI tendrá una naturaleza *destructiva* y no *constructiva*, como se suele suponer en las historias de la filosofía al uso. Esta es la tesis básica y original de Colli, su nueva visión de la sabiduría.

El agonismo entre sabios tiene un buen ejemplo en Hesíodo. En este testimonio del siglo VIII-VII (y que puede tener una tradición todavía más antigua), Calcante le propone a Mopso el siguiente desafío: “Un motivo de admiración me invade el ánimo, la cantidad de higos que esta higuera tiene aunque es pequeña. ¿Puedes decir el número?” Y Mopso contestó: “Diez mil son en número, y su medida una fanega, pero sobra uno solo que no podrías colocar en ella”.

Estrabón (XIV 1, 27), que transmite el testimonio, nos comunica cómo Hesíodo acababa la fábula: “Así dijo, y verdadero les pareció el número de la medida. Y entonces ya a Calcante cubrió el sueño de la muerte”.

La lucha por la solución del enigma participará de las mismas características que el laberinto del mito: el juego y la violencia, los signos de identidad de Apolo. Pero, tal vez, el ejemplo arquetípico lo ofrezca el ciclo

tebano con el mito de Edipo y la Esfinge. La estructura es básicamente la misma, un desafío entre sabios aunque, “en este caso” —comenta Colli—, “el enigma surge de la crueldad de un dios, de su malevolencia para con los hombres. La tradición es incierta con respecto a si fue Hera o Apolo quien envió a Tebas la Esfinge, monstruo híbrido que simboliza la combinación de una animalidad feroz con la vida humana. La Esfinge impone a los tebanos el desafío mortal del dios, formula el enigma sobre las tres edades del hombre. Sólo quien resuelve el enigma puede salvar a la ciudad y a sí mismo: el conocimiento es la instancia última, respecto a la cual se libra la lucha suprema del hombre. El arma decisiva es la sabiduría. Y la lucha es mortal: quien no resuelve el enigma es devorado o degollado por la Esfinge, quien lo resuelve —sólo a Edipo correspondió la victoria— hace precipitarse a la Esfinge en el abismo. El testimonio más antiguo sobre este mito, que al mismo tiempo es el pasaje más antiguo en que aparece la palabra ‘enigma’, es un fragmento de Píndaro (frag. 177d, Snell, *SG 7A10*): ‘El enigma que resuena en las feroces mandíbulas de la virgen’. En este caso el texto sugiere inmediatamente la conexión entre crueldad y enigma”²⁹. Tanto en el caso de Mopso y Calcante, como en el de Edipo y la Esfinge, todavía quedan rescoldos de la matriz religiosa en la lucha por la sabiduría, aun cuando ésta ya ha entrado en su fase humana. Otro elemento sugiere una perspectiva tal, y es el contraste entre la trivialidad en la forma y el contenido de esos enigmas, y el carácter trágico de su resolución. “Semejantes elementos discordantes de la tradición revelan” —afirma Colli— “la intervención del arbitrio divino, la intrusión en la esfera humana de algo perturbador, inexplicable, irracional, trágicamente absurdo”³⁰.

Dialéctica

Colli revela que en el enigma está *la oscura fuente de la dialéctica*. La dialéctica es el arte de la discusión, de la discusión entre sabios. La dialéctica entre sabios es el origen directo del pensar discursivo y racional

²⁹ Colli, Giorgio, *La nascita della filosofia, o.c.*, pp. 50-51 (traducción española, pp. 44-45).

³⁰ *Ibid.*, p. 52 (traducción española, pp. 45-46). Otro ejemplo paradigmático citado por Colli se encuentra en Aristóteles (*De poet.*, frag. 8 Ross, *SG 7A11*): la leyenda de la muerte de Homero a causa de un enigma que no pudo resolver. Cf. *Ibid.*, pp. 61ss. (traducción española, pp. 53ss.).

que aparece recopilado en los tres volúmenes de *La sapienza greca*. Colli fundamenta el origen de la filosofía a partir de la *manía* inspirada por un dios —en este caso Apolo—, que incita al sabio a descifrar el enigma impuesto por el dios. Sin embargo, admitirá Colli, resulta todavía oscuro cómo se produjo ese paso desde la esfera misteriosa a la razón lógica. “Aparentemente, un salto cualitativo impide su unión, oscurece la comprensión”³¹. Para Colli, esta conexión existe, pero la tradición nos la ha negado. El mito griego señala la muerte como premio para el perdedor en el ἄγων sapiencial y, con ello, indirectamente, su inmensa trascendencia para el hombre. De esta trascendencia poseemos bastantes ejemplos en la poesía y en la esfera de los Siete Sabios. Con el paso del tiempo, continúa Colli, en los siglos VII y VI, “la esfera del enigma se irá humanizando” hasta perder su fondo religioso primitivo. El enigma, entonces, ya ha tomado una formulación contraria, es decir *antifática*, como característica principal y así lo encontramos en Cleóbulo y Cleobulina, que se hicieron famosos en la Antigüedad por sus colecciones de enigmas; en el *corpus* de Teognis; en Simónides, etcétera. El enigma y su discusión es, según Colli, el origen directo del pensar que se plasma en los fragmentos de los presocráticos, así como en los autores denominados religiosos como Epiménides y Onomácrito o los teólogos como Ferécides de Siros.

No podemos hablar de *tránsito* del mito al logos desde esta perspectiva, porque no lo hay. La racionalidad griega tendrá un desarrollo paralelo al de las prácticas misteriosas y a las congregaciones místicas como la órfica y la pitagórica a partir de una raíz común, la *manía* divina inspirada por el dios. Esta perspectiva responde en mayor medida a la realidad del arcaísmo que las propuestas a partir de la polémica abierta entre John Burnet y Francis M. Cornford y sintetizadas por la investigación estructuralista de J.P. Vernant en los últimos años. Ya he expuesto en otro lugar lo deformador que puede ser aplicar un esquema legalista, *político* o bosquejar causas económico-sociales a la hora de explicar el origen del logos, como si un cambio de sociedad o de modo de vida pudiera originar un cambio tan radical en la razón humana; así como lo aberrante que es postular una barrera definitoria entre el pensamiento mítico y el lógico. El logos postulado en ese tránsito es nuestro logos occidental, el logos epistémico que nace y se define con Platón, no el logos griego, no el logos anterior a la

³¹ Colli, Giorgio, *Dopo Nietzsche, o.c., Origine della dialettica*, p. 47 (traducción española, p. 33).

especulación ática. Toda la sabiduría griega, en todo caso, sería ese tránsito —lento, tortuoso—, hasta llegar a Aristóteles. Considerar que la razón nace por generación espontánea es crear una violencia en nuestra perspectiva del mundo griego innecesaria e inexistente en la época arcaica. El logos griego es *violento*, sustancialmente diferente de la poesía, pero esta violencia del laberinto, esta violencia del pensar racional procede en última instancia de los dioses según Colli, al igual que la violencia del mito tiene que ver con esta instancia suprema. El *problema* del pitagorismo como congregación mística, contemplativa, más que filosófico-racional, por ejemplo, desaparece desde la perspectiva de Colli, puesto que lo imbrica nuevamente a su origen en vez de explicarlo desde una postura racional. El mito y su implicación religiosa y cultural, los misterios, el misticismo y la razón lógica, así como la poesía, compartirán un mismo origen, de esta manera, en el contacto con los dos paradigmas básicos de la divinidad, Apolo y Dioniso. Así lo resume Colli: “Misticismo y racionalismo no fueron al parecer algo antitético en Grecia: más que nada, habría que entenderlos como dos fases sucesivas de un fenómeno fundamental. La dialéctica interviene, cuando la visión del mundo del griego se vuelve más apacible. El fondo escabroso del enigma, la crueldad del dios hacia el hombre van atenuándose, quedan sustituidos por un agonismo exclusivamente humano. Quien responde a la pregunta dialéctica ya no se encuentra en un extravío trágico: si resulta vencido no perderá la vida, como le había sucedido a Homero (...) El perfecto dialéctico lo encarna el interrogador: éste formula las preguntas, guía la discusión disimulando sus trampas fatales para el adversario, a través de los largos rodeos de la argumentación sobre cuestiones indiscutibles y aparentemente inofensivas y que, sin embargo, resultarán ser esenciales para el desarrollo de la refutación. Recuérdese el carácter de Apolo como dios *que hiere a lo lejos*, cuya acción hostil es diferida: eso lo encarna de forma típica el interrogador dialéctico, que, sabiendo que va a vencer, se entretiene, saborea de antemano la victoria, interponiendo las tramas errabundas de su argumentación. Desde este punto de vista, en la esfera dialéctica sigue habiendo un fondo religioso: la crueldad directa de la Esfinge se convierte ahora en crueldad mediata, disfrazada, disimulada, pero en ese sentido más apolínea incluso”³².

³² Colli, Giorgio, *La nascita della filosofia, o.c.*, pp. 79-81 (traducción española, pp. 68-69), cf. *Dopo Nietzsche, o.c.*, pp. 48-49 (traducción española, p. 34). (Cf. Arist. *De poet.* frag. 8 Ross, SG 7A11).

La *simple straightforward rationality of the presocratics* de la que habla Popper³³ y gran parte de la crítica europea se derrumba con las hipótesis de Colli. El mundo de la filosofía griega presocrática no es tal. No encontramos esa simple y directa racionalidad en la primera especulación griega sino un laberinto de juego y de violencia surgido de la menos lógica de las intuiciones humanas: la de lo divino. *Lo místico (das Mystische)*, aquello que —decía Wittgenstein— el lenguaje no puede atrapar y queda fuera de él —y por ello, porque queda más allá de lo que el hombre puede entender según la intuición de los griegos—, se expresa en laberinto, en arco y flecha, en enigma³⁴, se convierte en el fondo oscuro de todo el pensamiento griego; la sombra de la divinidad (o su luz) se convierten en el fundamento radical de todo el pensamiento occidental. De esta entraña de violencia primordial, pues, nacerá el nihilismo —un nihilismo, téngase en cuenta, absolutamente diferente del encarnado en la Modernidad por Nietzsche o Heidegger—, y que dominará —en forma diferente— a Parménides o Zenón y el pensamiento epistemológico del Platón más metafísico.

La dialéctica, la discusión entre sabios a partir de un enigma, es el paso previo a la aparición del pensar abstracto, discursivo, racional, tal y como lo entendemos nosotros. Colli entiende la dialéctica como uno de los mayores logros griegos y una de las más altas cimas de la civilización helénica contra la opinión de Nietzsche, que la condenó como el inicio de la decadencia griega —a juicio de Colli—, porque no supo ver su conexión con las esferas místicas de Apolo y Dioniso. Nietzsche, prosigue Colli, no supo distinguir entre dialéctica *constructiva* —aquella que fundó Platón y que sí aparece como la decadencia del saber dialéctico de los sabios—, y la dialéctica destructiva —la de estos sabios—, de ahí su juicio erróneo, a falta de perspectiva³⁵.

La dialéctica en la edad presocrática nacerá cuando se desvanece por completo la esfera del dios y ya no es necesario que los dos oponentes en

³³ Popper, Karl, *Back to Presocratics, Proceedings of the Aristotelian Society* 59, 1958-9, 1-24. Yo lo cito desde *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I. "The beginnings of Philosophy", ed. por David J. Furley, R. E. Allen, Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1970, p. 130.

³⁴ Sin embargo Wittgenstein afirmará en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (§ 6.5) que *el enigma* no existe, que aquello que puede formularse, puede también responderse (*Das Rätsel gibt es nicht. / Wenn sich eine Frage überhaupt stellen lässt, so kann sie auch beantwortet werden*).

³⁵ Colli, Giorgio, *Dopo Nietzsche, Una sentenza ingiusta*, pp. 45-47 (traducción española, pp. 32-33).

la solución del enigma sean adivinos. La crueldad de Apolo y el peligro mortal a que se exponía el sabio (como en los mitos de Edipo y la Esfinge, o Mopso y Calcante), se sustituyen ahora por una falsa *filantropía*. Un hombre reta a otro hombre a resolver un problema cognoscitivo cualquiera, y a partir de esa discusión se demostrará quién posee un conocimiento más fuerte. La crueldad es cerebral. Ahora, el problema se resuelve con una tesis, con una interpretación, y la respuesta es asumida momentáneamente como válida.

Por otra parte, el origen de la dialéctica en el enigma explica las características básicas de ésta última. Aquí, la observación de la terminología es básica para entender tanto su origen como su naturaleza. Πρόβλημα, un término que básicamente se utilizaba en contextos militares (“algo puesto delante como defensa”³⁶, es también la palabra con la que las fuentes aluden al enigma. Pero este término sigue vivo en la dialéctica: Aristóteles, en los *Tópicos* (104b1), lo designa como la “formulación de una investigación”, es decir, el planteamiento de una pregunta dialéctica con la que se abría la discusión. Igualmente, προβάλλειν, que originariamente significaba “proponer un enigma” según Colli (aunque, como πρόβλημα tiene primigeniamente un uso militar, *lanzar algo adelante*, por ejemplo, un dardo), es utilizado en Platón tanto en el sentido de *proponer un enigma* (*Charm.* 162b SG 7B1), como en el de *proponer un objeto de discusión* (*Phlb.* 65d, *Tht.* 196c, *Soph.* 245b). En fin, ζητήμα, ἀπορία, así como los términos para designar una interrogación o una pregunta dudosa, también aparecen tanto en la esfera de la dialéctica como en la del enigma³⁷.

Sabiduría

Este es el camino de Apolo sobre el que corre y se desarrolla la sabiduría, según lo ha expuesto Colli. El origen del pensamiento que lleva a la filosofía nace simbólicamente en el laberinto, en el logos visual de Dédalo, y se desarrolla durante la época oscura y el arcaísmo. Paralelo a

³⁶ Cf. Liddell & Scott, *A Greek-English Lexicon*. With a Supplement by E. A. Barber (1968). Nueva York: Oxford University Press 1990, 9ª ed., *sub voce* Πρόβλημα; cf. Heráclito III, 170; VII, 70.

³⁷ Colli, Giorgio, *La nascita della filosofia, o.c.*, pp. 78-79 (traducción española, pp. 67-68). Cf. *La ragione errabonda*, Milán: Adelphi, 1982, (651), pp. 534-535. *La sapienza greca*, I 7B1ass.

él corre Dióniso que encuentra su fundamento en los Misterios de Eleusis, en los cultos órficos, y se hace sabiduría en Epiménides, Ferécides y Anaximandro. En las conclusiones me referiré brevemente a él. La cima de la dialéctica en la época de la sabiduría se la debemos a Zenón de Elea. Aristóteles, en el *Sofista* (frag. 1 Ross), lo consideraba como el inventor de esta disciplina (Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Σοφιστῇ φησὶ πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικὴν. Y también: Ἀριστοτέλης τὸν γνωριμὸν αὐτοῦ (i.e. Παρμενίδης) Ζήωνα δυαλεκτικῆς ἀρχηγὸν ὑπέιληφεν), pero el agonismo dialéctico ya había configurado un logos propio antes de la época de Zenón. Lo que hizo éste consistió en generalizar la investigación y ampliar la discusión a todos los objetos sensibles y abstractos. De este modo, con Zenón, “la dialéctica dejó de ser una técnica agonística para convertirse en una teoría general del ‘logos’”³⁸. Zenón es la cumbre de la dialéctica, pero también de la razón destructiva; su grado de abstracción y universalidad la convierten en nihilismo teórico; frente a ésta, cualquier creencia, o racionalidad constructiva, cualquier proposición científica resulta ilusoria e inconsistente. Recordemos la crueldad racional de los *logoi* zenonianos, las paradojas que el propio Aristóteles nos conservó en el libro Z de la *Física*. Fue Zenón el que nos quiso hacer creer que “la flecha en movimiento se encuentra en reposo “y que πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς, jamás alcanzaría a la tortuga.

La dialéctica que recibe Zenón y lleva a su más alta cumbre, en generaciones sucesivas, fue creando un sistema de la razón, un logos vivo, concreto, puramente oral, de naturaleza deductiva, constituido por el análisis de las categorías abstractas y determinado por las normas generales que regulan el procedimiento discursivo de los razonamientos humanos. No obstante, su característica más radical es que no ofrece un contenido doctrinal, un complejo racional constructivo, en el sentido en el que nosotros interpretamos nuestra reflexión racional. Para Colli, “en el planteamiento mismo de la discusión griega hay un intento destructivo, y un examen de los testimonios sobre el fenómeno nos convence de que ese intento lo ha realizado la dialéctica”. La refutación de una tesis por parte de un interrogador dialéctico no significa que se llegue a un resultado constructivo; para el dialéctico perfecto es indiferente la tesis adoptada por el interrogado, sea verdadera o falsa³⁹. En este sentido, los argumentos en contra

³⁸ *O.c.*, pp. 90-91 (traducción española, p. 77).

³⁹ *Ibid.*, pp. 85-86 (traducción española, pp. 73-74).

del movimiento, en Zenón, no intentan levantar y corroborar una teoría, sino convertir todo intento de contradicción de esta tesis en fracaso. Una intención similar se puede encontrar en el τὸ ὄν de Parménides y, en cierta manera, en Heráclito: en su fundamento, el logos griego de la dialéctica es destructivo, no quiere más que invalidar cualquier tesis contraria, por más plausible que parezca. La cuestión no es llegar a un argumento que explique la realidad del problema de la mejor manera posible, sino refutar la tesis contraria, sea ésta la que sea. Su razón es exacerbadamente nihilista. “Las consecuencias de este mecanismo son devastadoras. Cualquier juicio, en cuya verdad crea el hombre, puede refutarse. No sólo eso, sino que, además, toda la dialéctica considera indiscutible el principio del tercio excluido, o sea, que considera que, si una proposición se demuestra como verdadera, eso significa que la proposición que la contradice es falsa, y viceversa”⁴⁰.

Aún podemos rastrear aquí, en este momento incipiente de la razón, la acción hostil y diferida de Apolo, observa Colli. Gorgias, un poco después, seguirá el camino que Zenón había abierto: como éste, siguió el camino de τὸ μὴ ὄν que Parménides había prohibido. Sexto Empírico (*Adv. math.*, VII 65ss.) nos informa que los tres juicios fundamentales de Gorgias en su escrito *Sobre el no ser* eran éstos: “Uno, y el primero, que nada existe; el segundo, que, aunque algo exista, es incognoscible; y tercero, que, aunque sea cognoscible, no se puede comunicar ni explicar a los demás”. Isócrates (X, 3), por su parte, nos habla de la audacia de éste, relacionándolo directamente con Zenón. La lógica de Gorgias estará mucho más evolucionada que la del discípulo de Parménides, pero imbuida por el mismo nihilismo radical: Colli nos dice que éste ya “conoce la teoría del juicio con respecto a las reglas de inversión y el aspecto cuantitativo de la contradicción, y aplica incluso la demostración por el absurdo; más aún: quizás fuera el autor de esta forma de prueba que tiene particular eficacia persuasiva”⁴¹. Nuestro autor tal vez no recuerde que Jenófanes utilizaba

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 86-87 (traducción española, pp. 74-75). En la p. 91 (traducción española, pp. 77-78), Colli esquematiza, a partir del examen de los testimonios aristotélicos, el método zenoniano: “se prueba ante todo que cualquier objeto sensible o abstracto, que se exprese en un juicio existe y no existe a un tiempo, y además se demuestra que es posible y al mismo tiempo imposible. Ese resultado, obtenido en todos los casos mediante una rigurosa argumentación, constituye en su conjunto la destrucción de la realidad de cualquier objeto, e incluso de su carácter pensable”.

⁴¹ *Ibid.*, p. 99 (traducción española, p. 85).

también la *reductio ad absurdum* para demostrar la inefabilidad del dios por parte del hombre, reflexionando en voz alta sobre los dioses de los bueyes, etc. (DK 21B11ss.). Gorgias declarará el nihilismo abiertamente, sin enredar su argumentación en un laberinto, como Zenón, y en ésta el fondo religioso habrá desaparecido por completo: con la formulación de Gorgias *nada existe, si existiera no sería cognoscible*, incluso el dios desaparece, el hombre se queda solo.

A modo de conclusiones

Finalmente, con Gorgias, la dialéctica se extenderá públicamente y aparecerá vulgarizada en el *ágora*, revestida en una forma nueva: la retórica. Su modo de expresión será igualmente oral, pero en ella la escritura tomará una parte fundamental: éste es el camino que nos lleva hasta Platón, creador de la filosofía como género literario y su vehículo: el diálogo escrito. Con la aparición y divulgación de la escritura, en la época de Sócrates (en la segunda mitad del siglo V), la edad de los sabios, tal y como es expuesta por Colli, desaparece para siempre⁴². Para éste, desde entonces, la filosofía no ha sido otra cosa que decadencia. La decadencia.

La muerte sorprendió a Giorgio Colli mientras trabajaba en el tercer tomo de *La sapienza greca*, el dedicado a Heráclito —que debía ser el cuarto por orden cronológico—. La obra iba a consistir en once volúmenes y tenía como intención abarcar todo el pensamiento anterior a Platón. En *La nascita della filosofia*, nuestro autor compendió abreviadamente —apenas un esbozo—, las hipótesis en las que su visión del pensamiento griego se desarrollaba. *La sapienza greca* iba a ser el vehículo filológicamente atendible donde se apoyaban sus hipótesis teóricas. La falta del resto de volúmenes de *La sapienza greca*, así como este carácter de bosquejo produce que *La nascita della filosofia* no ayude demasiado a la hora de fijar el pensamiento de Colli respecto a los detalles precisos en las doctrinas de los sabios presocráticos, de ahí que las perplejidades que aparecen en el lector cuando reflexiona sobre los pensadores arcaicos se deban tal vez a esta falta de información.

Las hipótesis de Colli respecto al origen de la filosofía en el contacto con lo divino me parecen ejemplares. El camino de Apolo a través del

⁴² Cf. Colli, Giorgio, *Filosofia dell'espressione*, o.c., p. 201.

enigma y el nacimiento de la dialéctica, tal y como ha sido expuesto, solucionan gran parte de los interrogantes sobre el desarrollo de la razón, sin llegar a considerar la filosofía griega como un hecho extraño o aberrante, como suponía ese “paso del mito al logos”. Desde la perspectiva abierta por Colli, la razón nace del seno del arcaísmo con facilidad, sin violencia, creándose un espacio propio con el paso del tiempo. El camino de Apolo queda enraizado en la cultura griega sin tener que postular un cambio significativo de civilización para que la razón se transforme. Su tesis sobre el logos destructivo es clara y contundente, abre un camino que es necesario seguir, tanto para profundizarlo como para delimitarlo con exactitud, pero deja muchas lagunas e interrogantes (filológicos) sobre la mesa dado el carácter fragmentario de su publicación. Aquí plantearé alguno, a modo de ejemplo.

Más cuestionable me parece el camino de Dioniso y sus correlatos órficos y místéricos. En este punto, las hipótesis de Colli me parecen mucho más aventuradas. Partir del hecho de que con Dioniso la vida se hace sabiduría y conocimiento es filosóficamente aceptable y una buena vía —me parece— para comprender el hecho vivencial griego (esa *Erlebnis* profunda del arcaísmo, pero a la vez claramente presente en el pensamiento de la época, en la poesía y en la tragedia) en uno de sus aspectos más importantes. No obstante, postular que el éxtasis místico llevaba a un conocimiento *positivo* es mucho más discutible desde una perspectiva histórico-filológica: los testimonios de que disponemos no son muy claros al respecto⁴³. De la misma manera, en este mismo camino de Dioniso, considerar a Anaximandro un pensador *dionisiaco*, “digno de veneración y al mismo tiempo terrible”, —con palabras tomadas directamente de la tercera parte de *Zur Genealogie der Moral*— ataviado en sus intervenciones públicas de manera teatral, provocador del vulgo, alucinando como en la tragedia, en las palabras de Colli (que da demasiado crédito a un testimonio aislado y muy tardío de Diógenes Laercio⁴⁴), no se corresponde con la imagen que nos trae la mayor parte de la tradición doxográfica. No quisiera pecar de tradicionalista, pero en este caso creo que hay motivos para confiar —en su mayor parte— en el dibujo que nos ofrece del sabio. Colli interpreta el fragmento de Anaximandro siguiendo el camino de Schopenhauer, Rohde y Nietzsche, según los cuales se exponía en éste una

⁴³ La misma opinión comparte el reviewer de *La sapienza greca*, Graf, Fritz, en: *The Classical Review*, XXIX (1979), pp. 239-242.

⁴⁴ Cf. DK 12A8, SG 11B8. Cf. *La sapienza greca, o.c.*, vol. II, p. 27.

doctrina pesimista de la existencia en la afirmación del *saber trágico del mundo* en cuanto individuación de la unidad primordial y de la consideración de injusticia de esa individuación⁴⁵; Colli re-sitúa esta interpretación y la hace concordar con la doctrina órfica y con su tesis de la formulación dialéctica del sabio, negándole toda vinculación física y otorgándole un alcance ético. Pese a ello, interpretará después el resto de testimonios de Anaximandro no desde esta perspectiva, sino desde una postura física siguiendo a Teofrasto y Aristóteles⁴⁶. No creo que haya que ir tan lejos: Anaximandro es el sabio del que poseemos un mayor número de testimonios libres de la influencia peripatética —especialmente de geógrafos tardíos—, que nos han legado un conjunto de informaciones que nos hacen pensar en que, más que un sabio *terrible y provocador*, fue un ἵστωρ al modo de Tales o Solón, un *investigador* más cercano a Hecateo (que también era de Mileto y, además, contemporáneo de éste), que a Parménides. Recordemos el célebre pasaje de Heródoto donde Creso nos recuerda que Solón, un sabio que la tradición ha reunido con Tales, está viajando por el mundo σοφίης y θεωρίας εἵνεκεν. Anaximandro, emparentado con la figura que seguramente debió tener Tales, tal vez escribiera un libro donde se recogiera, de manera enciclopédica, el saber que se tenía del mundo, desde sus inicios (de donde Aristóteles habría tomado, si hubiera poseído el escrito, la doctrina de lo ἄπειρον), hasta su configuración actual, así como las observaciones de sus viajes⁴⁷ que habría tal vez realizado θεωρίας εἵνεκεν. Los geógrafos antiguos, por su parte, habrían tomado de este libro, o de las noticias que les habrían llegado de este libro, los datos que nos ofrecen. Obviamente, esto también es mera especulación hipotética, no obstante, la veo más plausible que el presunto orfismo-misterismo del milesio. Yo, como Dodds, cuando oigo hablar de hipótesis apoyadas en un presunto *orfismo*, echo a correr —al menos por ahora—.

⁴⁵ Cf. *Die Geburt der Tragödie*, cap. 10.

⁴⁶ Sobre el fragmento de Anaximandro, cf. *La sapienza greca*, o.c., nota a 11A1, pp. 297ss. Sobre el modo de leer a Aristóteles y Teofrasto, cf. nota 11A2, p. 299. Colli considera que tal vez Aristóteles y seguramente Teofrasto tuvieron el libro de Anaximandro, de ahí que intente releer a la doxografía peripatética de nuevo, teniendo en cuenta su presunto falseamiento. Cf. también el resto de notas, pp. 297-316.

⁴⁷ Esta idea aparece por primera vez en Heidel, W.A., "Anaximander's Book, the Earliest Known Geographical Treatise", en: *Proceedings of the American Academy*, 7, (1921). De igual opinión son Cherniss, H., "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy", en: *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I (o.c.), así como Gigon, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basilea: Schwabe & Co., 2ªed., 1968, respecto a Tales.

No obstante, donde aparece una perplejidad más grande si aplicamos la tesis de Colli es en Parménides. Colli apunta que éste es un sabio todavía muy cercano a la época arcaica del enigma y su religiosidad. Su doctrina planteaba básicamente —en opinión de Colli—, un desafío dialéctico: “¿hay o no hay?” Parménides había contestado que “hay” el camino de “lo que es”, y que “no hay lo que no es”, y había exhortado a seguir la vía de “lo que es, lo que hay”⁴⁸.

Sin embargo, desde esta perspectiva dialéctica, destructiva, ¿cómo podemos entender que la plasmación escrita de su obra se haya presentado en la forma de una revelación, al modo de Hesíodo, pero con imágenes más próximas a Píndaro y la tragedia (cf. el párodos de *Los siete contra Tebas*, o el llamado *Himno a Zeus de Agamenón* de Esquilo, por ejemplo, con el proemio parmenídeo)? ¿Por qué el revestimiento religioso de su poema, no ciertamente apolíneo? ¿En qué manera se debía utilizar el poema para presentar esa lucha dialéctica —porque un texto escrito servía, en el arcaísmo, a un propósito utilitario, no simplemente mnemotécnico: era la base de la exposición de una doctrina (véase al respecto el *Parménides* de Platón, donde Zenón lee de un libro la doctrina de una manera escueta y luego, sobre lo leído y propuesto, se discute sobre ello)—? Y, lo que nos produce mayor perplejidad, no sólo en Parménides, sino también, por su parte, en Anaximandro, ¿por qué poseemos fragmentos del poema que intentan describir el mundo de la apariencia de *una manera constructiva*, si la razón griega es por esencia cruel y *destructiva*? La doctrina de Colli no nos lo explica. No obstante, estas cuestiones de detalle no socavan el valor y la importancia de la base sobre la que Colli levantó su edificio: la razón griega es destructiva por naturaleza. Seguramente Colli hubiera contestado a estas perplejidades en sucesivos volúmenes de *La sapienza greca*, si hubiera tenido la oportunidad de elaborarlos.

El problema se encuentra en que Giorgio Colli ha intentado escapar de las explicaciones tradicionales de la especulación presocrática —que la estudian desde la perspectiva abierta por la historiografía hegeliana como una sucesión histórica, ordenada y dialéctica de pensadores hacia la culminación de los sistemas áticos—, y ha ido en busca de otro camino que no le ha permitido volver a ver el pensamiento griego como algo teórica y racionalmente constructivo. El camino de Apolo desde el laberinto del enigma explica de manera diáfana y aceptable a un sabio como Heráclito,

⁴⁸ Colli, Giorgio, *La nascita della filosofia, o.c.*, p. 87ss. (traducción española, p. 75).

o a Zenón y Gorgias, pero se resiente respecto a Ferécides, los tres pensadores de Mileto o Parménides, por citar algunos pensadores⁴⁹.

El problema, me parece, se encuentra en plantearse si son conciliables su teoría de una razón destructiva —basada en un esquema dialéctico—, y la teoría clásica —que sostiene que la razón griega es constructiva—: es decir, ¿puede existir una razón de cariz destructivo que intente crear un sistema constructivo? Esta es la pregunta.

Desde mi punto de vista, la primera especulación griega oscila entre el artificio de la razón, ese vaivén entre el juego y la violencia del que habla Colli respecto al símbolo del logos que es el laberinto, y una visión *cósmica* (por utilizar la palabra menos inconveniente), connatural al hombre en cuanto que está en el mundo y contempla las cosas en su aparecer o en su no-aparecer —lo divino no existe como cosa aprehensible, pero, se muestra ahí delante en latencia en el sentir del hombre como *hay*—. La reflexión de Colli pone mayor atención en la naturaleza del logos, en su lógica que en su contenido y olvida un pasaje fundamental de Aristóteles que, me parece, aun resulta válido si queremos explicar *grosso modo* el origen de la filosofía. Al igual que había afirmado Platón en el *Teeteto*, en el inicio del primer libro de los *Metafísicos*, Aristóteles afirma que la filosofía nace de un sentir primordial: τὸ θαυμάζειν. Como nos dice Aristóteles, τὸ θαυμάζειν (que podríamos traducir por la *admiración*, *el asombro*, tal vez *el arrebató*), se encuentra en la base de toda actividad tendiente a observar el mundo que nos rodea, por más simple que sea esta observación: *Todos los hombres tienen por naturaleza deseo (ὀρέγονται) de saber*, dice la primera frase de la *Metafísica*. La actitud filosófica nace, pues, de ese *sentir* que encamina el logos. Sin embargo, esto no significa que de este asombrarse nazca la razón lógica —es evidente que no—, porque el *asombro*, el *arrebató* no son un razonar, sino solamente un sentir, tal vez el sentir más originario de todos, junto al amor. No obstante, es este sentir el que nos integra en el mundo, nos hace contemplar la totalidad, el

⁴⁹ Graft, F., *o.c.*, ya se da cuenta de este hecho: *it may, however, be remarked that Colli's theory significantly enough, is based mainly on Heraclitus and Parmenides and neglects the Milesian monists* (p. 240). Yo objetaría que, más bien, la teoría de Colli se basa en Heráclito y en el desarrollo posterior de la dialéctica, como hemos visto en Zenón y Gorgias, y no en Parménides, aunque, el fundamento básico de Colli es Platón, como he intentado hacer notar, y el Aristóteles del *Organon*, desde los que se dirige al pensamiento de los siglos VI y V. Sin embargo Graft tiene razón, la teoría de Colli deja sin explicar de una manera plausible el pensamiento de la ἰστορίη, de la θεωρίη jonia de Tales o Anaximandro.

que crea el primer impulso cósmico, por muy primitivo o simple que éste sea⁵⁰.

Así pues, desde mi perspectiva, la filosofía griega es hija de la violencia del logos y del sentir originario, primordial, de la totalidad como tal. Amor y violencia se entretajan en la maraña del pensar y se conforman en esa otra reflexión que es el pensamiento arcaico, origen remoto de nuestro pensar y, a la vez, claro inicio de nuestro logos occidental. La filosofía griega es esa mezcla de amor y violencia. Amor, *theoría*, *contemplatio*, de la totalidad en el momento en que ésta se presenta a los ojos del sabio como ese aparecer y no-aparecer; y violencia, cruda estrategia del logos en su formulación, en su expresión lógica. Hacia estos dos fundamentos, amor y violencia, deberíamos encaminar nuestra reflexión histórica y filológica acerca de la filosofía griega. Giorgio Colli ha explorado de manera ejemplar el camino del laberinto, de la destructividad, del juego y la violencia.

Una vez oí al filósofo español Gustavo Bueno decir que “todo diálogo siempre acaba mal”, especialmente en un país como el nuestro, porque el diálogo no es comunicación en esencia, sino voluntad de poder. La misma perspectiva comparte Giorgio Colli. La razón es voluntad de poder, y la dialéctica —el arte de la discusión oral— es afán de dominio, de la misma manera como el logos del laberinto es voluntad de imperar sobre el que a él se somete. La visión de Colli nos explica mejor que nadie este aspecto de la filosofía griega y, por ende, de la moderna, abriendo una grieta de luz —u oscuridad, quién sabe—, en el pensamiento de los griegos, mostrándonos lo que somos verdaderamente: ese δεινότητος que ambiguamente canta un coro de Sófocles.

⁵⁰ Disculpen la brevedad de esta anotación. Desgraciadamente, éste no es lugar para desarrollar las implicaciones de una *erótica* como fundamento hermenéutico de una aproximación al origen de la filosofía, desde una perspectiva ética.