
DESTINO – MOIRA

Ver: *Forzosidad / Poder*

El poder que en el curso del universo físico se cierne justamente de un punto inicial a un punto más o menos final, determinando el cauce de la evolución, en el caso concreto de la historia humana reviste el carácter de destino. La historia no está hecha únicamente de decisiones humanas, está hecha también de un destino, de un cauce por el que la historia discurre. La causalidad de las configuraciones en cuanto tal es una causalidad entitativa, pero de orden de poder. [X. Zubiri]

•

«El hombre griego es el primero que se siente formando parte de la φύσις (phýsis). De ahí que Tales, al preguntarse qué es la naturaleza, se refiera a la totalidad del universo. Por eso no es un azar que Aristóteles llame φυσιολόγοι (physiológoi) a estos primeros pensadores. Son aquellos que buscaban el λόγος (lógos) de la φύσις (phýsis). Lo que preguntaron qué es la φύσις (phýsis) y qué es la naturaleza. Cuando el hombre griego ve con claridad eso que la naturaleza es, surge el pensar filosófico sobre la naturaleza, sobre la existencia primaria del hombre. Ser-verdad-hombre.

El pensar de un modo filosófico no surge hasta Anaximandro (610-547), en su poema περί φύσεως (perí phýseos: 'Sobre la naturaleza'), que es el título genérico que llevan todos los libros hasta Aristóteles y no por un azar, sino porque todos ellos tratan de la naturaleza.

Toda la filosofía es una filosofía de la φύσις (phýsis). Anaximandro es el primero que da un pensamiento filosófico que envuelve, en su mismo nacimiento, los tres o cuatro conceptos fundamentales de que va a ir alimentándose toda la metafísica griega.

El hecho de la φύσις (phýsis) de que parte la especulación griega se caracteriza por ser ella, la φύσις (phýsis), el conjunto de todo cuanto existe en tanto que de él emergen todas las cosas (φύειν = phýein: 'brota'). En este sentido la naturaleza es algo de donde emerge la totalidad de cuanto es. Algo de donde emerge y, en definitiva, a donde va a desaparecer.

A este carácter de brote que las cosas tienen por formar parte de la naturaleza es a lo que el griego llama κίνησις (kínēsis, 'movimiento'). La

naturaleza se ofrece primariamente a la mente de quien primeramente la considera como un eterno crecer de las cosas. Cuando Anaximandro pregunta τί ἐστὶ φύσις (*tí esti phýsis*: 'qué es la naturaleza'), pregunta por la totalidad, porque la naturaleza no puede ser ninguna de las cosas que forman parte de ella.

La naturaleza es algo, el fondo permanente que alimenta a todas las cosas que forman parte de ella. De ahí que no pueda calificarse a la naturaleza como un elemento aislado (agua, aire, fuego), sino como un principio inagotable del crecer de todo cuando existe, a lo que Anaximandro llama ἄπειρον (*ápeiron*): infinito, inagotable, no solo en cuanto a cantidad, sino inagotable en el sentido de indeterminado. Porque es de donde las cosas nacen.

Es a un tiempo ἀρχή (*arkhé*), principio de ese ser que las cosas tienen en la naturaleza.

De la naturaleza salen fatalmente (con ἀνάγκη, *anánke*: 'necesidad', 'inevitabilidad') todas las cosas. Este nacer de las cosas no es un nacer cualquiera, sino que todo brotar de las cosas en la naturaleza se produce transformándose una cosa en su contraria (lo que es grande viene de lo que es pequeño).

Es, pues, el brotar de la naturaleza un oscilar entre contrariedades. Todo movimiento se halla determinado por dos contrariedades (ἐναντίον, *enantíon*: 'contra'). Esta contrariedad es la que no solamente constituye el brotar y ser de las cosas, sino que además es lo que permite que haya muchas cosas distintas unas de otras.

De la naturaleza brotan muchas cosas que se diferencian por ser distintas unas de otras. Para Anaximandro la naturaleza es, pues, ἀρχή-ἄπειρον-ἐναντίον. Estos son los grandes motores de la metafísica griega.

En la generación posterior a Anaximandro surge Heráclito. Se encuentra con este problema de Anaximandro ante la contrariedad, ante ese brotar. El ἄπειρον de Anaximandro conserva ese carácter de dominación que tiene la naturaleza, es una especie de fuerza que abarca el destino de las cosas, de los hombres.

Heráclito se encuentra con la idea de ese brotar de las muchas cosas de la naturaleza. Y que ese brotar se halla determinado por necesidades contrarias. Heráclito es el primero en ver que ese brotar no acontece sin orden ni medida: la naturaleza no traspasa nunca sus límites y medidas.

Lo que constituye una cosa es justamente la medida en que cada uno de los elementos de la naturaleza concurre a formar parte de ella. De ahí que las cosas, bien que sean cosas que brotan, no se constituyen en sí mismas más que por una medida, y medida es determinación, πέρας (*péras*: 'límite', 'frontera'). Esta medida es la que expresa el λόγος (*lógos*), la razón de las cosas. El fondo, pues, de las cosas no es solo ἄπειρον, sino razón, λόγος.

Ahora bien, ¿en qué consisten esta razón y esta medida? Todas las cosas en la naturaleza, justamente porque parten de ella, ese brotar las hace existir. En este momento el pensar griego, aferrado a la naturaleza, dice que las cosas lo son por emerger de ella.

De ahí que de las cosas no se puede decir que son, sino que son engendradas, *llegan a ser*. De ahí que la naturaleza sea un eterno llegar a ser. Llegar a ser, por tanto, no era. Si lo fuera, no llegaría a ser: sería. Las cosas, en la medida en que llegan a ser, consisten en llegar a ser lo que son, partiendo de su contrario.

La naturaleza, por tanto, no se halla constituida por ese indeterminado principio de ἄπειρον, sino por el eterno fluir de las cosas que están llegando a ser en cada instante suyo.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I (1931-1935)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 34-36]



«El primer concepto [en Anaximandro] es el concepto de *arché*, principio. En cuanto de ese principio salen y nacen las cosas que componen el universo, ese principio es *phýsis*, precisamente la naturaleza. En segundo lugar, Anaximandro nos dice que ese *arché* es *ápeiron*.

Esta palabra ha tenido muchas traducciones; de suyo es «indefinido» y en manos de la filosofía occidental a veces el *ápeiron* se ha entendido como un infinito, lo cual es un absurdo que no pasó nunca por la cabeza de Anaximandro. El principio es un *ápeiron*, un indefinido. [...]

De este indefinido nos dice Anaximandro que nacen las cosas que son, las cosas que efectivamente *son*. Ahora bien, por contraposición a ese *ápeiron*, a ese indefinido aparece aquí una noción que va a jugar un papel en toda la filosofía griega: las cosas son *péras*, *peperasménon*, son algo determinado y delimitado.

El griego no ha pensado nunca que el principio de la realidad y de las cosas consista en una referencia a algo que está allende ellas. Las cosas son en sí mismas tales como son, son para un griego precisamente *péras*, algo perfectamente limitado, frente a lo *indefinido* que es su *arché*, su principio. Más tarde los pitagóricos concibieron con más rigor esta delimitación: los números y las figuras constituyen para ellos «lo» delimitado.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 42-43]



«Si la causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real, el poder es la dominación de lo real en tanto que real.

Esta idea del poder, de la *Macht*, es cosa completamente distinta de la *dýnamis* griega y de la *Kraft*, de la fuerza de las cosas. El poder es algo que está inscrito precisamente en la estructura misma del mundo.

Así nació efectivamente la Filosofía.

Recuerdo aquí el fragmento de Anaximandro (D.-K. 12 B 1, 1-2) donde dice que el *ápeiron*, lo indefinido, es la *arché*, el principio del mundo, del cual todas las cosas salen, y al cual volverán todas después de cierto tiempo, pagando justicia al hecho de haber salido de este *ápeiron*. Ahora bien, ahí aparece el *arché* en tres funciones distintas.

Primero siendo el *comienzo* del mundo. Es la función *arcaica*. En este sentido, como arcaico, lo pasado, lo pasado del mundo que va desapareciendo o que por lo menos no se identifica con ninguna de las cosas que existen en el Universo, sin duda tiene ciertamente un predominio sobre lo real, ya constituido.

Pero en *segundo lugar* ese *ápeiron*, ese indefinido, es el principio, *arché*, como diría Aristóteles, intrínseco precisamente a cada una de las realidades, las cuales, cada una de ellas, está constituida formalmente por ese *arché* que llevan en su seno, y del cual intrínsecamente emergen, y llegan a estar constituidas tal como son. Ahí el *arché* no es arcaico, sino que es *árquico*: tiene un carácter de principio interno y constitutivo.

Pero no hay solamente eso, sino que – si mi referencia ha sido exacta; acaso las palabras no concuerdan del todo, pero la idea sí – volverán las cosas después de un cierto tiempo a pagar justicia, *díke*, y más que justicia habría que decir “justeza”.

Es mala traducción justicia porque la justicia evoca siempre una cualidad moral y no se trata de eso, se trata justamente del ajustamiento, de la justeza, ese concepto que reaparecerá más tarde en Heráclito con el nombre de *harmonía*. *Harmonía* en Heráclito no significa una armonización, sino justamente el ensamblaje de unas piezas de carpintería. Por esto podría decir Heráclito *armonía aphanés phanerés kréiton*: que el ensamblaje que no se ve es más fuerte que aquél que se ve.

Pues bien, en este sentido la justeza, el ajustamiento, hace que reviertan las cosas a su principio, al principio de donde salieron. Y en este sentido el *arché* tiene un carácter que no es arcaico y ni *árquico*, sino un carácter rigurosamente *arcóntico*. Es el supremo arconte del Universo.

La unidad intrínseca de estas tres dimensiones es lo que constituye el *Poder*. Y ese Poder del *arché* es justamente aquello que da lugar, según Anaximandro, a las vicisitudes del Universo, y con cuya enunciación nació la Filosofía en el mundo.

El dinamismo tomado sintéticamente en los dos aspectos de causalidad y de poder, es el poderío causal de la realidad en tanto que realidad.»

[Xavier Zubiri: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 320-321]

•

«Si se quiere volver al orto de la filosofía europea, a Anaximandro, basta leer el párrafo que Simplicio nos transcribe (DK, 12 A 9, 4-8, vol. I, p. 83) – el único fragmento conocido de Anaximandro –, en el cual se nos dice que el principio de las cosas, el *arché*, es el *ápeiron* – tradúzcase por lo indeterminado, lo infinito, es igual, puesto que no es un problema de traducción – (ἀρχήν τε καὶ στοιχείον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον), que constituye la génesis para aquellas cosas que son (ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι) y su corrupción, volviendo al *ápeiron*, según su interna necesidad (καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών), pues se pagan la culpa y la reparación de la injusticia según la disposición del tiempo (διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν).

Ahora hablaremos de qué es esto de la justicia, aunque en este caso digamos mejor la justeza. Aquí el *ἀρχή* representa a una tres dimensiones distintas: Una, que es el comienzo de todas las cosas en el tiempo. Justamente *ἀρχή* es lo arcaico.

El *ἄπειρον* es lo arcaico de la realidad. Pero puede significar el carácter *árquico*, el principio mismo de donde están emergiendo ahora las cosas que están sostenidas en la realidad, algo *ἐνυάρχον*, que decía Aristóteles, un principio intrínseco.

Puede significar, finalmente, algo distinto, aquello a lo que vuelven en virtud de la justicia, lo que significa que el *ἄπειρον* tiene un carácter *arcóntico*. En esta triple dimensión, arcaica, *árquica* y *arcóntica*, expresa Anaximandro lo que es el *ἄπειρον*, y ha constituido con ello el orto de la historia de la filosofía en el mundo o, por lo menos, de la filosofía occidental. [...]

La idea del poder no es primitiva, ni es primitivista. Tan no lo es que, aunque los historiadores de las religiones indias digan siempre que esa distinción ha sido superada, no lo ha sido, según yo la entiendo. Porque, entre el dios de la Luna, el dios en la Luna y el dios Luna, ¿qué es lo que adora el brahman?

Es probable que ninguna de las tres cosas distintamente sino indiscernidamente todas juntas; es decir, ahí hay una idea del poder que más o menos inside y reside en la Luna, pero que en manera alguna se identifica con la realidad física de la Luna. El primitivismo estaría no en apelar a la idea del poder, sino en apelar a algo distinto, que es una determinada concepción de lo que es el poder.

Esta idea del poder hubiera sido conveniente traerla a colación inclusiva para interpretar esa idea de la justicia que aparece en el primer fragmento de Anaximandro. La misma idea que aparece en los textos védicos: la idea

del *Rita* se ha traducido por justicia y, sin embargo, no es estrictamente justicia; porque la justicia apela o, mejor dicho, evoca un concepto moral, más o menos elemental o brutal, mientras que parece que está alejado de la realidad natural y física. La verdad es la contraria.

Es la idea de una especie de justicia natural que envuelve la dimensión moral. Por esto yo creo que mejor que de justicia habría de hablarse de justeza. La justeza con que está acoplada la realidad dinámicamente y que envuelve un aspecto físico y material, pero que envuelve también el momento de la virtud moral de la justicia.

Porque la justicia para ellos es la justeza de las acciones morales y no simplemente el sometimiento a una norma extrínseca.

La idea de la *moira* en el mundo griego, del destino, la *anánke*, por ejemplo, en los estoicos, qué duda cabe que son expresiones de la idea del poder. En los brahmanes, cuando se habla de la divinidad de la sílaba Om, uno no cae en la cuenta de que se trata del poder sacrificial que está envuelto en esa sílaba.

No se trata de la sílaba en cuanto tal ni del fonema Om, sino que se trata del poder, que es algo distinto. Y ni que decir tiene que, por ejemplo, en el cristianismo la idea de la majestad de Dios es una idea del poder. De esto no hay duda alguna.

Ahora bien, hoy se ha perdido esta idea del poder. Y aquí el error es doble. En primer lugar, porque se ha perdido la idea de la dominación en la funcionalidad causal.

En segundo lugar, porque, al nivelar todas las cosas y colocarlas en el mismo rango – cosa que no tiene nada que ver con el hecho de suprimir la existencia de ese rango –, se ha cometido un olvido mucho más grande, pues se ha olvidado que *la realidad en cuanto tal puede ser dominante respecto de quien sea capaz de aprehenderla.*»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 182-183 y 184-185]



«No solamente puede dominar el poder y la fuerza, sino que puede verse en el poder y la fuerza algo que dimana de la estructura interna y formal de las cosas: *fue el orto del pensamiento griego*. Sin embargo, nada más falso que creer que esas dos dimensiones del poder y de fuerza son ajenas a la filosofía griega. Todo lo contrario: ni en su comienzo, ni en su desarrollo, ni en la hora de su término.

Ni en su comienzo: dejando el oscuro problema de Tales de Mileto, el primer texto filosófico que poseemos es un texto que Simplicio refiere a Anaximandro, en el que se nos dice:

ἀρχήν... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

[Fr. 1 (DK 12 B 1), cf. H. Diels y W. Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, p. 89]

Decía Anaximandro que “el principio (dejemos así la palabra ἀρχή) de las cosas es el ἄπειρον (lo indefinido)”. No nos importa de momento lo que sea esto.

“De lo cual tienen su origen todas las cosas, y al cual revierten por corrupción todas las cosas, según lo que a ellas les es debido (según su reato), porque en efecto ellas unas a otras se hacen justicia y hacen justicia (se rinden en cierto modo cuenta) de su injusticia, según el orden establecido por el tiempo.” [Es la traducción de Zubiri del fragmento de Anaximandro].

En ese texto de Anaximandro, que señala, por lo menos desde el punto de vista de nuestro conocimiento histórico, **el orto filosófico del pensamiento griego**, nos encontramos con este término ἀρχή [‘principio’, ‘origen’], que por lo pronto significa (ahí la cosa es bien clara) que ese ἀρχή [arché] es incluso temporalmente anterior a las cosas que hay en el mundo.

Puesto que estas salen por un movimiento que Aristóteles describía como una separación (poco importa para el caso), la cosa es que salen de eso que es ese ἀρχή. Este ἀρχή [arché] está reposando sobre sí mismo, sin que nadie lo haga, en un tiempo indefinido (ἄπειρος χρόνος). Y en este sentido debe decirse que es ἀρχή en un sentido temporal, en sentido de *arcaico*.

Y este arcaico indefinido, e infinitivo si ustedes quieren, respecto de las cosas que de él van a salir por escisión, es nada menos que un dominante, un dominador.

Aquí ἀρχή [arché] tiene el sentido de *arconte* (1). Tiene un carácter arcóntico, un carácter dominante. Y precisamente domina a las cosas imprimiéndoles una interna forzosidad, un determinado curso forzoso, en virtud de una propiedad: la δίκη [díke], la justicia. Por ejemplo, la estructura cíclica del tiempo, y dentro de él señalando el nacimiento de cada una de las cosas, un curso inflexible y justo.

Sin embargo, la palabra “justo” es equívoca; puede significar por un lado el ensamblaje material de las cosas, que es en lo primero en que uno piensa cuando se habla de cosmología. Pero aquí dice Anaximandro algo más: que tienen que pagar lo debido. Es decir, hay una dimensión moral; **en el hecho de haberse separado de su ἀρχή [arché] parece que las cosas han cometido una cierta injusticia**.

¿Por qué? Por dominar las unas sobre las otras. Aparece la dimensión dominio. Por eso, quizá mejor que por justicia habría que traducir esta δίκη [díke] por “justeza”. Justeza en el doble sentido de ensamblaje material, y

de la justeza con que una acción está ajustada precisamente a aquello que debe ser. Esta justeza imprime a las cosas un curso inflexible. Aquí aparece el segundo momento, el momento de la forzosidad, de la *táxis* según el orden del tiempo.

Y tercero, ni que decir tiene, no solamente es arcaico y arcóntico, sino que, a diferencia de lo que acontecía en las teofanías (por ejemplo, en Hesíodo), el mundo no nace de Dios, y no nace del ἄπειρον (lo indefinido), sino que el ἄπειρον [ápeiron] como ἀρχή [arché] está constituyendo el fondo intrínseco e inmanente de la realidad misma. Como Aristóteles diría, ἐνυπάρχον. Algo que pertenece al mundo, y que está formalmente en él, es decir, es su estructura real.

Ahí están en el orto mismo de la filosofía, los tres momentos que constituyen la realidad en cuanto tal: el dominio (el poder), la fuerza, y la estructura interna de las cosas.

Poco tiempo después, no llega a un siglo, cuando **Parménides** enuncia lo que se ha creído que es la primera gran tesis metafísica en la historia de la filosofía (a saber, la idea del ser), por lo que empieza en definitiva es con decirnos que hay una μοῖρα [Moira], que hay un destino que se cierne sobre justamente esto que llama el ser y la realidad.

Se cierne de una manera especial, hay una ἀνάγκη [anánkē], hay una estricta necesidad férrea que le mantiene al ser compacto dentro de sus propios límites. Una forzosidad (ahí está el momento de fuerza), y una forzosidad ¿de qué tipo?

Una forzosidad que mantiene su compacción perfectamente determinada, impidiendo que el ser pueda no ser. Se puede ser esto especialmente en el fragmento 8 (DK 22 B 8) de Parménides, cf. H. Diels y W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, pp. 235-240.

Ahí está el momento de la estructura formal del ser: en la más metafísica de las tesis de la filosofía griega (por lo menos en su resonancia auditiva) aparecen esos tres momentos: el poder, la forzosidad y la estructura formal.

Estos elementos no desaparecen nunca en el curso de la filosofía griega. En Aristóteles, en Platón, continúan existiendo lo mismo que en la religión griega: la μοῖρα (móira) y la τύχη (týche) existen por encima de los propios dioses.

Y en el declinar de la filosofía griega, allá en tiempo del estoicismo, aparece con otro nombre esa misma noción de poder: es la *eimarméne* (εἰμαρμένη), la suerte que inflexiblemente le cae a cada cual en el curso de su vida.

En la India observamos el mismo fenómeno. La idea del Brahmán, de donde parte la primera visión del pensamiento indio, es la idea de un poder. Cuando el brahmán centra toda la fuerza de su liturgia y de su visión cultural del mundo en la sílaba *om*, en la sílaba sagrada, realmente no habla de ninguna fuerza mágica, habla pura y simplemente de un poder. Se trata de

un poder, que tiene precisamente el brahmán, y que como puro poder se cierne sobre el universo, y en cierto modo lo engendra. Poco a poco ese poder se va internando, se va incorporando a las cosas sobre las que se cierne y en las que reside. Y entonces se convierte precisamente en una fuerza, por ejemplo, que habita en cada uno de los hombres. Aparece así la idea del *atman*, del alma. [...]

Existe la idea de poder como elemento dimensional de la realidad. En Europa, la necesidad de las leyes naturales representa el momento de forzosidad, y desgraciadamente, huyendo de un mal llamado antropomorfismo, esta versión de la dominancia, del carácter de poder que tiene lo real, ha desaparecido, y se ha limitado al mundo humano. Es un perfecto error. Pertenece a la estructura de la realidad en cuanto tal.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 31 ss.]

(1) Arconte (ἄρχων, *archōn*): Cada uno de los magistrados que gobernaron en Atenas tras la muerte del rey Codro.



«El “de suyo” como nuda realidad es lo que concibió el griego en el concepto de lo que llamó naturaleza, *physis*. La forzosidad se expresó en el concepto de lo necesario, *anánke*.

Evidentemente no todo lo natural es necesario, ni todo lo necesario cuando no es necesidad de la nuda realidad es natural. La poderosidad concebida explícita y formalmente como real no es dominancia simplemente, sino que dominancia de lo real en cuanto real. Es el poder de lo real en cuanto real.

Pero cada uno de estos tres momentos es tangente, por así decirlo, a los otros dos. No hay fuerza de las cosas, no hay necesidad, que de alguna manera no roce más o menos a la nuda realidad; y no hay poder que no tienda a ser forzosidad y alcance de alguna manera a la nuda realidad.

El predominio de uno de estos tres elementos sobre los otros dos puede incluso constituir distintos tipos de intelección; pero siempre están presentes los otros dos. El predominio del momento de nuda realidad constituyó el otro de nuestro saber. Sin embargo, la forzosidad estuvo siempre en el pensamiento griego.

Así Aristóteles nos dice (Met. 984 b 10) que los primeros presocráticos se vieron forzados (*anankatsómenoi*) por la verdad. El predominio de la forzosidad es lo que subyace por ejemplo a la matemática egipcia y asirobabilonia. Descubrieron, por ejemplo, lo que para nosotros constituye el teorema de Pitágoras.

Pero su necesidad es mera forzosidad, no tiene el carácter de la necesidad propia de los elementos de Euclides, fundados en la nuda realidad y no en la forzosidad. El problema del poder dio lugar a la interpretación animista

del poder. Forzosidad no significa ni ánimo ni animismo, sino que el animismo es tan sólo un desarrollo conceptivo de la poderosidad.

Incoativamente, por así decirlo, cada momento, repito, es tangente a los otros dos. Su unidad intrínseca es formalmente constitutiva de toda intelección sentiente. Tal vez esta unidad de los tres momentos es lo que transparece expresamente en el sentido, tan debatido, del *arkhé* de Anaximandro.

Nuestro saber, afincado en la nuda realidad, ha olvidado los otros dos momentos de forzosidad y poderosidad. Urge recuperarlos.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 12-13]



«Como suerte y como destino, la historia pesa sobre los individuos en la medida en que el hombre ha aceptado unas posibilidades y rechazado otras. Elige hacer unas cosas (libre o necesariamente), desecha otras. Desecha una, modifica las anteriores, etc. Ahora, el hecho de que el hombre acepte unas posibilidades, ¿significa que adquiera unas facultades que antes no tenía? Evidentemente, no. La aceptación de posibilidades no es una creación de facultades ni de forzosidades.

El género de causalidad que tiene la posibilidad aceptada no es del género de una forzosidad. Es justamente un “poder”. Las posibilidades aceptadas se apoderan de uno, y precisamente la suerte y el destino son los dos modos radicales como la historia se apodera de cada uno de los individuos. No son fuerzas, qué duda cabe, ni mucho menos seres personales, pero sí son el momento constitutivo de dominación de las posibilidades aceptadas.

Ahora bien, el carácter de estos poderes, en el caso de la historia humana, es radicalmente plural: no hay duda ninguna. Dicho así, en términos generales, la suerte y el destino sí son cosas muy graves, al fin y al cabo, afectan a la estructura formal de la historia, pero en el curso detallado de ella estos poderes se pluralizan.

La personificación sustantiva de estos poderes plurales es justamente lo que ha sido el orto de los politeísmos en la historia. Pero no son sustantividades, ni mucho menos sustantividades personales. Son pura y simplemente meros poderes.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid, 2010, p. 196-197]



«La transcendentalidad es real: por ser real, la cosa es “más” que lo que es por ser caliente o sonora. Pero a su vez este “más” es un “más” de realidad; es, por tanto, algo que se inscribe en el “de suyo” en cuanto tal. La transcendentalidad es la apertura misma de la formalidad de realidad en cuanto tal; por tanto, es “más” que la realidad de cada cosa. Se funda así en el “de suyo” y es un momento del “de suyo” mismo, pero sin ser una adición extrínseca a él.

La realidad es formalidad abierta. Por esto la realidad es constitutivamente respectiva. En su virtud cada cosa por ser real está desde sí misma abierta a otras cosas reales. De ahí la posible conexión de unas cosas reales con otras. Que exista una conexión es un hecho, y solamente un hecho.

Pero lo que no es un hecho, sino una intrínseca necesidad metafísica es que si tal conexión existe se halle fundada en la respectividad. Según esta línea de la apertura transcendental, el momento de realidad cobra un carácter especial: es lo que en lenguaje vulgar llamamos "la fuerza de las cosas", y que consiste en la fuerza de imposición de lo real.

Ciertamente, no es una fuerza en el sentido de la ciencia física de Leibniz y de Newton, pero sí es una fuerza sui generis: es la forzosidad. Decimos que algo tiene que ocurrir por la fuerza de las cosas. Aquí se ve claramente que esta *fuerza de la realidad* está fundada en lo que formalmente es la realidad según su fuerza de imposición: en el "de suyo".

Pero no es un momento añadido a la realidad: es un momento que expresa la respectividad misma de las cosas, es justo su transcendentalidad. Esta idea de la fuerza de las cosas ha dado lugar a muchas elaboraciones conceptuales muy distintas. Todas estas elaboraciones se hallan fundadas en el momento transcendental de fuerza de la realidad.

Una de las más antiguas, y problemáticas de esas elaboraciones, es, por ejemplo, la idea del destino, la *moira* (μοῖρα) en la tragedia griega. Junto a ella puede interpretarse la fuerza de la realidad como *naturaleza*: la naturaleza sería el momento intrínseco de fuerza de la realidad.

Pero la fuerza puede conceptuarse todavía en otra forma. Puede conceptuarse como *ley*: es lo propio de la ciencia moderna. Pero, en cualquier caso, tanto la ley como la naturaleza y el destino son elaboraciones de algo que se halla inscrito en la formalidad misma de realidad: en la fuerza de la realidad. Esta fuerza es un carácter transcendental de la apertura misma de la realidad como tal. Realidad no es fuerza, pero esta fuerza es siempre y solo un momento transcendental de la realidad como realidad, un momento transcendental del "de suyo".»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 196-198]

COMENTARIOS

Las Moiras

En la mitología griega, las Moiras (en griego antiguo: Μοῖραι Moîrai 'repartidoras') eran las personificaciones del destino. Sus equivalentes en la mitología romana eran las Parcas o Fatae, las Laimas en la mitología báltica y las Nornas en la nórdica. Vestidas con túnicas blancas y de semblante imperturbable, su número terminó fijándose en tres.

La palabra griega moira (μοῖρα) significa indistintamente 'destino', 'parte', 'lote' o 'porción', en referencia a su función de repartir a cada mortal la parte de existencia y de obras que le corresponden en el devenir del cosmos. Controlaban el metafórico hilo de la vida de cada ser humano desde el nacimiento hasta la muerte, y aún después en el Hades.

En principio, las Moiras eran concebidas como divinidades indeterminadas y abstractas, quizá incluso como una sola diosa. En la *Ilíada* de Homero se habla generalmente de "la Moira", que hila la hebra de la vida para los hombres en su nacimiento (μοῖρα κραταιή, moîra krataiê: 'poderosa Moira'). En la *Odisea* hay una referencia a las Klôthes (Κλωθές) o hilanderas.

En Delfos sólo se rendía culto a dos: la *moira* del nacimiento y la de la muerte. En Atenas, la diosa Afrodita era considerada la mayor de ellas en su aspecto de Afrodita Urania, según la Descripción de Grecia de Pausanias.

Su número quedó establecido en tres. Las Moiras eran temidas y respetadas por los dioses. El mismo Zeus estaba sujeto a sus designios, según palabras de la sacerdotisa pitia de Delfos. Hesíodo se refería a ellas como «las Moiras, a quienes el sabio Zeus respetó con los mayores honores», aunque ninguna obra clásica precisa hasta qué punto exacto los propios inmortales estaban sometidos a sus dictámenes.

De los testimonios de Pausanias y de esta segunda vertiente genealógica se infiere la preeminencia de Zeus respecto de las Moiras y su potestad.

Ello no se correspondería con lo que nos ha llegado de los cultos y tradiciones más antiguos, en los que se nos presenta a las Moiras como divinidades primigenias o ctónicas al margen del devenir y de la voluntad del resto de dioses, insertas en el ámbito de los principios prístinos e inamovibles del universo. Es probable que dicha aproximación se deba a un intento de modificar los mitos originales para que encajaran con el más tardío sistema patriarcal olímpico.

Esta postura tampoco era aceptable para Esquilo, Heródoto o Platón, que consideraban a Zeus conocedor y administrador del destino de los hombres en tanto soberano del orden establecido, pero no decisor último del mismo.

En efecto, tanto él como el resto de inmortales podían dispensar al ser humano dichas, aflicciones, recompensas y castigos; pero a menudo éstos no harían sino responder a lo ya establecido de antemano por las Moiras.

En cualquier caso, lo que cada hombre podría o no conseguir a lo largo de su existencia, el límite temporal a esta y su finalidad predeterminada eran competencia exclusiva de esta trinidad.



«Hay tres parcas asociadas, vestidas de blanco, a las que Erebo engendró en la Noche; se llaman Cloto, Láquesis y Átropo. De ellas Átropo es la menor en estatura, pero la más terrible.

Zeus, quien pesa las vidas de los hombres e informa a las Parcas de sus decisiones, puede, según se dice, cambiar de opinión e intervenir para salvar a quien desee cuando el hilo de la vida, hilado en el huso de Cloto, y medido con la vara de Láquesis, está a punto de ser cortado con las tijeras de Átropo.

En realidad, los hombres pretenden que ellos mismos pueden, hasta cierto punto, dirigir sus propios destinos evitando peligros innecesarios. Los dioses más jóvenes, por lo tanto, se ríen de las Parcas y algunos dicen que Apolo las emborrachó traviesamente en una ocasión para salvar de la muerte a su amigo Admeto.

Otras sostienen, al contrario, que el propio Zeus está sometido a las parcas, como la sacerdotisa Pitia confesó en una ocasión por medio de un oráculo, porque no son hijas suyas, sino hijas partenogenéticas de la Gran Diosa Necesidad, contra quien ni siquiera los dioses contienden y a la que se llama "el Destino Fuerte".

En Delfos solo se rinde culto a dos Parcas, las del Nacimiento y la de la Muerte; y en Atenas Afrodita Urania, es denominada la mayor de las tres.

Este mito parece fundarse en la costumbre de tejer las marcas de la familia y del clan en los pañales de un recién nacido, asignándole así su lugar en la sociedad, pero las Moiras, o Tres Parcas, son la triple diosa Luna, y de aquí sus túnicas blancas y el hilo de lino que se consagra a la diosa como Isis. Cloto es la "hilandera", Láquesis la "mediadora" y Átropo "la que no puede ser desviada o eludida".

*Moir*a significa "una parte" o "una fase", y la Luna tiene tres fases y tres personas: la luna nueva, la diosa doncella de la primavera, el primer período del año; la luna llena, la diosa ninfa de verano, el segundo período, y la luna vieja, la diosa vieja del otoño, el último período.

Zeus se llamó a sí mismo "el Jefe de las Parcas" cuando asumió la soberanía suprema y la prerrogativa de medir la vida del hombre; a esto se debe, probablemente, la desaparición de Láquesis, "la medidora", en Delfos. Pero su pretensión de que era su padre no fue tomada en serio por Esquilo, Heródoto ni Platón.

Los atenienses llamaban Afrodita Urania a "la mayor de las Parcas" porque era la diosa ninfa a la que el rey sagrado, en la antigüedad, era sacrificado en el solsticio de verano. "Urania" significa "reina de las montañas".»

[Graves, Robert: *Los mitos griegos*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, vol. I, p. 55-57]



«El "Ello" freudiano como "fundamento femenino impulsor" ["weiblicher Triebgund": fundamento que palpita en el fondo de toda realidad, lo mismo física, histórica que personal (Zubiri)], destacado muchas veces por Klaus Heinrich, se hace particularmente evidente en el punto en el que Freud

habla de las "grandes diosas madre y los pueblos orientales" como "engendradoras y destructoras", y así las define (como el Ello) por la ambivalencia entre lo "creativo" y lo "asesino".» [Schlesier, Renate: *Konstruktionen der Weiblichkeit bei Sigmund Freud*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1981, p. 193 n. 36]

«La creación de las Moiras es el resultado de una intelección que advierte al ser humano que también él es parte de la naturaleza, y por eso está sometido a la inexorable ley de la muerte. Contra ese sometimiento algo tenía que rebelarse en el hombre, quien sólo con disgusto extremo renuncia a su excepcionalidad.

Sabemos que usa la actividad de su fantasía para satisfacer sus deseos insatisfechos por la realidad. Y su fantasía, pues, se sublevó contra la intelección encarnada en el mito de las Moiras y creó el otro, de él derivado, en que la diosa de la muerte es sustituida por la diosa del amor y por todo cuanto equivalga a esta en plasmaciones humanas.

La diosa del amor, que ahora remplazaba a la diosa de la muerte, otrora había sido idéntica con esta. Todavía la Afrodita griega no carecía de todo vínculo con el mundo subterráneo, por más que su papel ctónico ya de antiguo había pasado a otras figuras divinas, como Perséfone o la triforme Artemisa-Hécate.

Y las grandes divinidades maternas de los pueblos orientales parecen haber sido, todas ellas, tanto engendradoras como aniquiladoras, diosas de la vida, de la fecundación, y diosas de la muerte. Así, la sustitución por un contrario en el deseo se remonta, en nuestro motivo, a una antigua, primordial identidad.»

[Freud: "El motivo de la elección del cofre" (1913), en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, vol. XII, p. 314-315]



«En la historia de la filosofía griega, el filósofo aparece desde el principio de manera ambigua como filósofo de la religión: por un lado, explica el problema de la capacidad de alianza del destino al elevarse por encima de los dioses, que son solo funcionarios del destino, en cuanto a que aparece como la figura más grande; por otro lado, al no ser poderoso con el destino, no puede ejecutar el destino, se une a él reconociéndolo, lo acepta mediante la comprensión y adopta una postura que he descrito con la fórmula de que se convierte en cómplice del destino.»

[Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 85]



La historia de Creso, Solón y Apolo

La historia de Creso y Solón es una de las más conocidas en las "Historias" de Heródoto. Creso, el rey de Lidia, era conocido por su inmensa riqueza y

poder. Según Heródoto, Creso invitó a Solón, un famoso legislador y sabio ateniense, a su corte en Sardes.

Durante su estancia, Creso mostró a Solón su riqueza y le preguntó quién era el hombre más feliz del mundo, esperando que Solón lo nombrara a él. Sin embargo, Solón respondió que los hombres más felices eran aquellos que habían vivido vidas virtuosas y habían muerto en paz, mencionando a Tellus de Atenas y a los hermanos Cleobis y Bitón.

Solón explicó que la verdadera felicidad no podía juzgarse hasta el final de la vida, ya que la fortuna de una persona podía cambiar en cualquier momento.

Esta respuesta no complació a Creso, quien se consideraba el hombre más afortunado debido a su riqueza y poder. Más tarde, Creso experimentó una serie de desgracias, incluyendo la pérdida de su reino a manos de Ciro el Grande de Persia, lo que confirmó la advertencia de Solón sobre la naturaleza efímera de la felicidad y la fortuna.

La historia de Creso salvado por Apolo de la hoguera es una de las más fascinantes de la antigüedad. Según Heródoto, después de ser derrotado por Ciro el Grande de Persia, Creso fue condenado a morir en la hoguera.

Mientras estaba en la pira, recordó las palabras del sabio Solón sobre la naturaleza efímera de la felicidad y la fortuna. Creso invocó a Apolo, y en respuesta, el dios envió una lluvia que apagó las llamas, salvando así a Creso.

Comentario de Klaus Heinrich:

«Heródoto no se contenta con presentar una crítica de la religión desde un punto de vista filosófico, sino que agudiza el problema subyacente desde dos ángulos: por un lado, saca a los dioses patriarcales de su reserva; por otro, define un límite para la doctrina de la salvación llamada 'filosofía'.

Deja que el viejo y obstinado Adán-Croesus se mueva, quien en una acción espectacular envía las cadenas, en las que había sido maniatado, a Delfos como un testimonio acusador y comienza a disputar y discutir solo con Apolo, que inicialmente solo se le había presentado como dios oracular, planteándole la pregunta de si es común que los dioses griegos engañen y traicionen a aquellos que les han ofrecido dones de consagración y han adherido a ellos.

De la Pitia recibe una serie de respuestas. Es desagradecido, porque Apolo, por así decirlo, tomó la iniciativa privada y lo salvó a él como persona de un destino impuesto sobre su linaje y la ciudad; no puede sospechar que el dios hizo uso de su margen de discreción; tampoco que Apolo quiso desviar de él hacia sus descendientes la maldición de linaje de la que ningún dios puede librarse. Pero, sobre todo, no puede saber que ni siquiera un dios puede escapar de la *peproméne Moira* (Πεπρωμένη Μοῖρα): que incluso los dioses están sujetos al destino.

Πεπρωμένη Μοῖρα: con esta figura conceptual, por un lado, se subraya la función de la *moira* (una palabra que está relacionada con *meros*, 'parte') y, por otro, se alude a su nombre parlante, ya que ella es la única que asigna el destino.

Que los dioses no puedan hacer nada contra la *moira*, tal como aparece en Heródoto, significa en otras palabras: son solo funcionarios del destino.

Apolo también es solo un funcionario: aunque puede usar un margen de discreción, no puede ampliarlo arbitrariamente. Dicho margen está definido jurídicamente y medido con precisión en el tiempo. Si bien puede tomar la iniciativa privada y salvar al menos a una persona, no puede siquiera postergar de manera insignificante el destino impuesto sobre Lidia por la maldición del linaje.

Croesus, en cambio, que en la hoguera ardiente se identifica con el hombre Solón, al que inicialmente solo había denominado como 'filosofante', es como el filósofo renacido no solo más poderoso que el dios oracular, sino que todos los dioses, al elevarse por encima de su existencia como funcionarios y moverse con el destino de una manera para la cual he utilizado la palabra 'complicidad'.

Complicidad: con esto me refiero a una forma específica de comportamiento en el entrelazamiento fatal que en latín se denomina *complicatio*. Caracteriza la figura del filósofo saber que no puede salir de este entrelazamiento.

Como cómplice, se mueve en él de la manera más indolora y desapasionada posible, eliminando cualquier forma de rebelión afectiva y uniéndose con el destino de una manera que le permite presentarse como alguien que, en complicidad con el destino, está por encima de los dioses restringidos a su función de funcionarios del destino.

Los estoicos van a desarrollar sistemáticamente técnicas mediante las cuales se aprenderá a controlar cada vez más las emociones intensas, hasta que, después de un largo entrenamiento, finalmente se evite mostrar cualquier tipo de emoción.

Hemos conocido a Creso como una figura que nos ha mostrado al final estos dos aspectos de un comportamiento filosófico a la vez resignado y poderoso. Por un lado, vemos en su invocación a Solón y en su comportamiento inmediatamente después de ser salvado de la muerte en la hoguera, que la filosofía se inaugura como filosofía de la religión: como filosofía de la religión que obtiene su poder de la afirmación subrayada al final por Apolo, es decir, como dios filósofo, de ser una doctrina de salvación que supera la fe en los dioses como instancias máximas del destino; pero que en realidad no puede oponer nada al destino mismo, como el que cae sobre Lidia, sino que lo acepta resignada y conforme.

Por otro lado, vemos una figura liberada de la codicia a través de experiencias terroríficas, purificada de todas las emociones, que

precisamente por eso se vuelve tecnológicamente poderosa y capaz de disponer calculadoramente y manipuladoramente de todas las personas y circunstancias.

Subjetivamente, aquí se otorga una respuesta de salvación, adquirida al precio de la represión emocional, que eleva a los humanos por encima de lo que son los dioses, la cual objetivamente resulta en la forma específica de entrega al destino que he mencionado con el término 'complicidad'.

A primera vista, lo que queda como la quintaesencia de Heródoto, que rechaza decididamente los nacionalismos y excluye los conflictos que van más allá de la persona, es esto: que el ser humano se enfrenta al destino.

A segunda vista, se añade un elemento: que en la posición filosófica contraria que supera a los dioses como funcionarios del destino, esta complicidad con el destino, a la vez mitad tecnológica y poderosa, mitad estoicamente resignada, no se cumple.

Apolo, que al final de la historia de Solón y Creso que narra Heródoto es entronizado como el dios protector de los filósofos enemigos de los impulsos y que con la lluvia que envía no realiza un pequeño truco mágico, sino que demuestra un poder que en realidad ya no tenía, pero que ejerce sobre aquellos que quieren protegerse contra cualquier forma de entusiasmo e ímpetu, originalmente entra en juego como dios oracular solo porque usurpa Delfos.

A primera vista, lo hace de hecho con la violencia sin tapujos que parece anticipar la autoimagen de la sociedad patriarcal griega: mata a *Delfine*, esta dragona que literalmente significa 'útero', para así apoderarse del santuario de la Madre Tierra *Ge*, de la cual podemos considerar a *Delfine* como una forma teriomorfa anterior o una forma posterior demonizada patriarcalmente.

A segunda vista, ya surge la dificultad que he insinuado con la interrogación detrás de una prueba directa e ininterrumpida del poder patriarcal: Apolo desplaza a la Madre Tierra, pero no puede apoderarse triunfalmente de su santuario, sino que depende de ella, es decir, de su sacerdotisa o representante.

Y en eso vemos que lo reprimido vuelve en el contexto del culto. Apolo debe rendir reverencia a *Ge*, la Gran Madre Tierra, que originalmente tiene el poder profético exclusivo, no solo adoptando el inventario cultural ctónico con la fuente y la grieta de la que emana vapor, sino sobre todo a la sacerdotisa oracular de *Ge*, la *Pitia*, cuyo nombre de serpiente recuerda el derecho materno.

Apolo, que se convertirá en el dios exclusivamente masculino protector y patrono de los filósofos, sigue dependiendo del poder de lo que ha suprimido para poder actuar como dios oracular. Y es sintomático que el primero en desarrollar una filosofía completa de Apolo, Heráclito, degrade a la *Pitia*-

Sibila como una mujer loca y denuncie sus profecías como los discursos confusos de una frenética.

El *Ser*, que es invocado de manera medio mística y medio objetivista, no es uno: se divide en la oposición "masculino-femenino". Pero "oposición" es una palabra demasiado formal, ya de por sí unilateralmente logicizada: la existencia humana está bajo la tensión de los géneros, que para los filósofos representa el enredo más extremo y del cual liberarse o mantenerse libre es un elemento esencial de su servicio a Apolo.

La homosexualidad no está vinculada de alguna manera como "moda" con la filosofía griega, sino que constituye una parte constitutiva de ella.

Lo crucial ahora es que el poder enredador, devorador y demoníaco se atribuye exclusivamente al lado femenino del ser humano: es ella la que sucumbe en la filosofía de la represión; pero lo que la filosofía reprime, retorna en sí mismo.

Así como Apolo, como dios oracular patriarcal, depende del poder efectivo de lo reprimido por él, la institución del culto de la Gran Madre y su representante, la Pitia; y así como él experimentará el poder vengativo de lo reprimido por él a través de la literal sacudida de su pretensión de dominio (es decir, el colapso de su templo por la fuente de Ge): así, en el momento exacto en que la filosofía griega surge como una doctrina de salvación que pone límites a los dioses, lo reprimido por ella misma a través de la evitación categórica de la mezcla y el enredo sensuales vuelve con un poder al que no sabe resistirse, sino con el que busca hacer un compromiso a través de la complicidad.

A diferencia de los dioses, que en la crítica filosófica aparecen como funcionarios del destino que está por encima de ellos, la *Moira*, calificada como femenina y que necesita a los hombres solo como compañeros de campamento y ayudantes, los filósofos intentan salir de la posición de impotencia frente al destino en la que incluso el dios central Zeus persiste.

Zeus no puede imponer ni evitar la muerte de manera parcial, sino solo tomar la balanza (de la Justicia) en la mano y pesar la *ker* [griego Κήρ, Kér, 'muerte', 'destino de muerte' – *Ker* es la diosa de la muerte violenta].

Los filósofos intentan unirse un poco con el destino mediante una ligera relajación de la necesidad de represión bajo la cual se encuentran, al entrar en connubio con la *Moira*, aunque sea de una forma muy estéril, eliminando así todas las áreas intermedias.»

[Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 64-72]



«¿Cómo se llegó a ese abstracto general, del que hablan –a pesar de todas las utopías– el concepto hegeliano de espíritu, el concepto de sensibilidad

de Feuerbach y el concepto de trabajo general de Marx, determinado inicialmente como "actividad práctica"?

Para poder responder a esta pregunta, debemos retroceder un poco más en la historia de lo que Marx hace en "El Capital" cuando recurre a Aristóteles en el análisis de la "forma equivalente" de la mercancía. Debemos ir un momento a la mitología para poder comprender desde ella, como un contrafuerte, lo que significaba en la antigüedad griega la formación de conceptos filosóficos y la generalidad que ellos reclamaban.

Siempre que las mitologías de los pueblos hablan de modos de producción destacables en ciertos tiempos, se presentan, por un lado, como *téchnai* (τέχναι), técnicas específicas, y, por otro lado, se universalizan: se generalizan de una manera que alcanza la universalidad. No hay mitología que no sea también una mitología del trabajo, ni mitologema que no sea también un mitologema del trabajo.

Por ejemplo, el trenzar y el tejer, para los cuales en la mitología griega Atenea figura como 'protagonista', como 'tejedora' y 'entrelazadora' principal: es una técnica específica, que, por otro lado, muy pronto se generaliza de una manera inquietante con la que todavía lidiamos hoy en día.

Las Moiras, las Nornas y las Parcas tejen el hilo que es el hilo de la vida y lo cortan de nuevo; la vida en general aparece como un 'tejido' o 'entrelazado'. Y cuando estas metáforas pasan a las representaciones de la vida, convirtiéndose en 'texto' o 'textura', y quien se ocupa de ellas, como un especialista en literatura, percibe lo inquietante y fatídico que contienen y, para no ser acosado por ellas, se esfuerza en desentrañarlas analíticamente.

Constatemos que el tejer y trenzar fueron algún tiempo una habilidad fundamentalmente importante para la reproducción de la sociedad y, evidentemente, un dominio de las mujeres, quienes luego fueron elevadas representativamente al rango de diosas: diosas que, por un lado, como diosas de la civilización, siguen estando al frente de su técnica específica, y, por otro lado, en el curso de una reinterpretación patriarcal de esta técnica en una metáfora del destino, son estilizadas como poderes del destino.

La generalización del tejido y el trenzado como 'entramado' y 'tejido' como metáforas del destino se aplica a todo: la abstracción de la metaforización del destino afirma una generalidad que ya no tiene nada que ver con la técnica específica y sus concreciones. Podemos decir a partir de las metáforas en las que se ha registrado el resultado del proceso de generalización: lo abstracto general es el destino, representado mediante la universalización de una técnica específica.

La técnica de hacer mantequilla se generalizó mitológicamente como el proceso de creación del mundo y sirvió como modelo para la construcción de templos en el centro de las ciudades.

Mi único interés es hacerles plausible que diversas *technai* o técnicas específicas, como la herrería, la elaboración de mantequilla, el tejido y el trenzado de ninguna manera eran la especialidad de ciertos descendientes de dioses o de ciertos dioses y demonios, sino que históricamente han sido tan fundamentales para el proceso de reproducción de la sociedad que sus *specificas* fueron universalizadas cosmológicamente: se convirtieron en lo general que ahora dirige todo, separándose de las concreciones de las *technai* específicas, y finalmente, en forma de lo abstracto general, llamado destino, ya no tiene nada que ver con la concreción en absoluto, sino que utiliza la generalización de una técnica particular para representarse metafóricamente como lo concreto.

"La filosofía griega forma sus conceptos aparentemente de manera independiente de las construcciones mitológicas, pero, por un lado, está estrechamente relacionada con ellas y, por otro lado, intenta romper esta relación a través de la crítica del mito y superarlo. La pregunta es: ¿a qué precio? ¿Cómo se generaliza filosóficamente? De manera que se construye una generalidad abstracta que abarca y comprende todos lo específico.

Por ejemplo, la universalización mitológica de una *techné*, técnica específica y su transformación en la abstracción general del destino. Por otro lado, mediante el hecho de que la abstracción se carga como un medio de dominio, cuya generalidad debería llegar más lejos en la realidad que las *technai* específicas y su concreción.

Tales de Mileto (624-544 a.C.), uno de los primeros filósofos, que según se dice fue el primero de los llamados *Siete Sabios* en invocar a Apolo, es descrito por un lado como presuntuoso y por otro como económicamente extraordinariamente exitoso.

Por un lado, es ridiculizado por una criada tracia porque, mirando al cielo para observar las estrellas, cae en un pozo. Por otro lado, en respuesta a la acusación de que su pobreza muestra cuán inútil es la filosofía, demuestra que los filósofos, si así lo quisieran, podrían ser ricos: con la ayuda de sus conocimientos astronómicos, prevé una cosecha temprana de aceite de oliva, alquila en pleno invierno todas las prensas de aceite en Mileto y Quíos por poco dinero, y las alquila cuando la demanda realmente comienza temprano, a un precio altísimo, y se convierte en un hombre rico. Se trata de una demostración, ya que ganar mucho dinero no era su objetivo (según Aristóteles), y no se informa en ningún lugar qué hizo con la riqueza adquirida.

En comparación con los mitos tecnológicos, que en todas partes hablan de *technai* cuyas especificidades se generalizan universalmente, es decir, se logifican, pero de manera que sus logos específicos dirigen la dirección de la generalización, hasta el proceso en la mitología griega, en el que la

generalización metafórica de una *techné* específica queda absorbida en la abstracción general del destino.

En comparación con los mitos tecnológicos, Tales ha prefigurado el concepto de tecnología predominante hasta el día de hoy al no involucrarse en las diversas *technai* y sus *logoi* específicos, sino al abstraerse de ellos y sintetizarlos de una manera que lo hace más poderoso que todos los especialistas, disponiendo de un *logos* por encima de todas las *technai*, una tecnología que las trasciende a todas.

La filosofía griega es esencialmente tecnología desde el principio.»

[Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 112-116]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten