

TRADUCCIÓN



## “El uso terminológico de *Logos* y *Aletheia* en el griego arcaico” de Heribert Boeder

Boeder, H., (1959). Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*. En *Archiv für Begriffsgeschichte*, 4 (pp. 82-112).

**Traducción de Ubaldo Pérez-Paoli**

Universität Braunschweig

Alemania

u.perez-paoli@tu-bs.de

### Resumen

El sustantivo *logos* proviene del verbo λέγειν, que originalmente significa “recoger” y presupone algún tipo de κρίνειν, “selección”. Pero λέγειν se va convirtiendo progresivamente en uno de los verbos declarativos hasta obtener una posición dominante entre ellos. Implica principalmente la claridad en la reproducción exhaustiva del conocimiento (καταλέξαι) o en la contraposición de las diferentes posibilidades antes de una decisión (διαλέγεσθαι). Esta claridad influencia al oyente, quien espera una franqueza total de parte del hablante y espera aprender de él. Pero el λέγων puede decir o no lo que sabe con certeza, puede engañar al oyente. De esta manera “falso” aparece como la posibilidad más extrema del *Logos* y “verdadero” se convierte en su atributo más deseable. Entre varios términos para ‘verdadero’ en griego arcaico ἀληθές es desde el comienzo el único atestiguado en el contexto de λέγειν y acompaña siempre a un verbo declarativo. Es también un atributo del hablante mismo, en cuyas manos está el oyente que le pide la verdad completa. Desde los primeros trabajos de Heidegger la principal pregunta con respect a ἀλήθεια es: ¿qué es lo que niega la ἀ-privativa? En un contexto comunicativo, en el cual cada hablante depende del conocimiento del otro, surge la posibilidad de un λήθειν “transitivo”. El que sabe puede decir lo que sabe u ‘ocultarlo’, revelar solo una parte, decir más de lo que realmente sabe. El verdadero λέγειν rechaza este tipo de ocultamiento, no oculta nada, es ἀ-ληθές, dice las cosas ‘como son’.

**Palabras clave:** des-ocultamiento – habla – ocultamiento - verdad

### Abstract

The noun *Logos* comes from the verb λέγειν that originally means “to collect” and presupposes a sort of κρίνειν, “selection”. But λέγειν becomes more and more one of the verbs of speech till it obtains a dominant position among them. It denotes mainly the clearness in the exhaustive reproduction of knowledge (καταλέξαι) or in the contraposition of the different possibilities before a decision (διαλέγεσθαι). This

clearness influences the hearer, who expects a complete frankness from the speaker and hopes to learn from him. But the λέγων can say or not what he certainly knows, he can deceive the hearer. In this way “false” appears to be the extreme possibility of *Logos* and “true” becomes its most desirable attribute. Among several terms for “true” in archaic Greek ἀληθές is from the beginning the only one attested in the context of λέγειν and accompanies always verbs of saying. It is also an attribute of the speaker himself, in whose hands is the hearer who requests the whole truth from him. Since Heidegger early work the main question in regard to ἀλήθεια is: what does deny the privative ἀ-? In a context of communication in which each speaker depends on the knowledge of the other arises the possibility of a “transitive” λήθειν. The knower can say what he knows or ‘conceal’ it, reveal only a part of it, say more than he really knows. The true λέγειν denies this sort of concealment, it doesn’t conceal anything, is ἀ-ληθές, it says “how it is”.

**Keywords:** concealment - speech - truth - un-concealment.

## Prefacio del traductor

Presentamos aquí la traducción de de la primera obra publicada por Heribert Boeder en alemán. Dos artículos suyos habían aparecido anteriormente en traducción francesa de G. Leger en la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* de París: *Origine et préhistoire de la question philosophique de l’Aition*, vol. 40 (1956) pp. 421-442 y *La question de l’Aition dans les premiers dialogues de Platon*, vol. 41 (1957) pp. 3-43. Nuestro texto, *Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia*, apareció por primera vez en 1959 en el *Archiv für Begriffsgeschichte*, 4, pp. 82-112, con el nombre de Heribert Boeder, Freiburg i. Br. (Boeder se había doctorado en la universidad de Friburgo de Brisgovia, en la que estaba trabajando también sobre su habilitación). Una segunda edición la realizó Gerald Meier juntamente con una serie de artículos y conferencias de Boeder sobre filosofía griega y medieval en 1994 en el volumen *Bauzeug der Geschichte, (Material de construcción para la Historia)* Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 1-30. Las diferencias entre ambas ediciones son mínimas, si dejamos a un lado la forma diferente de usar la letra cursiva y las comillas en las citas, que no tienen ninguna repercusión en el contenido. En este punto seguimos la edición Meier. En los pocos casos en que pensamos que una diferencia tiene alguna importancia lo destacamos en nota, lo mismo cuando hay

que hacer algún otro tipo de aclaración. Estas notas las hemos agregado a las de Boeder mismo. A la primera edición nos referimos con el nombre de “Archivo”, a la segunda con el de “Meier”, cuando se trata de las dos, usamos el nombre de “Boeder”. Seguimos el texto de Boeder aún en los casos en que no es totalmente consecuente en el uso de las mayúsculas o en el de la grafía griega.

Los dos conceptos que Boeder investiga aquí forman parte esencial de los pensamientos de Heidegger sobre la filosofía griega y el destino general de la filosofía. Fundamentalmente el tema de la *Aletheia*, interpretada por él como des-ocultamiento, movió decididamente y desde un comienzo el pensamiento de sus contemporáneos. Su tesis de que en la *República* de Platón se produce el paso esencial de la verdad en sentido originario al concepto de rectitud tiene múltiples consecuencias filosóficas. Boeder muestra en este artículo que la palabra *Aletheia* no existe en el griego prefilosófico y que ἀληθές se impone poco a poco para el concepto de “verdadero” pero siempre como atributo de los verbos declarativos. La tesis más audaz de este trabajo consiste en la elaboración de un concepto “transitivo” de λήθειν en el sentido de disimular y conducir a error. Lo que la ἀ- de la ἀλήθεια niega es justamente, según Boeder, esta disimulación.

Muy poco después de la publicación de este trabajo Ernst Heitsch publicó otro sobre el mismo tema, en el volumen 90 de la revista *Hermes*, Wiesbaden (1962) pp. 24-33: *Die nicht-philosophische AΛΗΘΕΙΑ* (“La ἀλήθεια no filosófica”). Entre otros tratamientos del tema mencionemos a Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, (“Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica”) Paris (1990). Pero sin duda lo más importante es que Heidegger mismo no permaneció indiferente a la obra de su alumno, y ya en 1964 en su colaboración para el coloquio sobre *Kierkegaard vivant* organizado por la Unesco presentó una revisión de su tesis original en un texto traducido por Jean Beaufret y François Fédier. En la redacción en alemán publicada poco después Heidegger dice: “El concepto natural de verdad no mienta desocultamiento, tampoco en la filosofía de los griegos. A menudo se alude, y con razón, que ya en Homero el término ἀληθές se emplea siempre solamente por los verbos declarativos, por el enunciar y por eso en el sentido de la rectitud y fiabilidad, no en el sentido del desocultamiento” (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des*

*Denkens*, “El fin de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen (1969), p. 77.

**Ubaldo Pérez-Paoli, Brunswick, Julio de 2019**

ACLARACIÓN EDITORIAL: Las notas a pie de página provienen en su mayoría del texto alemán. Se han intercalado notas de traductor (N. del T.), por lo que la numeración original se ha visto alterada.

### **El texto de Boeder<sup>1</sup>**

Las investigaciones siguientes se proponen una clarificación del uso terminológico de *λόγος* y *ἀλήθεια* en las obras literarias<sup>2</sup> del griego arcaico —exceptuando las filosóficas. De acuerdo con la peculiaridad de los testimonios y la distribución correspondiente en el tiempo, la exposición está articulada en dos secciones, la primera de las cuales trata el ámbito de la épica griega arcaica, la otra la época subsiguiente, aproximadamente hasta la mitad del siglo quinto. En cada caso se discute el término *λόγος* antes que el término *ἀλήθεια* porque es lo que sugiere la conexión intrínseca entre ambos.

## **I.**

### **A. El uso terminológico de *λόγος*.**

En la épica este término es todavía poco usual. Los escasos documentos Solo lo mencionan dentro del contexto de fascinación, distracción de la atención y conducción a error. Quede por ahora abierta la cuestión de cuál sea la razón de esta vinculación aparentemente unilateral.

---

<sup>1</sup> La investigación que se presenta aquí sea un agradecimiento al profesor J. Lohmann (Friburgo), que la ha propuesto y ha tenido la amabilidad de incentivarla.

<sup>2</sup> N. del T.: Traducimos *Sprachwerk* con la expresión “obra literaria”. El sentido literal sería: “obra de la lengua” o “de lenguaje”. Lo mentado es la “obra literaria”, pero el lenguaje mismo está siempre presente como trasfondo.

En primer lugar es necesario recurrir al término λέγειν, porque evidentemente el término λόγος es derivado de él y al principio permanece en coordinación con sus posibles giros y relaciones. A su vez, la aclaración del sentido de λέγειν puede encontrar un primer apoyo en el significado presumible de la raíz *leg*-<sup>3</sup>, toda vez que los testimonios lingüísticos más tempranos todavía permiten reconocerla. En conexión con ello también hay que tener en cuenta la raíz *leg**h*-<sup>4</sup> porque las formas derivadas de ambas aparecen como homónimas en el tema temporal de aoristo prevaleciente<sup>5</sup>. Con todo, ya al principio de nuestra tradición desaparece de este tema temporal común el significado de “yacer, acostarse”<sup>6</sup> <sup>7</sup>, que pronto es asumido exclusivamente por los sinónimos correspondientes. La vinculación de aquellas dos raíces en el tema temporal común de aoristo es tanto más notable cuanto que la historia de Proteo<sup>8</sup> atestigua que esta comunidad fue alguna vez audible<sup>9</sup> para los mismos griegos, mejor dicho: se les volvió audible gracias a una atención creciente por la palabra y sus posibles resonancias.<sup>10</sup>

Para valorar correctamente la vinculación que tiene lugar aquí es decisivo prestar atención a la peculiaridad de aquel yacer y acostar con la que lo caracterizan todos los testimonios: a diferencia de τιθέναι, las

---

<sup>3</sup> Véase Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Munich 1949, s.v. λέγω; Walde-Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*<sup>3</sup> I 780; Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue Latine*<sup>3</sup> 623.

<sup>4</sup> Véase Hofmann, *op. cit.*, s.v. λέχος; Walde-Hoffmann, *op. cit.*, I 778; Ernout-Meillet, *op. cit.*, 620; cfr. también Schwyzler, *Griechische Grammatik* I 32.

<sup>5</sup> Cfr. Schwyzler, *op. cit.*, I 754.

<sup>6</sup> Las formas medias prevalecen; la *Ilíada* solo ofrece dos ejemplos para el activo.

<sup>7</sup> N. del T.: El parentesco entre “yacer” y “acostar” que resuena en alemán (*liegen – legen*) no lo podemos repetir en castellano. En latín tenemos una correspondencia similar pero no idéntica entre *iacēre* y *iacere* (algo así como “yacer” y “yectar”). Cfr. el artículo de Heidegger, *Logos (Heraklit, Fragment 50)* en *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, Bd. 7, y la correspondiente lección del semestre de verano de 1944, *Gesamtausgabe*, Bd. 55, 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*.

<sup>8</sup> δ 451 ss.; cfr. también ι 335 y κ 320.

<sup>9</sup> Véanse al respecto las explicaciones de Lohmann (“Besprechungen” en *Lexis* IV, en especial p. 153 s.).

<sup>10</sup> Esto se manifiesta, entre otras cosas, en la inclinación a etimologizar que va en aumento desde la *Odisea* (cfr. al respecto el tratado respectivo de Nestle en *Philologus* 64, 1905, p. 382 ss.).

formas de *lex-* y el perfecto correspondiente<sup>11</sup> están limitadas a un “acostar” por el que algo llega a yacer en un lecho que ha sido elegido o preparado justamente con ese fin, para después permanecer en esa posición, descansar<sup>12</sup>.

Entendido de este modo, también el uso terminológico de los verbos<sup>13</sup> derivados de *lex* en el sentido de “acostar” manifiestan su proximidad inmediata a sus homónimos en el sentido de “recolectar”<sup>14</sup>, puesto que también en este recolectar llega algo a estar acostado o de pie en un sitio apropiado.

Ahora bien, ¿qué se puede extraer del uso terminológico épico para la caracterización de este “recolectar”? El recolectar recoge algo disperso<sup>15</sup>, va a buscarlo y lo junta en un sitio que ha sido previsto para ello<sup>16</sup>. La elección del sitio de reunión está por su parte predeterminada

---

<sup>11</sup> Para el origen de estas formas nos remitimos aquí a Schwyzer, *op. cit.*, I 751 Anexo 2.

<sup>12</sup> Con pocas excepciones (Θ 512 y I 67) –nos limitamos aquí a los ejemplos de la *Ilíada*– este lecho es un λέχος (por el contrario, ningún pasaje permite reconocer que λόχος haya sido percibido todavía como emparentado con *lex*-(acostar) ) o algo parecido (Δ 131, I 617, 666, Ξ 350, Ω 650; en este contexto nos remitimos también a la palabra λέσχη). Correspondientemente, por lo común se mienta un acostarse-a-descansar (I 662, 690) o un acostarse –para hablar con Homero– ἐν φιλότητι (aquí caben todos los ejemplos con el prefijo παρα-; obsérvese en μ 34 la matización mediante προς-: B 515, Z 198, I 565, 664, Ξ 237, Π 184, Υ 224, Ω 676; cfr. también ἄλοχος). El λέξον νῦν με (Ω 635) del anciano Príamo –uno de los dos ejemplos para el activo– no es ninguna exhortación a acostarlo, sino a prepararle un lecho para dormir (eso lo muestran unívocamente las disposiciones consiguientes de Aquiles y su respuesta en Ω 650); así también hay que interpretar el otro ejemplo, a saber, donde Hipno recuerda: ἔλεξα Διὸς νόον (Ξ 252). Si, en cambio, se pone a un muerto en un lecho, entonces este “acostar” se llama característicamente τιθέναι (p. ej. Σ 352 y Ω 720).

<sup>13</sup> El presente λέχομαι solo ha sido transmitido como construcción erudita por el lexicógrafo Hesiquio de la antigüedad tardía.

<sup>14</sup> Para las derivaciones de la raíz *leg-* nos remitimos a Fournier, *Les verbes de ‘dire’ en grec ancien*, Paris 1946, p. 54 ss., 117 ss. y 208; Hofmann, *Epos, Mythos, Ainos, Logos*, disertación, Gotinga 1922, p. 76 ss.; Wackernagel, *Sprachliche Untersuchungen zu Homer*, Gotinga 1916, p. 221 ss. Para el significado “recolectar” hay que citar aquí παλίλλογα (A 126).

<sup>15</sup> P. ej. leña para un fuego (Θ 507) o las armaduras de los enemigos caídos (Λ 775).

<sup>16</sup> Hefesto rejunta todas sus herramientas en una caja de plata (Σ 413).



por aquello para cuya recepción debe ser adecuado<sup>17</sup>. Mediante el hecho de que lo disperso acude a ‘su’ lugar es posible verlo en conjunto; se puede constatar si se ha recolectado lo suficiente<sup>18</sup>, cuánto es lo que se encuentra a disposición<sup>19</sup>.

Pero las cosas solo aparecen como dispersas cuando han sido o son previstas para estar juntas. Solo para un tal propósito se destacan de las que son distintas y por eso pueden ser seleccionadas<sup>20</sup>. Los recolectores deben “saber diferenciar bien”<sup>21</sup> lo que tienen frente a ellos; deben distinguir<sup>22</sup> y saber qué cuenta para quién<sup>23</sup>. El respecto que guía en el recolectar decide sobre lo que debe corresponderse mutuamente, qué es compatible con qué.

El recolectar separa lo que se pertenece mutuamente de lo diferente, lo va recogiendo sucesivamente de su dispersión, da a lo múltiple un lugar común y de ese modo también un presente común. Al recolectar solo le interesa que todo lo que ha recogido sucesivamente se encuentre a disposición en conjunto y pueda estar presente de una sola vez de forma completa. Por medio de esta unificación no se le quita su diversidad a lo múltiple; cada uno sigue siendo diferente de los demás – sea en el sentido de miembros, de partes, de piezas o también simplemente de números.

Ya estos rasgos dan a conocer en qué medida los derivados de la raíz *leg-* pudieron llegar a nombrar cosas del lenguaje. Con todo, si uno ve la variedad de los términos usuales en Homero para los diferentes aspectos del “discurso”<sup>24</sup>, entonces llama la atención, ciertamente, que ya desde la *Ilíada* también λέγειν se incluya más y más entre los ‘verbos

---

<sup>17</sup> La osamenta del muerto es recogida de la ceniza (Ψ 252) y puesta en una urna (Ω 793).

<sup>18</sup> Por ejemplo el pelotón necesario para una determinada empresa (N 689).

<sup>19</sup> P. ej. piedras y matorral para albañilería (ω 224, σ 359) o también las fuerzas armadas reunidas de los troyanos y de los aqueos (B 125).

<sup>20</sup> P. ej. cuando Aquiles selecciona a diez jóvenes de entre la multitud de los enemigos que han sido expelidos al agua (Φ 27).

<sup>21</sup> Ψ 239 s.

<sup>22</sup> P. ej. de acuerdo con la ἀρετή (N 276) y por cierto que mediante un κρίνειν (ω 108).

<sup>23</sup> P. ej. Γ 188; véase para este pasaje Schwyzer, *op. cit.*, II 483.

<sup>24</sup> Para un tratamiento detenido hay que remitirse a Fournier, *op. cit.*; estos términos también son enumerados por Lohmann, *op. cit.*, p. 126 s.

declarativos<sup>25</sup> <sup>26</sup>, para finalmente tomar incluso una posición predominante entre ellos<sup>27</sup>. ¿Qué es lo que caracteriza el discurso mentado con λέγειν<sup>28</sup>?

Primero determinémoslo más concretamente como cuento, como recuento de detalles que, desde su perspectiva propia, el orador quisiera presentarle a alguien<sup>29</sup>. El λέγειν –como todo otro decir– da a conocer algo a alguien; pero a este término le es peculiar el que él mismo destaca explícitamente el proceso del dar a conocer diciendo, esto es: del hacer presente. La totalidad de algo sabido se despliega recorriendo<sup>30</sup> sus detalles<sup>31</sup>.

Lo sabido, esto es, lo experimentado una vez, está ahí reunido y dispuesto en la memoria de quien lo sabe<sup>32</sup>; éste puede representárselo de

---

<sup>25</sup> El significado fundamental de “recolectar” se mantiene ante todo en συλλέγειν (p. ej. Solón I, 50 D), que con su prefijo acentúa el rasgo más llamativo del recolectar. También más tarde conservan aún algunos escasos compuestos el sentido original de la palabra, como σπερμολόγος, κοπρολόγος y συκολογεῖν (cfr. también λογάς).

<sup>26</sup> N. del T.: Como es común entre los filólogos alemanes, Boeder usa la expresión latina *verba dicendi* para lo que en castellano llamamos ‘verbos deliberativos’. En la traducción nos hemos decidido por esta última expresión pero manteniendo el resaltado del original.

<sup>27</sup> La aproximación a lo lingüístico está ya en plena marcha en la *Ilíada*; en la *Odisea* este aspecto ya prevalece ampliamente.

<sup>28</sup> Cfr. sobre este tema las explicaciones de Lohmann, *op. cit.*, p. 133 s.

<sup>29</sup> Sobre esto véase el encuentro de Eneas y Aquiles (Y 156 ss.); introducen su duelo haciendo cada uno reproches al otro; después de haber tratado de convencerse mutuamente durante largo tiempo, Eneas dice μηκέτι ταῦτα λεγώμεθα (Y 244; la misma fórmula aparece en B 435 y N 292 –cfr. 275), pero sin interrumpir su discurso con ello, sino que todavía fundamenta su demanda detenidamente; λέγεσθαι significa aquí que uno cubre al otro con palabras amenazadoras –como los chicos tontos se deshacen en el recuento de alardes (cfr. también el ὀνειδεα λέγειν de Tersites, B 212 ss.), o como también se oye entre mujeres peleadoras (Y 252 s.). Eneas aclara este recuento usual y el hablar de aquí para allá con el hecho de que la lengua humana es maleable y que hay muchos μῦθοι de todo tipo; los tenemos, por decirlo así, en la lengua – “tantos que ni un navío de cien filas de remos podría embarcarlos como carga”.

<sup>30</sup> Véase I 61, Λ 706, T 186.

<sup>31</sup> Cfr. δ 738, κ 16, μ 165, ο 362.

<sup>32</sup> De los numerosos testimonios homéricos mencionemos solamente B 301; en este contexto también se han conservado puros algunos antiguos locativos (véase Chantraine, *Grammaire Homérique* II, París 1953, § 107). Destáquese también I 115 y sobre todo ε 5: λέγε μνησαμένη.

una vez en su totalidad; pero si quiere darlo a conocer a otro<sup>33</sup>, debe desmembrarlo detalladamente y luego ensamblar de nuevo los detalles aducidos en una imagen unitaria de eso que sabe. El carácter unitario de esta imagen exige que la exposición se limite, ‘se atenga al asunto’, encuentre el comienzo adecuado y el fin correspondiente. Solo así se garantiza la reproducción completa de un asunto que se sabe.

El λέγειν debe llevar a cabo la reproducción completa de un saber<sup>34</sup>. Para esa completitud los detalles tienen que ser expuestos en una secuencia sin omisiones (διηνεκῶς<sup>35</sup>)<sup>36</sup>, paso por paso (κατὰ μοῖραν)<sup>37</sup> – sea en el sentido del desarrollo del asunto mismo o se trate de la secuenciación requerida para su comprensión. La completitud de esta índole, el carácter de ‘catálogo’ del λέγειν se expresa con propiedad en el prefijo que se añade regularmente<sup>38</sup> κατα-<sup>39</sup>. Este contar y recontar va tanto al detalle que, allí donde se trata de una cantidad determinada, declara su magnitud en números<sup>40</sup>; dado que solamente mediante los números se pueden representar como separadas y al mismo tiempo en su

---

<sup>33</sup> Véase N 272 ss.

<sup>34</sup> El λόγον διδόναι presupone un λόγον ἔχειν.

<sup>35</sup> N. del T.: Para la forma adverbial que emplea Boeder cfr. Esquilo, *Agamenón* 319. La forma épica es διηνεκέως.

<sup>36</sup> Véase δ 836, η 241, Hesíodo, *Teogonía* 627.

<sup>37</sup> Véase A 286, Θ 146, I 59; cfr. para este giro Schwyzer, *op. cit.*, II 478 y Chantraine, *op. cit.*, II § 162. Giros correspondientes son κατ’ αἴσαν y κατὰ κόσμον (P 176 y K 445; θ 179 y ξ 508). Si se toma μοῖρα como lo asignado, como sección y pedazo (p. ej. una parcela de tierra, Π 68), entonces se mienta en este contexto lo individual que según su peculiaridad tiene un sitio determinado entre lo que pertenece al mismo conjunto. En este sentido, p. ej., los aqueos están sentados κατὰ μοῖραν en la asamblea (T 256). Correspondientemente se puede entender el ἐν μοίρῃ πέφαται (χ 54); con las palabras de otro pasaje esto significa πάντα νόον κατέλεξα (δ 256).

<sup>38</sup> El compuesto se utiliza sin excepción en futuro o aoristo, mientras que el simple, en el sentido de “hablar”, en Homero solo está documentado en presente (véase Lohmann, *op. cit.*, p. 127 s.).

<sup>39</sup> Para la determinación de su significado nos remitimos a Schwyzer, *op. cit.*, II 475 y sobre todo a Chantraine, *op. cit.*, II § 158.

<sup>40</sup> Cfr. p. ej. el recuento de los regalos de reconciliación para Aquiles (I 262) o el de la existencia de cabezas de ganado (ξ 99 ss.); Odiseo exhorta a Telémaco: μνηστῆρας ἀριθμήσας κατάλεξον (π 235).

totalidad cosas de la misma especie que en tanto individuales no llevan ningún nombre<sup>41</sup>.

Con su completitud de exposición el decir caracterizado como λέγειν está totalmente al servicio de la precisión y con ello también de la claridad. La reproducción de algo sabido debe hacerse ἀτρεκέως<sup>42</sup>. Más que nada se tendrá cuidado con esta precisión cuando todo dependa de estar al tanto<sup>43</sup> íntegramente sobre un estado de cosas. De acuerdo con ello el καταλέξει responde a menudo a requisitorias que son tan severas como un interrogatorio<sup>44</sup>. En tales casos se trata cada vez de registrar el estado de un hecho que el interrogador generalmente ya se ha puesto a su disposición de acuerdo con determinadas posibilidades<sup>45</sup>. También este colegir y contraponer entre sí lo que es posible recibe su nombre del λέγειν.

En efecto: mientras que el καταλέξει aborda lo que ya existe o ha acontecido y como tal está presente en la memoria o es sabido, el διαλέγεσθαι se representa lo todavía incierto y no sucedido, lo que para su realización todavía precisa de una resolución. En el uso lingüístico épico este término se limita a una única fórmula<sup>46</sup>: alguien llega a tener que tomar una decisión en vistas de su próximo acto; analiza para sí las diferentes posibilidades; las contrapone en un o bien - o bien<sup>47</sup>. Quien reflexiona se representa aquello que hay que decidir con cada una de sus consecuencias. Solo el despliegue minucioso de las consecuencias pone en claro el alcance de la resolución y de esa claridad depende aquí todo.

---

<sup>41</sup> Recuérdese aquí el giro aristotélico ἐν ἀριθμῷ.

<sup>42</sup> Cfr. K 427, Ω 380, 656; para la recensión de los numerosos testimonios nos remitimos a Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum*, Borna 1935, p. 43 s.; este adverbio está limitado a καταλέξει (21 testimonios), ἀγορεύειν (10) y μαντεύομαι (1).

<sup>43</sup> N. del T.: La expresión alemana que traducimos como “estar al tanto” significa literalmente “estar en imagen” (*im Bilde sein*).

<sup>44</sup> Cfr. α 169, 224, θ 572, etc.; así p. ej. se interroga al extranjero sobre los detalles (cfr. el giro ἐξερεΐνειν ἕκαστα, κ 14, 249, μ 34, etc.) de su gente, de su patria, de su itinerario, etc.; un ejemplo claro para ello es el largo relato de Odiseo en la corte de los feacios, porque es provocado por las requisitorias del rey que van al detalle (θ 572 ss.).

<sup>45</sup> Véase K 384, Ω 380, 407, δ 486, 832, λ 170, 457, ο 384, etc.

<sup>46</sup> ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; (Λ 404 ss., P 90 ss., Φ 552 ss., X 98 ss., 381 ss.) [N. del T.: Seguimos la edición Meier: τίη; *Archivo*: τί ἦ.].

<sup>47</sup> Para el sentido de este término véase Chantraine, *op. cit.*, II § 134; comparable parece ser el latín *intellego* (véase Walde-Hoffmann, *op. cit.*, I 352).

La comprensión perspicaz de las posibilidades que están a la mano<sup>48</sup> permite saber a alguien qué es lo que hay que hacer<sup>49</sup>.

De lo que acabamos de exponer se desprende nuevamente que al λέγειν le pertenece un κρίνειν –lo que ya la explicación del recolectar dejaba entrever. En esta pertenencia reposa también el sentido del término ὑποκρίνεσθαι<sup>50</sup>; en efecto, el mismo designa un decir resuelto que se introduce de lleno en algo que ha sido aducido y, correspondientemente, puede dar una clara respuesta<sup>51</sup>.

El término κρίνειν significa en principio tanto como “limpiar, separar, cortar de”<sup>52</sup>. Lo que mueve en semejante obrar es siempre el hecho de que a algo determinado que aparece mezclado con otra cosa alguien le da prioridad y por eso pone su atención exclusivamente en ello. La mayoría de los testimonios dejan ver claramente este dar prioridad<sup>53</sup> –toda vez que a lo separado se le agrega a menudo una forma

---

<sup>48</sup> Nos remitimos aquí a la conexión con el ὑποτίθεσθαι entendido de forma homérica.

<sup>49</sup> El reflexionar de aquí para allá cede su lugar al οἶδα (Λ 408).

<sup>50</sup> Sobre esto cfr. Schwyzer, *op. cit.*, II 525 y Chantraine, *op. cit.*, II § 203.

<sup>51</sup> Homero utiliza el término en conexión, p. ej., con la explicación que da un vidente del vuelo de un pájaro (M 228 –cfr. Heródoto I 79–, E 150, τ 535, 555 –téngase en cuenta 560: sueños que uno no puede entender bien: ἀκριτόμυθοι– Hesiodo, *Erga* 801 y 828). El prefijo ὑπο- aparece también significativamente en ὑποφήτης (Π 235). Una interpretación correspondiente del término se encuentra en el *Timeo* de Platón (cfr. el comentario de Taylor, Oxford 1928, p. 514); en testimonios posteriores se traduce usualmente por “responder”; pero solo es la respuesta que se da después de una comprobación prolija del asunto (así hay que interpretar también β 111). Los testimonios en Heródoto lo muestran muy claramente. En todos los casos se trata de tomar una decisión (por lo común durante una negociación: III 46, VII 135, IV 139, VIII 111, 143 s. IX 26) o de dar una respuesta vinculante (por lo general a un legado: I 2, II 162, III 53, 121, VII 168, IX 49). Algo tal es siempre (con una excepción comprensible, IX 16) el resultado de una prolija consulta (I 164, IV 119, VII 148) o la declaración de un intérprete de signos (I 78, la Pitia 91, VII 169) y de un perito (III 31). La diferencia con el mero responder se hace especialmente clara en V 49, 9; cfr. también IX 8, VIII 101 y III 119. Para la conexión de esta palabra con la representación teatral nos remitimos a “Hypokrites” de Lesky en el *Festschrift für Paoli*, Florencia 1955, p. 469 ss.

<sup>52</sup> Así separan una zaranda y un golpe de viento el grano de la cáscara (E 501).

<sup>53</sup> Véase A 309, H 434, K 417 etc.

de ἀριστ-<sup>54</sup>. Que la prioridad es tal para la persona que en cada caso realiza la distinción, se expresa en la forma predominantemente “media”<sup>55</sup>.

El κρίνειν aborda los rasgos especiales de lo individual y pone de relieve qué es lo que está en correspondencia mutua y qué no<sup>56</sup>. Crea una vista de conjunto y un orden<sup>57</sup>; en cuanto separar-uno-de-otro que compara, evalúa cada uno según lo que es y lo que tiene que ser, a saber: según su ἀρετή<sup>58</sup> y por eso tiene su posición decisiva en la convivencia humana. En la medida en que aquí es donde más apremian las relaciones confusas, las transgresiones de los límites fijados, es aquí también donde más se necesita el κρίνειν. Dirime los litigios particulares<sup>59</sup>, le señala a cada uno los límites debidos, separa a los litigantes<sup>60</sup> y alcanza así el significado de “zanjar una discordia, reconciliarse”<sup>61</sup> –la fuerza diferenciadora del κρίνειν es la que produce el acuerdo<sup>62</sup>.

Como purificación de lo mezclado, como selección de lo excelente el κρίνειν pertenece ya al λέγειν en el sentido de recolectar.

---

<sup>54</sup> Z 188, I 521, N 128 etc.; por lo común se trata de escoger un número determinado de los hombres más valiosos (T 193, δ 530, 566 etc.); en otro pasaje se escoge el cerdo mejor (ξ 108, cfr. v 182).

<sup>55</sup> P. ej. Λ 697, δ 408, 778.

<sup>56</sup> El poner de relieve lo individual sacándolo de una multitud indiferenciada – significativamente “fosa común” se llama τύμβος ἄκριτος (H 337)– se regula por puntos de vista tales como familia (B 362) o edad (ι 220: los corderos jóvenes se alojan separados según el dato de su parición).

<sup>57</sup> Como imagen del διακομείν de las tropas, Homero hace alusión a la forma como los cabreros separan un rebaño del otro cuando corren entremezclados en la pradera (B 475 ss.).

<sup>58</sup> Cf. M 103, o 108; esta separación la realizan sobre todo el torneo (véase ω 507) y la guerra (B 385, Σ 209, π 269); cfr. también H 292, 378, 397 y, en cambio, σ 149, ω 532.

<sup>59</sup> Véase Π 387, μ 440, Hesíodo, *Teogonía* 84, 882. Así entonces más tarde (véase Demódoco 6 D) se entiende κρίνειν como “dictaminar” también sin un atributo determinante.

<sup>60</sup> Véase Hesíodo, *Erga* 35 s.; cfr. B 387, P 531, Y 141.

<sup>61</sup> Véase Γ 98, 102, H 306, Y 212.

<sup>62</sup> Cfr. el preludio de la historia de Pandora en la *Teogonía* de Hesíodo (535); este sentido disolvente del κρίνειν yace también a la base del giro ἄχρα ἄκριτα (Γ 412, Ω 91); cfr. σ 174, τ 120 y Ξ 205, 305): dolores que al perdurar no hacen posible una separación, sino que persisten con idéntica vehemencia.

Simultáneamente con ello el κρίνειν es la decantación de lo confuso y opaco. En cuanto tal, culmina en el λέγειν decidor, esclarecedor<sup>63</sup>.

La referencia al κρίνειν tenía el fin de destacar una vez más qué es lo importante en el λέγειν caracterizado como decir, a saber: la claridad de lo expuesto; para eso hace falta un recorrer prolijamente el tema del caso, destacar con precisión los rasgos individuales en la imagen de conjunto y ordenarlos adecuadamente en una secuencia determinada de exposición.

La claridad acerca lo expuesto al oyente, se lo hace comprensible, y esto en un doble sentido: por un lado pone al descubierto lo sabido ante la mirada del oyente, por el otro despierta la convicción de que la reproducción es fidedigna; puesto que quien sabe exponer algo claramente, testifica justamente por ese medio su conocimiento del asunto.

La πειθώ de la reproducción clara, por su parte, es también doble: porque no solamente convence a quien por propia iniciativa quiere estar al tanto del asunto que se expone, sino que también puede modular la exposición de tal manera que gane a alguien para sus propósitos, que atraiga para sí toda la atención de quien de otro modo no tendría participación en el asunto. Así p. ej. la entonación de un cantor hace que el oyente se olvide de lo que lo aflige y preocupa<sup>64</sup>. Solo a partir de estos contextos se hace comprensible ahora el uso del término λόγος en sus testimonios más tempranos<sup>65</sup>.

En seis de las, en total, siete referencias textuales, λόγος aparece en plural y determinado más concretamente por un atributo<sup>66</sup>. Este término distintivo es cinco veces αἰμύλιος, una vez ψευδής<sup>67</sup>. αἰμύλιος, que por otra parte Solo es empleado como atributo de λόγοι<sup>68</sup>, puede entenderse un poco como “encantador, cautivador, insinuante”. Semejantes

---

<sup>63</sup> En λ 442 el decir se entiende como πιφαύσκειν.

<sup>64</sup> Cfr. Hesíodo, *Teogonía* 55.

<sup>65</sup> O 393 puede eliminarse como testimonio; véase para este pasaje Lohmann, *op. cit.*, p. 133, nota 1.

<sup>66</sup> α 56; Hesíodo, *Teogonía* 229 y 889, *Erga* 78 y 789; himno a Hermes 317. La excepción es *Erga* 106.

<sup>67</sup> *Teogonía* 229.

<sup>68</sup> Véase Snell-Mette, *Lexikon des frühgriechischen Epos*, s.v.

exposiciones quieren atraer para sí toda la atención del oyente mediante su colorida variedad<sup>69</sup> y distraer su atención de lo que realmente le concierne. Así quisiera conseguir Calipso que Odiseo no piense más en Ítaca<sup>70</sup>; así logra Metis, antes de parir a Atenea, engañar a Zeus de modo tal que este se la trague<sup>71</sup>; y con semejantes discursos Hermes quiere también confundir a Apolo<sup>72</sup>. Cada vez es propio de estos λόγοι algo embelesador y por eso son considerados como medios para la fascinación, distracción de la atención y conducción a error. Encubren lo que debería quedar ante la mirada, colocan otra cosa por delante y la ponen en una luz favorable.

Los λόγοι caracterizados como αἰμύλιοι pretenden influir al oyente en lo que hace y deja de hacer. Lo que dan a conocer y presentan a la mirada no debe ser solamente tomado en cuenta sino que además debe obtener un particular efecto deseado, por cuanto que el oyente se rige por lo que ha comprendido. Quien habla tiene en la mano, empero, no solamente los límites de su dar a conocer, no solamente puede sugerir algo a alguien con sus palabras de forma tal que le ponga en sombras todo lo demás que le interesa, o puede disminuir en la imagen que presenta del asunto la claridad de determinados detalles sin llamar la atención; sino que también puede darle la apariencia de fiable y claramente conocida a una conjetura o incluso a aquello que él dice a pesar de que sabe que no es así.

El ψεῦδος lleva las posibilidades peculiares del λόγος<sup>73</sup> a su desarrollo más rico. En la medida en que este decir inventor es el que menos puede renunciar a la dilucidación persuasiva, esto es, a la explanación precisa de todos los detalles de un tejido semejante<sup>74</sup>, es sobre todo en el ψεῦδος donde uno pone de manifiesto su maestría en el

---

<sup>69</sup> El plural predominante habría que entenderlo así: precisamente la variedad contribuye a la conducción a error en oposición al ἀπλοῦς λόγος de la verdad (véase Esquilo, *Prometeo* 610; cfr. como contraposición los “discursos compuestos” 686).

<sup>70</sup> α 56.

<sup>71</sup> Hesíodo, *Teogonía* 890.

<sup>72</sup> Himno a Hermes 317.

<sup>73</sup> N. del T.: Tal la versión de Meier; *Archivo*: “de los λόγοι”.

<sup>74</sup> Cfr. Píndaro *Ol.* I 28; las τέχναι del tejido y de la construcción son consideradas desde antiguo como una imagen de este exponer (véase p. ej. Heráclito B 28).



uso del λόγος. En el artificio<sup>75</sup> del ψεῦδος se hace particularmente evidente qué estrechamente emparentada con el saber productivo de las τέχναι está la exposición en el λόγος<sup>76</sup> –toda vez que el decir meramente inventor debe hacer uso constantemente de lo que está ahí sin intervención suya para que se parezca a aquel decir que da a conocer el ἔτεόν, es decir, que expone cómo es el asunto.

El λέγειν es un hacer saber; con él una persona pone a la otra al tanto de algo por medio de una imagen<sup>77</sup>. Pero en qué medida esta imagen reproduce la cosa tal como es, tal como el hablante mismo la ha visto y la ve<sup>78</sup>, depende por completo de la relación del hablante con el oyente, mejor dicho: de qué franqueza reina en esta relación y qué propósito es determinante para el discurso. Por lo general, el oyente cuenta con esta franqueza e incluso la solicita, en la medida en que está interesado en la claridad del asunto.

Esta conexión de los λόγοι con el engaño y la conducción a error que acabamos de insinuar continuaremos dilucidándola ahora mediante la investigación del sentido de ἀλήθεια, que en el hablar griego se volvió el término decisivo para “verdad”.

## **B. El uso terminológico de ἀλήθεια.**

En el uso terminológico prehomérico parece haber sido corriente ἔτεόν para lo que llamamos “verdadero”. En Homero este término y las formas de la misma familia son desplazados más y más por las denominaciones σαφής, νημερτής, y sobre todo ἀληθής<sup>79</sup>. Aquí nos limitamos al término ἀλήθεια y podemos hacerlo –abstracción hecha de

---

<sup>75</sup> N. del T.: Traducimos con “artificio” la palabra *Gemächte* (también en la nota 217), hoy en desuso y que solo persiste en otro sentido en contextos completamente diferentes. Nos inclinamos a pensar que Boeder la está usando como una forma más bien peyorativa de lo “hecho” (das *Gemachte*).

<sup>76</sup> Cfr. el Himno a Hermes 317.

<sup>77</sup> N. del T.: Correspondiendo con la expresión “estar al tanto” (Nota 43) también “poner al tanto” sería literalmente “poner en imagen” (*ins Bild setzen*). De allí que el paso siguiente tome la “imagen” (*Bild*) como tema.

<sup>78</sup> ὅπως ὅπωπις (γ 97, δ 327, ρ 44 y particularmente el Himno a Hermes 202 s.).

<sup>79</sup> Para su delimitación mutua nos remitimos a las investigaciones de Luther (*op. cit.*). Cfr. también Lohmann, *op. cit.*, p. 139 ss.

la descollante importancia de este término— tanto más, cuanto que en el ámbito de la épica griega arcaica la ‘verdad’ en conexión con el decir entendido como λέγειν solamente está atestiguada bajo el nombre de ἀλήθεια<sup>80</sup>.

De parte de la gramática hay que hacer notar que este término y el adjetivo correspondiente nunca son utilizados de forma predicativa o atributiva<sup>81</sup>, sino solamente como objeto de acusativo, y siempre para los ‘verbos declarativos’<sup>82</sup>. Pero estas constataciones Solo serán de importancia cuando se haya aclarado el sentido del término mismo.

Ya no se puede discutir que el término ἀλήθεια sea una formación privativa<sup>83</sup>. Pero lo que este término está negando no se deja reconocer tan inmediatamente como, pongamos por caso, con el término ἄδηλος. Solo esto está claro: se debe tratar de una palabra de la raíz *ladh*-<sup>84</sup>. ἀληθείη, por medio de ἀληθεσῖα, es derivada de ἀληθής<sup>85</sup>; pero este adjetivo es, por cierto, deverbativo<sup>86</sup>; de acuerdo con ello, para la determinación de su sentido terminológico se puede partir de λήθειν o de su forma media.

Por lo corriente se entiende esta palabra como “estar oculto” y su forma media como “olvidar”, o bien como “estarse oculto a sí mismo con respecto a una cosa determinada”. Es cierto que estas interpretaciones son correctas, pero se quedan demasiado en el campo de lo meramente aproximado, habida cuenta del uso terminológico tal como está atestiguado en la épica.

---

<sup>80</sup> Ω 407, η 297, π 226, ρ 108, 122, φ 212, χ 420.

<sup>81</sup> Exceptuando a Hesíodo, *Teogonía* 233, aquí el término caracteriza juntamente con determinaciones emparentadas la forma de ser del viejo Nereo; es decir, ἀληθής es el νόος (véase 262; cfr. también v 255), el modo de pensar del anciano.

<sup>82</sup> Nuevamente con una excepción en Hesíodo (*Erga* 768), aquí está —y esto es significativo— κρίνειν en vez de un verbo declarativo: se trata de la exposición diferenciante de cada uno de los días del mes y de su aptitud peculiar.

<sup>83</sup> Véase Luther, *Weltansicht und Geistesleben*, Gotinga 1954, p. 34; Lohmann, *op. cit.*, p. 139, n. 1.

<sup>84</sup> Véase Hofmann, *op. cit.*, s. v.; Walde-Hofmann, *op. cit.*, I 768.

<sup>85</sup> Véase Schwyzer, *op. cit.*, I 348, 469; un ejemplo de esta derivación es ἀεικεῖν (véase Mette-Snell, *op. cit.*, s. v.)

<sup>86</sup> Tal como ἀδαίς y ἀφανής (véase Schwyzer, *op. cit.*, I 513).

Primeramente hay que observar: todo λήθειν presupone una posible comunidad en el saber; Solo tiene lugar entre quienes constantemente están en la situación de que saben una cosa mientras que no saben otra, y es por eso que uno puede depender del saber del otro –entre quienes pueden darse a conocer mutuamente un saber que todavía no comparten o ya no lo comparten más.

En lugar de los testimonios muy numerosos para este importante uso terminológico<sup>87</sup> presentaremos aquí Solo las excepciones; porque ellas muestran con especial claridad, qué es lo que implica el λήθειν, quién λήθει a quién. Excepciones con respecto al quién como sujeto son la muerte<sup>88</sup>, el sueño<sup>89</sup>, el silencio<sup>90</sup> y un estupefaciente<sup>91</sup>; en sentido contrapuesto, es decir no-λήθον, lo son un precepto en la carrera de carros<sup>92</sup>, la meta puesta allí para dar la vuelta<sup>93</sup>, en una comparación: la liebre ante la aguda mirada del águila<sup>94</sup>, la temprana luz del día<sup>95</sup>, el temporal<sup>96</sup>, el grito de guerra<sup>97</sup> y la nave con Odiseo y sus compañeros frente a las sirenas<sup>98</sup>. De estos testimonios se desprende: como el φαίνειν trae algo a la luz y lo mantiene ante los ojos<sup>99</sup>, el λήθειν obra también como su contrapartida. Lo que éste indica es entonces: dejar a alguien a oscuras con respecto a algo, disimularle algo a alguien e incluso: engañar a alguien, ‘obnubilar’ a alguien<sup>100</sup>.

Para quien es objeto del λήθειν tiene vigencia sin excepción la regla anterior. Aquel a quien tenga que alcanzar puede desbaratarlo con su

---

<sup>87</sup> P. ej. A 561, K 279, N 273, Ψ 648, τ 91, Ω 563, τ 88, Ξ 296, τ 151, β 106, ω 141, X 193, π 156, N 560, μ 17 etc.

<sup>88</sup> χ 387.

<sup>89</sup> ν 85.

<sup>90</sup> Γ 420.

<sup>91</sup> δ 221.

<sup>92</sup> ψ 323.

<sup>93</sup> ψ 326, λ 126.

<sup>94</sup> ρ 676.

<sup>95</sup> Ω 13, χ 198.

<sup>96</sup> Hesíodo, *Erga* 491.

<sup>97</sup> Ξ 1.

<sup>98</sup> μ 182.

<sup>99</sup> La aurora mencionada más arriba es φαينوμένη.

<sup>100</sup> N. del T.: Literalmente: “llevar a alguien por detrás de la luz” (*hinter's Licht führen*), donde la lámpara no brilla con claridad.

vigilancia<sup>101</sup>. Carece de poder, p. ej., contra Zeus, de vasta mirada<sup>102</sup>, con la que abarca y atraviesa todo<sup>103</sup> –más precisamente: contra su *πικινὸς νόος*<sup>104</sup>. Es propio del *λήθειν* el que afecte a alguien insospechadamente; cuenta expresamente con la limitación del *νοεῖν*<sup>105</sup>, del *γγνώσκειν*<sup>106</sup> y del *εἰδέναι*<sup>107</sup>, por lo tanto con la limitación del asistir a algo y del tenerlo presente.

El *λήθων* impide que su saber o su presente propio lleguen al conocimiento de un posible consabidor. Lo que se puede saber es aquí –a diferencia, por ejemplo, del objeto de la posterior ‘historia’– algo también ya siempre sabido, algo que ya se muestra o se ha mostrado a alguien, aunque Solo se trate del presente propio manifiesto para cada uno<sup>108</sup>.

El obrar opuesto al *λήθειν* pone algo a la vista de alguien o por lo menos permite que se le ponga a la vista. Ambos, tanto el disimular como el mostrar, acceden de determinada forma a un estar en comunidad con otros. En ambos casos alguien se ocupa explícitamente del hecho de que algo manifiesto para él mismo le permanece cerrado al querer ver y querer saber de otro. Tanto en el mostrar como en el disimular se trata cada vez de la presencia de algo –sea para destacarla, sea para disimularla.

La comunidad en el saber es posibilitada primero por la asistencia en común a algo; la forma original de tal comunidad es la convivencia. Esta configura las diferencias sumamente variadas y sensibles de la familiaridad y el distanciamiento. Todo hacer saber algo tiene sus límites, naturales o puestos a propósito, que se quiere salvaguardar siempre de nuevo.

---

<sup>101</sup> Ω 566; cfr. por el contrario I 477.

<sup>102</sup> Ω 331.

<sup>103</sup> Hesíodo, *Erga* 267 s.

<sup>104</sup> O 461.

<sup>105</sup> Ψ 416, v 270.

<sup>106</sup> Ω 563.

<sup>107</sup> N 273.

<sup>108</sup> Al *λήθειν* de alguien que sabe le correspondería de parte de lo que se puede saber su caracterización como *ἄφανές* o *ἄδηλον*; pero el primer término falta en la épica (solo está atestiguado *ἄφαντος*, en el sentido de “hecho invisible”), y el otro solo aparece una vez con el significado de “insignificante” (Hesíodo, *Erga* 6).

El choque de quien no sabe con un límite tal –sea que tenga una pretensión justificada o injustificada de presencia o de saber – puede provocar un querer saber que trate de esquivar o demoler las barreras que se han levantado naturalmente o que han sido puestas como protección o con mala intención. Por eso el λήθειν debe estar atento para evitar un choque semejante de quien es afectado por él y para fomentar su ignorancia. Correspondientemente presupone un conocimiento preciso de las intenciones de aquél a quien debe alcanzar.

Es necesaria en cada caso una diferenciación previa entre lo que para alguien tiene importancia saber y lo que no la tiene, así como también una decisión sobre cuál es el saber al que el afectado tiene derecho y cuál no. Por lo común la costumbre y el uso ya han tomado aquí la decisión con antelación –conforme a las reglas del pudor<sup>109</sup>. Mientras más intensamente se haya desarrollado este κρύνειν, tanto más ricas son las posibilidades del juego de entrelazamientos entre franqueza y hermetismo.

De qué forma benéfica puede intervenir el λήθειν en las relaciones humanas y cómo se da por sobreentendido que les pertenezca, se puede hacer evidente en un conocido ejemplo. Durante la canción de Demódoco, Odiseo no deja que los feacios vean que está llorando<sup>110</sup>; pero de ningún modo porque el llanto no se corresponda con un héroe – como se sabe, los héroes homéricos lloran sin inhibiciones<sup>111</sup>–, sino porque como forastero no puede permitir que se note cuánto lo afecta el canto, el que, en efecto, expone su propio sufrimiento. Aunque Odiseo se mantiene encubierto, el rey lo descubre (νόησε); pero él también preserva sus límites; no menciona con una sola palabra lo que ha advertido, no lo interroga, sino que pasa a otro tema sin llamar la atención para distraer al huésped de su dolor. Solo cuando más tarde le vuelve a sorprender lo mismo en Odiseo le pregunta por qué llora –y también esto con mucha cautela y después de largas cuestiones previas con la intención de llegar a ver quién es en realidad ese huésped. El hecho de que no le haya preguntado por su nombre y su patria

---

<sup>109</sup> Para el efecto encubridor del αἰδώς en los λόγοι, véase Esquilo, *Las coéforas* 665.

<sup>110</sup> θ 83 ss.

<sup>111</sup> Así llora Odiseo frente a Circe (κ 496 ss.) y Aquiles frente a su madre (A 439 ss.); el testimonio más penetrante es probablemente el llanto de Agamenón frente a la tropa reunida (I 13 ss.).

inmediatamente a su llegada echa de ver nuevamente qué recato es usual aquí<sup>112</sup>.

Ahora bien, ¿qué resultado arroja la investigación del uso terminológico de λήθειν para una determinación del sentido de ἀλήθεια? A diferencia de aquél esta última está limitada al campo del decir. En el trato familiar con otros aprende alguien a hablar y así también un hacer saber diciendo que no está atado a lo que existe en el presente como el indicar, sino que, gracias a la memoria, expone también lo ausente, lo que existió antes o existe en otro lugar<sup>113</sup>.

Mientras que el indicar pone una cosa abiertamente ante los ojos, transporta a alguien al presente inmediato y convincente de lo indicado, la confiabilidad de lo dicho reposa en quien lo dice, en su mayor o menor inclinación a hacer de su oyente un consabidor. La verdad tiene que ser solicitada de quien la sabe<sup>114</sup>.

Alguien solicita la ἀλήθεια cuando depende del saber de un testigo. Tal dependencia existe cuando alguien no puede ponerse ante la vista lo que quisiera saber. Este es el caso cuando se trata de algo distante o de acontecimientos únicos irrecuperables.

Mostremos más claramente con algunos testimonios en qué situación alguien depende de escuchar la ἀλήθεια: Héctor, contra lo esperado, no encuentra a su mujer en su casa; entonces averigua entre las criadas sobre su paradero<sup>115</sup>. Desea encontrarla y no sabe dónde debe buscarla. Esta inquietud hace que pregunte. El cadáver de Héctor está en manos de los enemigos; su padre, Príamo, sabe que allí lo profanarán. En su urgencia por la paz del difunto Príamo pregunta a alguien del campamento enemigo por la ἀλήθεια sobre lo que ha sucedido con el cadáver<sup>116</sup>; porque el hijo precisa exequias y entierro. En ambos casos es presumible un λήθειν; pues la generalidad de las criadas Solo dicen

---

<sup>112</sup> Odiseo es un maestro en todas las variedades del λήθειν porque es un maestro en la invención y en el saber. El relato de su comportamiento después del desembarco en su patria es un testimonio único del poder del λήθειν.

<sup>113</sup> Véase Z 382, γ 247, 254, η 297, λ 507, ν 254, π 61, 226, ρ 108, 122; la conexión con la memoria se destaca especialmente en Ψ 361 y δ 331.

<sup>114</sup> Cfr. γ 327, δ 346 ss., himno a Démeter 120.

<sup>115</sup> Z 382.

<sup>116</sup> Ω 407.

aquello que les ha sido encargado; y en el otro caso la amabilidad del aqueo hace suponer que tratará de no herir al anciano. En la medida en que aquí lo dicho está ausente y sin embargo presente, su ἀλήθεια puede ser confirmada por una indicación orientadora. En cambio, no presente pero tal que puede volverse verdadero para el oyente es algo futuro, de lo que se habla en una amenaza<sup>117</sup> o en una promesa<sup>118</sup>.

Pero en la mayoría de los pasajes se solicita la ἀλήθεια con referencia a una información sobre algo pasado<sup>119</sup>. Esto ya no se puede constatar con los propios ojos, sino Solo por medio de testigos. Ejemplo de eso son los esfuerzos de Telémaco por averiguar algo sobre el padre desaparecido. La situación de emergencia en la casa propia lo obliga a justificar las expectativas de retorno de su padre; debe encontrar testigos de su destino entre sus compañeros de armas. Inicialmente hace averiguaciones en lo de Néstor en Pilo<sup>120 121</sup>; este lo remite a Menelao para que solicite de él la ἀλήθεια sobre el retorno a casa del héroe<sup>122</sup>. Más tarde, la madre que espera solicita a Telémaco que está de regreso σαφὰ εἰπέμεν; él le promete relatar la ἀλήθεια<sup>123</sup>.

La ἀλήθεια se solicita con respecto a aquello que a uno le concierne y que sin embargo está oculto en su ‘cómo es’ y ‘cómo no es’. Son los actos y destinos de aquellos con quienes uno tiene que ver. En la épica nunca son cosas cualesquiera aquellas por cuya ἀλήθεια uno se preocupa; pues las cosas o bien son fútiles para los hombres representados aquí, o bien, en la medida en que siguen siendo localizables o reemplazables, no llegan nunca a ser tan acuciantes como aquello, ni siquiera en cuanto desaparecidas<sup>124</sup>.

---

<sup>117</sup> σ 342.

<sup>118</sup> φ 212.

<sup>119</sup> η 297, π 61, 261, ρ 122, χ 420, himno a Hermes 368, himno a Démeter 433.

<sup>120</sup> γ 247

<sup>121</sup> N. del T.: En la numeración del *Archivo* esta es la nota 109b, en la de Meier 110. A partir de ahora, entonces, las notas del *Archivo* llevan un número menor que las de Meier.

<sup>122</sup> γ 327; cfr. δ 331 y 347s.

<sup>123</sup> ρ 108.

<sup>124</sup> En efecto: las cosas permanecen de forma homogénea en la presencia o retornan también a ella; toda especie de cosas que alguna vez ha llegado a aparecer permanece accesible al mirar propio de cada uno –exceptuando la posibilidad de que algunas cosas

La ἀλήθεια la solicita uno del otro cuando su propio acceso al estado de cosas le resulta dificultoso o le está obstruido y por eso le queda en lo oscuro. La única posibilidad de traer a la presencia lo que no se puede ver y por tanto tampoco indicar es el decir. Justamente por eso la palabra ἀλήθεια está unida a los ‘verbos declarativos’<sup>125</sup>.

Ahora bien, si el decir es una forma del hacer saber, entonces cabe suponer que la ἀλήθεια inicialmente se experimenta como sabida y solamente con posterioridad sea una ἀλήθεια dicha; pues el estar descubierto del estado de cosas, el saber lo "verdadero", antecede por cierto – como es de suponer – al decir lo “verdadero” o lo no verdadero. Pero las obras literarias que tematizamos ahora carecen de giros tales como ‘saber la ἀλήθεια’ o conocerla<sup>126</sup>. El λόγος es y sigue siendo el lugar de la ἀλήθεια; con todo, posteriormente se transforma la índole de este lugar y correspondientemente también la comprensión de la ἀλήθεια.

---

pueden alcanzar también una cierta unicidad. En vistas de esta patencia continua nadie está a merced del λήθειν de otro y así nadie depende tampoco de que se haga saber la ἀλήθεια por parte de otra persona. El hecho de que se hable de ἀλήθεια exclusivamente con respecto a sucesos y actos tiene que extrañar a quien está acostumbrado a explicar su sentido apoyándose en aquel ἐλάχιστος λόγος, cuyo esquema fundamental expuso Platón por primera vez en el *Sophistes* (262 c ss.). Se toma este λόγος como ‘proposición elemental’ y entonces se intenta aclarar el sentido de ἀλήθεια en una ‘proposición enunciativa’ cualquiera. Tales proposiciones son por lo general constataciones sobre un objeto que no le dicen nada a nadie porque lo dicho se puede comprobar en lo que está presente. Qué ajenas son ellas y su rectitud a la épica lo da a entender el *Ion* de Platón. Si en la épica alguna vez se describe una cosa individual –p. ej. una armadura–, entonces son solo para que eche luz sobre el poseedor o sobre la acción.

<sup>125</sup> Por supuesto que también para Homero es la asistencia atenta a un suceso el presupuesto para un posible decir la verdad. Así, por ejemplo, se pone a alguien como σκοπός en una carrera de carros, que en la meta de retorno debe prestar atención al orden de los conductores para poder después decir la ἀλήθεια (Ψ 359 s.). De ese modo Odiseo se remite en el Hades expresamente a su experiencia para exponer la verdad de lo que dice (λ 505 s.).

<sup>126</sup> También la época siguiente de la poesía solo ofrece testimonios muy escasos para ello (Píndaro, *Nemeas* VII 25).



Una ἀλήθεια la hay –de la misma manera también el λήθειν<sup>127</sup>– Solo en conexión con una posible comunidad en el saber. Que ésta esté limitada y se pueda restringir expresamente de múltiples formas ya lo presupone la solicitación de ἀλήθεια. La comunidad en el saber está –la mayoría de las veces sin que se note– impregnada de diferencias en la claridad y atravesada por las fronteras de la confianza que se espera y que se concede. Para la comprensión de la ἀλήθεια tiene importancia ante todo esto último.

Es que la medida de la confianza y sus fronteras determinan inicialmente lo que puede y debe pasarse por alto en el decir. Que donde quiera que se hable sobre algo determinado se pase y se deba pasar por alto otra cosa, se sobreentiende tácitamente en cada decir y escuchar. Aquel a quien se ha pedido información mide en cada caso cuál es el saber que le importa a quien pregunta, descarta lo que ya le es conocido al oyente o carece de importancia para el mismo. Es cierto que mediante esta selección el asunto puede desplazarse hacia una luz equivocada, pero este caso es excluido mediante una claridad suficiente de la pregunta misma y por eso apenas si implica algún peligro para quien pregunta.

Peligroso se le hace más bien aquel pasar por alto que resulta del límite de la confianza. Por diversos motivos puede resultar difícil mostrarle a quien pregunta el límite de su derecho a confianza. Quien habla pasa por alto lo así disimulado del mismo modo que lo carente de importancia y lo ya conocido sin hacer a un lado la apariencia de la confianza total. Precisamente a esta posibilidad le hace frente el requerimiento de πᾶσα ἀλήθεια, de una franqueza sin reservas<sup>128</sup>.

El desfigurador pasar por alto aquello que además de lo dicho tiene importancia para el conocimiento de un asunto es el modo más corriente

---

<sup>127</sup> No solamente dependen ambas cosas de hasta qué punto uno sea considerado πιστός por el otro, sino que ambas incentivan también o restringen la proximidad del estar uno con otro del caso. La ἀλήθεια está supeditada a la predisposición, en cada caso diferente, del orador (cfr. p 15, Hesíodo, *Teogonía* 28, himno a Hermes 561); no es querida ‘por sí misma’, sino que se mide, por ej. según su κέρδος. (Una exposición detallada de esta forma de ver se encuentra en Heródoto III 72,4).

<sup>128</sup> Véase Ω 407, λ 507, γ 122, γ 254, π 61, himno a Démeter 433 (cfr. también δ 347 s.).

del falseamiento; comparado con el ψεῦδος es también el más fácil de los dos. Es cierto que por lo común la ἀλήθεια se interpreta en contraposición con éste; pero la preponderancia de la omisión falseadora pone en evidencia que la formación privativa con la raíz ‘ψεῦδ-’<sup>129</sup> –ya testimoniada también en la épica– es insuficiente para una amplia defensa contra el decir falseador.

De estas observaciones y reflexiones puede resultar que es el λήθειν ‘transitivo’ lo que determina el sentido de la ἀλήθεια<sup>130</sup>.

Aquí hay que tener en cuenta, empero, que en la épica la palabra λήθειν nunca se refiere a un decir –y con razón; pues todo decir es como tal un traer-al-aparecer, también y más aún en cuanto falseamiento. Aquel a quien se le solicita una información y quiere disimular algo, no debe callar, en la medida en que el callar puede ser muy elocuente y no consigue apaciguar el cuestionamiento. Tiene que aducir algo análogo y superponer las imágenes con lo que deja sin mencionar de tal manera que a pesar de eso surja la apariencia de completitud.

Todo decir –verdadero o falso– hace saber algo. Pero, a diferencia del indicar, en todo decir queda sin decidir si –incluso cuando es plenamente claro– este ‘algo’ es expuesto tal ὡς ἔστι, “como es”. El ἀληθές, que en el uso terminológico épico poco a poco ocupa el sitio del

---

<sup>129</sup> En este contexto hay que notar que en el campo de la épica arcaica los términos que están emparentados con λήθειν en cuanto a su sentido, καλύπτειν, κεύθειν y κρύπτειν, no conocen ningún derivado en sentido contrario –sea por medio de una α- privativa o de un prefijo correspondiente. Su distinción con respecto al λήθειν no puede ser expuesta aquí. Decisiva sería en tal caso la diferente relación con la comunidad en el saber.

<sup>130</sup> Una derivación de ἀληθές de la forma media λήθεσθαι sería ilógica en vistas de los testimonios. Aparte de dos excepciones en el empleo del adjetivo (v 254 y ξ 125) se los puede ordenar de forma tal que o bien se le exige a alguien (p. ej. Z 382, Ω 407, γ 247), o bien alguien promete (p. ej. π 226, ρ 108, φ 212), o afirma (η 297, ρ 122, σ 342) dar a conocer la ἀλήθεια. Una conexión con “olvidar” –sea como sea que se lo interprete a éste– sería en cualquier caso inconducente. De modo que tampoco tiene lugar para el campo lingüístico que tematizamos aquí una contraposición de ἀλήθεια con λήθη, que en su sentido esté determinada exclusivamente por la forma media mencionada; λήθεσθαι, o bien λανθάνεσθαι, se entiende –como pone en evidencia una comprobación de todos los testimonios épicos– siempre en el sentido opuesto a ‘pensar en algo, acordarse de una cosa’.

anterior ἐτεόν<sup>131</sup>, Solo atañe a la diferencia entre Es y No-es. No caracteriza –como la claridad– la forma del decir o del exponer<sup>132</sup>; se podría suponer entonces que mienta la cosa misma que se aduce, a saber: como cosa manifiesta; pero en contra de eso habla nuestra constatación de que ninguna cosa es por sí misma ἀληθές.

La ἀλήθεια no caracteriza ni un decir ni una cosa tomados por sí mismos, sino sola y exclusivamente la cosa en cuanto que es dicha, es decir: que puede tomarse en consideración para un saber compartido.

Decir la ἀλήθεια significa: decir ‘cómo es’, qué es lo que pasa con una cosa o qué ha sucedido con una cosa o también qué es lo que va a ser de ella<sup>133</sup>. Con respecto al ‘es’ o ‘no es’ de la cosa, si bien el decir, a diferencia del indicar, no proporciona la fiabilidad de un presenciar inmediatamente perceptivo, con todo, no deja de ninguna manera indeterminado este ‘es’, sino que siempre lo da a entender al oyente, de forma expresa o no expresa. Tomado estrictamente, para este ‘es’ tiene vigencia lo mismo que para la ἀλήθεια: no es ninguna determinación en la cosa y tampoco –justamente por eso– se le traspasa a la cosa Solo en el decir, sino que reposa en el presente de la cosa entre lo que existe con ella.

El decir no disimulado expone la cosa tal como es, en cuanto ἀπόφανσις reproduce su aparición fenoménica. El ‘tal... como...’ quiere decir que lo dicho se iguala a este fenómeno; pero solo puede igualarlo por medio de lo que está presente en la memoria, por medio de lo sabido. El que sabe está al tanto<sup>134</sup> de la cosa sabida y por medio del decir puede poner al tanto de esa cosa al que no sabe. Ahora bien, si la imagen que el que sabe ha obtenido de la cosa es adecuada y correcta, no se toma en consideración en la épica cuando se solicita la ἀλήθεια, y tampoco es ello posible mientras la ἀλήθεια sea solamente la que se solicita o espera

---

<sup>131</sup> Para el hecho de que justamente una forma privativa llegue a ser el nombre preponderante para ‘verdad’ en lugar de ἐτεόν puede haber sido el motivo –como presume Luther (*op. cit.*)– el desarrollo de una forma de pensar que se aprovecha muy hábilmente del engaño por medio de la palabra y hace cada vez más respetable públicamente el poder de la astucia. Recordemos aquí la diferencia entre la *Ilíada* y la *Odisea* (véase Fränkel, *op. cit.*, p. 124 ss.).

<sup>132</sup> En concordancia con ello en la épica falta la forma adverbial correspondiente.

<sup>133</sup> Cfr. φ 212; véase también A 211, B 252, I 528, T 312.

<sup>134</sup> N. del T.: Cfr. notas 43 y 77.

del que sabe, mientras signifique la franqueza sin reservas del hacer saber.

Solo por contraposición al ψεῦδος, que mienta la reproducción desfiguradora de un asunto –y por cierto que no solamente con el propósito de conducir a error, sino asimismo sobre la base de un saber equivocado<sup>135</sup>– la palabra ἀλήθεια alcanza pronto también el significado de “rectitud”; entonces no afecta tanto la relación de alguien que sabe con alguien que no sabe, sino más bien la relación del saber con la cosa sabida<sup>136</sup>.

El efecto conducente a error del ψεῦδος depende solamente de que por lo general algo dicho no ofrece ningún sostén que permita decidir si la imagen que da de una cosa es genuina o falsa. El falseamiento tiene que darse la apariencia del ‘cómo es’, y esto por el hecho de que expone ‘cómo puede ser’<sup>137</sup>; en la πειθῶ de su ‘es’ tiene que igualarse a la reproducción indisimulada de la misma cosa, ser ὅμοιον<sup>138</sup>. Por eso también solamente el experto puede engañar con éxito.

Después de haber determinado más de cerca el sentido de ἀλήθεια en el uso terminológico épico, consideremos ahora otra vez el uso de λόγος, puesto de manifiesto en la sección anterior, en conexión con fascinación y engaño.

Hesíodo presenta una interpretación de los ψευδεῖς λόγοι, y lo hace determinando su origen. Con todo, esta determinación se ocupa menos

---

<sup>135</sup> Véase Luther, *op. cit.*

<sup>136</sup> La interpretación de la ἀλήθεια como “desocultamiento” a diferencia de la verdad entendida como “rectitud” se apoya solo aparentemente en el significado originario de la palabra, de acuerdo con lo que se ha dicho más arriba. El fundamento de la rectitud, es decir el ámbito de patencia del ente, solo puede volverse tema cuando la rectitud, y con ella la relación entre el saber y lo que aparece como fenómeno, domina la comprensión de la ἀλήθεια.

<sup>137</sup> Cfr. la determinación aristotélica de la cosa propia del poeta en la *Poética* (1451 a 36 ss.).

<sup>138</sup> Véase τ 203, Hesíodo, *Teogonía* 27; de allí que el cantor deba hablar ἐπισταμένως (λ 363). – Al decir falseador le pertenece una fuerza poetizante; para que sea creíble precisa una elaboración exhaustiva de un tejido de detalles que se conecte con lo que al oyente le es conocido de forma confiable; necesita reglas para su forma de proceder; así, por ejemplo, debe atender a la coherencia interna de lo dicho.

del sentido de ψεῦδος que del de λόγος<sup>139</sup>. Aquellos λόγοι son para él un engendro de la ἔρις, de la contienda, y están hermanados con la λήθη<sup>140</sup>. En la λήθη algo se le escapa a alguien, uno lo pierde de su mente, se separa de ello. También el hacer saber falseador separa, a saber, a los que conversan entre sí, el hablante y el oyente; está francamente interesado en una separación semejante, por cuanto que deniega la comunidad en el saber pero ofrece la apariencia de una comunidad para entregar al oyente a la fatalidad del saber aparente. Bloquea uno contra otro a los que conversan con respecto a la inteligencia del asunto del que se habla. Correspondientemente, el decir indisimulado, en cambio, reúne a los interlocutores en un presente común junto a la cosa.

Del mismo tipo que los ψευδεῖς λόγοι son las ἀμφιλογίαι<sup>141</sup>: el hablar-de-aquí-para-allá-y-uno-contra-otro, en el que ambas partes se obstinan Solo en su antagonismo hasta que finalmente se dice μηκέτι ταῦτα λεγόμεθα y la contienda se decide por las armas; allí uno le hace al otro el cálculo de qué es y qué no es él para rebajarlo y desanimarlo.

También este contexto muestra que el λόγος debe ser determinado primero a partir del καταλέξει. Correspondientemente también el único testimonio épico para este término hay que entenderlo en singular y sin epíteto. Aquí, en los *Erga* de Hesíodo, un λόγος se destaca frente al que le sigue; se trata en ambos casos de una exposición cerrada –primero el mito de Pandora, luego el mito de las edades<sup>142</sup>– y por cierto que con la intención de explicar lo presente a partir de lo que ha sido. En el sentido de exposición y explicación objetivamente adecuadas, el λόγος se hace valer posteriormente ante todo en la filosofía emergente o en la “historia”.

## II.

Si en la pesquisa de la historia de un término se abandona el ámbito de la épica arcaica, inicialmente se choca en gran parte con un vacío.

---

<sup>139</sup> N. del T.: Seguimos aquí a Meyer; *Archivo*: “menos del sentido de λόγος que del de ψεῦδος”.

<sup>140</sup> Véase *Teogonía* 226 ss.

<sup>141</sup> *Ib.* 229.

<sup>142</sup> Véase *Erga* 106. Significativamente el único compuesto de λέγειν en la épica es μυθολογεύω (μ 450).

Solo al comienzo del siglo quinto con Baquilides, Píndaro y Esquilo vuelve a hacerse más densa la tradición de obras literarias. Para disponer entonces de un campo de investigación suficiente con respecto a las posibilidades lingüísticas ulteriores de λόγος y ἀλήθεια tenemos que adelantarnos hasta los poetas mencionados.

Ya la distribución y la frecuencia de los testimonios dan a entender que ἀληθής todavía no desplaza sus sinónimos –como ἐτεός– y Solo muestra su predominancia posterior de forma apenas perceptible. Por el contrario, el término λόγος se hace cada vez más usual y se impone en todas las formas del decir.

### A. El uso terminológico de λόγος.

Las obras literarias del griego arcaico muestran –del mismo modo que, p. ej., las obras manuales– una ligazón, más o menos estrecha según el género, con lo que ha sido elaborado anteriormente. Giros acuñados una vez permanecen en la memoria y son incorporados en una obra nueva –por mucho que su disposición de las partes se diferencie de lo transmitido. De acuerdo con ello es recomendable en las consideraciones siguientes partir del uso terminológico ya expuesto y de este modo recordar al mismo tiempo lo peculiar de lo antiguo.

Los atributos usuales en la épica y también posteriormente para λόγος (en plural) lo hacen reconocer como un excelente medio para influir<sup>143</sup>. En efecto, los λόγοι no se agotan en presentar algo, sino que también recomiendan expresamente eso que presentan<sup>144</sup>. Para ganarse al oyente necesitan del brillo<sup>145</sup> agradable y disuasorio de la πειθώ; de ese modo toman en cuenta el hecho de que el estar juntos hablando y escuchando siempre se realiza en un temple de ánimo determinado.

---

<sup>143</sup> Cfr. para eso Teognis I 254 (Diehl).

<sup>144</sup> Para una discusión detallada de este asunto nos remitimos a la *Retórica* de Aristóteles. Como se sabe, allí se ha ocupado, entre otras cosas, de los πάθη, y esto porque investiga el λόγος en su posible efecto sobre otro. La oración elaborada está orientada a influir al oyente en su juicio, hacerlo dócil a las propuestas del orador mediante ἐνθυμήματα.

<sup>145</sup> N. del T.: La palabra *Schein*, traducida por “apariencia” en la mayor parte del texto, significa en este nuevo contexto tanto como “brillo” y “luz”.

Lo que en cada caso se dice debe conquistar; halaga<sup>146</sup> y fascina<sup>147</sup>, alivia<sup>148</sup> y calma<sup>149</sup>; si la ὀργή de alguien es lastimada por discursos altaneros<sup>150</sup> u ofensivos<sup>151</sup>, palabras amistosas pueden volver a curarla<sup>152</sup>; los λόγοι están expresamente orientados a dar ánimo<sup>153</sup>, celebrar<sup>154</sup>, lastimar<sup>155</sup>, excitar, etc. – un recuento desbordaría aquí todo límite, porque las formas del ganarse-para-sí y del rechazar-de-sí cambian constantemente de acuerdo con quién haga frente a quién.

En efecto: tanto el hablante como el oyente están no solamente en presencia del tema del que se habla sino también en presencia mutua y es necesario un amortiguamiento intencionadamente ejercitado –por así decir: una ‘apatía’– para no mencionar ni escuchar al mismo tiempo el modo de este estar uno en presencia del otro y concentrarse solamente en el tema.

Y, con todo, solo nos acercamos a la comprensión griega clásica, a lo que se da por sobreentendido en el λόγος y su referencia a los πάθη humanos, si desligamos lo dicho de la situación del diálogo y lo tomamos como obra literaria. En cuanto tal –se trate de un poema o de un discurso elaborado– lo dicho se entiende a la luz de la τέχνη correspondiente; ésta, a su vez, compone sus obras como medios para dirigir la palabra a un círculo determinado de oyentes e influir sobre ellos. Los πάθη humanos se hacen por primera vez objeto de una observación propia allí donde se trata de conocer el posible accionar del discurso sobre el temple de ánimo de los oyentes. Esto lo testimonian los

---

<sup>146</sup> Teognis 703 s.; cfr. Safo 73a 4 (ed. Lobel & Page = L&P).

<sup>147</sup> Teognis 981; cfr. Anacreonte 32.

<sup>148</sup> Esquilo, *Prometeo* 378.

<sup>149</sup> Esquilo, *Los Persas* 837.

<sup>150</sup> Píndaro, *Nemeas* V 32; Esquilo, *Los siete contra Tebas* 410.

<sup>151</sup> Hiponacte IX 26.

<sup>152</sup> Esquilo, *Prometeo* 378.

<sup>153</sup> Píndaro, *Píticas* IV 101.

<sup>154</sup> Píndaro, *Píticas* IV 127 y 240.

<sup>155</sup> Píndaro, *Nemeas* VIII 21 (cfr. también βαρύλογος, *Píticas* II 55 y κακόλογος, *Píticas* XI 28), Esquilo, *Prometeo* 311 y 533.

comienzos de la retórica entre los sofistas<sup>156</sup> y el tratado correspondiente de Aristóteles<sup>157</sup>.

Pero ¿no es importante para la obra literaria, si bien no la situación de diálogo, al menos sí, en cambio, el dirigirle la palabra a alguien? En un discurso público, por ejemplo ante el tribunal, es este evidentemente el caso. Pero también las poesías reclaman para sí un ámbito público<sup>158</sup>. Entre los poemas arcaicos se encuentran con frecuencia aquellos que pertenecen a una especie de diálogo, que exigen o dan respuesta<sup>159</sup>. Y sin embargo, ni siquiera los poemas ‘de ocasión’ se agotan en dirigir la palabra a alguien en una situación determinada. Para un poema Solo tiene importancia ser ‘agradable’<sup>160</sup> en otro sentido –a saber, diciendo *χαρίεντα*<sup>161</sup>. La *χάρις* del decir poético es –como quiera que se la interprete– un brillo que no produce claridad ni se puede igualar a la *ἀλήθεια* del exponer.

Este brillo lo mienta Píndaro cuando exige ensamblar un *ποικίλος κόσμος* hecho de *λόγοι*<sup>162</sup>; sus *λόγοι* preservan el brillo esplendoroso de una obra excelente<sup>163</sup> y lo transmiten como elogio por medio del esplendor que les es propio<sup>164</sup>; y éste es entonces a su vez motivo para posteriores *λόγοι* sobre el elogiado<sup>165</sup>.

---

<sup>156</sup> Véase Quintiliano, *Inst. Or.* III 1,12.

<sup>157</sup> El mismo punto de vista predomina también en la *Poética*; recuérdese en especial el papel de los *πάθη* para la definición de la tragedia.

<sup>158</sup> En algunos poemas que hablan de la situación momentánea de la polis el poeta dirige la palabra expresamente a sus conciudadanos (véanse Calino, Tirteo, Solón, Alceo).

<sup>159</sup> El poeta se dirige, p. ej., directamente a un determinado amigo (Solón 7 D, partes extensas de los poemas de Teognis, Arquíloco 7 D, etc.) o enemigo (Arquíloco 88 D, Hiponacte 56 D, Solón 23 D, etc.) o habla de su temple de ánimo tal como si lo estuviera escuchando un confidente (Arquíloco 104 D, Safo 130 (L&P), Alceo 129 (L&P)).

<sup>160</sup> N. del T.: Las expresiones que traducimos con “dirigir la palabra” (*ansprechen*) y “ser agradable” (*ansprechend sein*) pertenecen en alemán al mismo verbo.

<sup>161</sup> Anacreonte 32 D.

<sup>162</sup> Frg. 192, 2 s. (ed. Snell).

<sup>163</sup> Píndaro, *Nemeas* VII 50 s.

<sup>164</sup> Píndaro, *Nemeas* IX 54 s., XI 17, VI 30, *Píticas* V 46 s., VI 14 s.; este contexto lo caracteriza el compuesto *εὐλογία* atestiguado por primera vez en Simónides (118 D), cfr. también Píndaro, *Olimpicas* V 27, *Nemeas* IV 5, *Ístmicas* III 3, VI 21.

<sup>165</sup> *Olimpicas* XI 4 s.



En la lírica griega arcaica el plural de λόγος se utiliza también sin reminiscencias de la caracterización propia de la épica anterior. λόγοι son ahora todas las formas del discurso, desde la exposición objetiva<sup>166</sup> hasta la charla vacía<sup>167</sup>, designan un rumor<sup>168</sup> tan bien como un mensaje<sup>169</sup>, la leyenda<sup>170</sup> tanto como la orden<sup>171</sup>. El plural hace ahora pensar más bien en el minucioso acoplamiento de muchos detalles que se ensamblan uno con otro<sup>172</sup> y se recorren al relatarlos<sup>173</sup>.

Más significativo para la posteridad es el uso de este término en singular. El primer testimonio para ello lo presenta –como hemos dicho– Hesíodo: con una exposición que acaba de completarse se empalma otra. El mismo uso de λόγος se encuentra también en Jenófanes<sup>174</sup>. Se trata aquí en cada caso de una historia cerrada en sí misma<sup>175</sup>. Una poesía, p. ej., puede consistir de muchas historias tales; el poeta vuela “como una abeja” de un λόγος al otro<sup>176</sup>; obedece al derecho a λόγος que todo acontecimiento elogioso reclama<sup>177</sup>; con el nombre del elogiado y de su estirpe se conecta de ahí en adelante el λόγος de su obra<sup>178</sup>. El λόγος, en cuanto fama de la que uno goza, puede aumentar y disminuir<sup>179</sup>; puede crecer de tal modo que alcance el rango de aquellas leyendas que cuentan

---

<sup>166</sup> Jenófanes 1,13 D, Baquilides 15,47 (ed. Snell), Píndaro, *Olímpicas* VI 89 s., Heráclito B 108, Esquilo, *Las suplicantes* 170, *Prometeo* 214.

<sup>167</sup> Semónides 7,91 D, Píndaro, *Olímpicas* IX 12; cfr. también el compuesto μαψίλογος (himno a Hermes 546).

<sup>168</sup> Esquilo, *Los siete...* 286, Agamenón 869, *Las coéforas* 845.

<sup>169</sup> El mismo, *Las suplicantes* 712, *Las coéforas* 845.

<sup>170</sup> Píndaro, *Píticas* IV 116 s.; Esquilo, *Las coéforas* 613, *Las Euménides* 21; cfr. también μυθολογεύω, Safo 18,4 (*L&P*).

<sup>171</sup> Esquilo, *Hiketides* 910, *Las coéforas* 781, *Prometeo* 40.

<sup>172</sup> Cfr. Píndaro, *Olímpicas* I 109 s., *Nemeas* VII 50 s.

<sup>173</sup> Semónides 9 D, Baquilides 15,44 (ed. Snell).

<sup>174</sup> 6,1 D; cfr. también Parménides B 8,50.

<sup>175</sup> Píndaro, *Olímpicas* VII 20, *Píticas* II 65, IV 132; el λόγος consiste entonces por lo general de una mayoría de acontecimientos en conexión mutua (*Olímpicas* VII 86 s.).

<sup>176</sup> Píndaro, *Píticas* X 53.

<sup>177</sup> El mismo, *Olímpicas* X 11, *Píticas* II 65, *Ístmicas* VIII 61. [N. del T.: Restituimos el texto del *Archivo*, *Olímpicas* X 11; Meier: *Olímpicas* XII, donde la palabra λόγος no aparece].

<sup>178</sup> El mismo, *Píticas* VIII 38, *Nemeas* IV 71, VII 20, *Ístmicas* V 13, IX 1, Frg. 52 d (ed. Snell); lo mismo puede tener vigencia también para una polis (*Nemeas* III 68, *Ístmicas* V 26).

<sup>179</sup> El mismo, *Nemeas* VII 32, *Píticas* VIII 38.

de los héroes antiguos<sup>180</sup>; también estas leyendas, a las que a menudo se remiten los poetas, se llaman λόγος<sup>181</sup>.

Correspondientemente es un honor apetecido el ser objeto de un λόγος tal. Temprano ya, a saber, con Tirteo<sup>182</sup>, aparece este término en un giro significativo que es usual todavía en el tiempo de Heródoto y evidentemente todavía le es familiar también a Platón; puesto que cita<sup>183</sup> el verso siguiente: “no recordaría, no haría mención (ἐν λόγῳ τιθεῖην) de un hombre” –el poeta prosigue más o menos así:– que se destaca en el deporte de la lucha, sino de uno tal que se acredita en la batalla por la polis. Hay entonces una valoración en ello, en el acceder a la memoria y al λόγος de un orador semejante –de un λόγιος, para decirlo con Píndaro<sup>184</sup>– y así ser reconocido como λόγιμος<sup>185</sup>.

En el término λόγος entonces está contenido, como en el término μνήμη, el que uno dedique su atención expresamente a una cosa o a una persona; y esta dedicación es, a su vez, una especie de selección. Correspondientemente conocemos en nuestra lengua el giro: ‘algo no es digno de mención’<sup>186</sup>. Lo que no es digno de mención, lo que es sin importancia, es vano; pues para nosotros no vale ‘nada’<sup>187</sup>. Por otra parte

---

<sup>180</sup> El mismo, *Píticas* VII 9.

<sup>181</sup> Alceo B 10 (*L&P*), Simónides 37, Píndaro, *Píticas* IX 93, *Nemeas* I 34, frg. 52 b y 180 (ed. Snell).

<sup>182</sup> Fränkel (*Dichtung und Philosophie*, p. 435 ss.) tiene este poema (9 D), en razón de su estilo, por la obra de alguien posterior; lo data en el medio del siglo 6; por eso este desplazamiento – si es que en realidad está justificado – carece de importancia para nuestro contexto.

<sup>183</sup> *Nomoi* 629 A ss.

<sup>184</sup> *Píticas* I 94, *Nemeas* VI 47.

<sup>185</sup> Heródoto II 98, VI 106.

<sup>186</sup> Cfr. el conocido giro ἄξιος λόγου (p. ej. Heródoto I 133) [N. del T.: La expresión alemana *ist nicht der Rede wert* significa literalmente: “no vale un discurso”, es decir “no vale un λόγος”, “no vale la pena que se hable de ello”. Lo que luego traducimos con “vano” (*nichtig*) es un adjetivo hecho sobre la palabra “nada” (*nichts*), algo “nádico”, “negativo” en ese sentido. La expresión *Rede* la traducimos más abajo por “el discurso en el que se hace la mención”].

<sup>187</sup> Recordemos aquí el τι en el famoso verso de Píndaro, *Píticas* VIII 95. A quien se ha hecho un nombre, a quien es ‘algo’, es decir, al ἐσλός, después de su deceso no lo vela el silencio con el que se pasa por alto lo vano (Píndaro, *Nemeas* IX 6).

también, el discurso mismo en que se hace la mención, puede no ser nada, esto es: no decir nada<sup>188</sup>.

En el λόγος acontece un acceder-a-algo y por cierto que no Solo el volverse hacia un oyente como al dirigirle la palabra, sino sobre todo el dedicar atención<sup>189</sup> a aquello de lo que se discute. El rasgo selectivo y que otorga distinción de este tornarse hacia aparece sobre todo allí donde el λόγος en cuanto obra literaria, como poema o historiografía, está enteramente guiado por la intención de transmitir algo a la memoria.

El λόγος toma en consideración, carga en la cuenta, a saber, aquello que es de importancia. Esta peculiaridad viene a expresarse en el verbo denominativo λογῆσαι; el mismo está atestiguado en Tirteo<sup>190</sup>. Pero como su referencia no es clara en este verso algo mutilado recurrimos a la formación privativa correspondiente que ya está suficientemente atestiguada en Homero, como así también en el uso terminológico griego posterior<sup>191</sup>. Este término está testimoniado en la épica por dos versos casi idénticos: Zeus hace que digan a Poseidón que debe abstenerse de la batalla; “pero si no obedece mis palabras, sino ἀλογήσει”, es decir, hace caso omiso de ellas, si no le interesan para nada, entonces deberá “contar” con tal y tal cosa<sup>192</sup>.

El rasgo del dedicar atención en la denominación de λόγος viene a expresarse también en otro verbo emparentado con él<sup>193</sup>, a saber, en

---

<sup>188</sup> Aquí nos remitimos al uso de λέγειν τι y λέγειν οὐδέν (p. ej. Heródoto II 5, 142, IV 32).

<sup>189</sup> N. del T.: Traducimos *Zuwendung* por “dedicar atención”. La palabra alemana denota un “volverse hacia algo o alguien” (como en el *Zukehr*, que más abajo traducimos como “tornarse hacia”) con cuidado o especial atención, de forma tal que en el lenguaje común puede significar también tanto como “donación”.

<sup>190</sup> 1,17 D.

<sup>191</sup> Véase Liddel-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, s.v.

<sup>192</sup> O 162 y 178.

<sup>193</sup> A diferencia, p. ej., de Hoffann (*Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*), Schwyzer (*Griechische Grammatik I* 433) y Fournier (*Les verbes de ‘dire’ en grec ancien* p. 54), Frick (*Griechisches etymologisches Wörterbuch s.v.*) se manifiesta en contra de una conexión de esta palabra con λέγω, entre otras cosas por motivos semánticos, y la conecta con ἄλογος. Pero aparte de que según las reglas de la formación de las palabras una conexión de ἀλέγω con λέγειν sí que es posible (cfr. la recensión de Frick hecha por Chantraine en la *Revue de Philologie* XXIX, 1955, p. 265; permítasenos también

ἄλέγω. Alcman dice de alguien al comienzo del fragmento del partenio: ἐν καμοῦσιν οὐκ ἄλέγω; el editor inglés traduce explicando: “*Though he is among the dead I do not think him worth mentioning*”<sup>194</sup>. Esto recuerda el testimonio para λόγος de Tirteo que mencionábamos más arriba.

De λόγος, de consideración, son dignos ante todo los dioses; en todo tiempo y lugar pueden ganarse el reconocimiento por medio de la violencia de su poder, y por eso para los hombres es estulticia desatender sus intereses<sup>195</sup>; solo Zeus, el más poderoso, puede despreocuparse del poder de los dioses que están bajo su dominio<sup>196</sup>; otros, sin embargo, como los cíclopes, no se preocupan ni siquiera de él porque se sienten fuertes<sup>197</sup>. Todo lo que puede avasallar a alguien exige de él un ἀλέγειν; tal es ante todo el τανηλεγῆς θάνατος<sup>198</sup>, pero también el dolor<sup>199</sup>.

Ἀλέγειν quiere decir: tomarse algo a pecho, tornarse expresamente hacia algo<sup>200</sup>, ocuparse de algo<sup>201</sup> –se trate de la comida<sup>202</sup>, del equipamiento de las naves<sup>203</sup>, de las “obras esplendorosas del telar”<sup>204</sup> o de la canción elogiosa<sup>205</sup>.

---

remitirnos aquí a la conexión comparable de neglego con lego) – Schwyzter interpreta la α- como prefijo intensivo –tampoco el escrúpulo semántico es concluyente.

<sup>194</sup> Alcman, *The Partheneion*, ed. D. L. Page, Oxford 1951, p. 82. [N. del T.: “Aunque está entre los muertos, no lo considero digno de mención”].

<sup>195</sup> Véase I 504, Π 388, υ 214, Hesíodo, *Erga* 251, Esquilo, *Hiketides* 752.

<sup>196</sup> Véase Θ 477, 483, Λ 80, Ο 106.

<sup>197</sup> ι 275, himno a Apolo 279; también Cronos frente a su padre (Hesíodo, *Teogonía* 171). Los cíclopes, incluso, viven sin tener miramientos los unos con los otros (ι 115).

<sup>198</sup> El adjetivo solo está atestiguado como epíteto de la muerte (además de ocho testimonios en Homero también Tirteo 9,35 D); comparable con ello es δυσηλεγῆς – también un atributo de la muerte.

<sup>199</sup> Véase Λ 389; la muerte misma es dolorosa. La conexión con ἄλγος propuesta por Frisk es semánticamente esclarecedora –incluso sin abandonar la conexión con λέγειν.

<sup>200</sup> En dos pasajes (A 160, M 238) se ha adjuntado incluso μετατρέπειν.

<sup>201</sup> Véase A 180, π 307, ρ 390, τ 154; en conexión con μελετᾶν el himno a Hermes 557, Esquilo, *Agamenón* 1551. En este contexto recuérdese también el adverbio ἀπηλεγῶς que aparece en el giro “decir algo sin preocuparse”.

<sup>202</sup> α 374, β 139, θ 38 etc.

<sup>203</sup> ζ 268.

<sup>204</sup> Himno a Afrodita 11.

<sup>205</sup> El mismo 476: la obra del cantor también es un ἀλέγειν (con el pasaje de Alcman cfr. Píndaro, *Olimpicas* II 78, XI 15, *Ístmicas* VIII 46a (ed. Snell)).

Mientras que ἀλέγειν cae en desuso después de Píndaro y Esquilo, el término ἀλογέειν permanece vivo. Para escuchar más claramente el sentido de λόγος a partir de la privación presentamos el uso terminológico en Heródoto. Junto a ἀλογέειν, que se dice con respecto a un consejo y un encargo<sup>206</sup>, nos encontramos aquí por primera vez con el sustantivo derivado de él, ἀλογία: el rey egipcio Seti no se preocupa por el estado de guerra, sino que ἐν ἀλογίῃσι ἔχει<sup>207</sup>; los tereos no prestan más atención a un oráculo sobre su emigración, sino que ἀλογίην εἶχον con respecto a él<sup>208</sup>; Cleómenes hace incendiar sin miramientos el bosque sagrado de Argos, ἐν ἀλογίῃ ἔχων el mismo<sup>209</sup>; el espartano no se asusta por el número de los enemigos, ἐν ἀλογίῃ ποιούμενος a los mismos<sup>210</sup>; el espía de Jerjes va y viene sin trabas porque encuentra una gran ἀλογία entre los espartanos<sup>211</sup>. Y ahora algunos ejemplos en sentido contrario: aún cuando Pisístrato ya había tomado Maratón los atenienses todavía no se ocupaban de ello, λόγον οὐδένα εἶχον<sup>212</sup>; de las ofrendas de Ferón hay especialmente dos obeliscos que merecen la pena de que uno λόγον ἔχει con respecto a ellos<sup>213</sup>; cuando se quemaba el templo milesio de Atena, al comienzo nadie le prestó atención, λόγος οὐδεις ἐγένετο<sup>214</sup>; Darío dejó en el campamento a aquellos cuya muerte no le interesaba para nada –ἐλάχιστος λόγος<sup>215</sup>; soldados subordinados que atacaban fueron abatidos, murieron sin gloria –ἐν οὐδενὶ λόγῳ<sup>216</sup>; puesto que no atendiste mis palabras –ἐν οὐδενὶ ποιούμενος λόγῳ– las escuchaste como si hubieran sido dichas por nadie, por alguien vano y de ningún valor (¡véase más arriba!)<sup>217</sup>. Ya estos pocos ejemplos<sup>218</sup> ponen de manifiesto que en el término λόγος se puede escuchar algo así como ‘dedicar atención’ y ‘cuidado’.

<sup>206</sup> III 125, VIII 46, 116.

<sup>207</sup> II 141.

<sup>208</sup> IV 150.

<sup>209</sup> VI 75.

<sup>210</sup> VII 226.

<sup>211</sup> VII 208.

<sup>212</sup> I 62.

<sup>213</sup> II 111.

<sup>214</sup> I 19; cfr. II 85.

<sup>215</sup> IV 135; cfr. VII 223, VIII 10.

<sup>216</sup> IX 70; cfr. I 4, 13, 153.

<sup>217</sup> VII 14, cfr. I 213.

<sup>218</sup> Más testimonios en Powell, *Lexicon to Herodotus*, s.v.

En el tornarse hacia el λόγος está contenida la decisión de que un asunto determinado se considere digno de mención y tenga algún valor. El λόγος en aquellos ejemplos no es forzado por nada, por apremiante que esto fuese –a diferencia de los πάθη que en cada caso arrancan por la fuerza una especie de dedicar la atención o de reacción. El estar atrapado por πάθη no permite que surja ningún λόγος; éste se mantiene en relación libre con lo que le hace frente.

Ahora bien, si semejante ‘tornarse hacia’ se expresa o no por medio de sonidos en algo hablado, es –con respecto a lo que es el tema del caso– indiferente. Ya el διαλέγεσθαι es un λόγος que no precisa de las manos ni de la lengua sino que mienta una relación determinada con algo posible sobre lo que hay que tomar una decisión<sup>219</sup>. En los testimonios posteriores de este término<sup>220</sup> las posibilidades contrarias a considerar aparecen repartidas entre las opiniones diferentes de los participantes de un diálogo.

El discernir-algo-para-sí en el campo lingüístico que estamos analizando viene a expresarse en el compuesto ἐπιλέγεσθαι –“deliberar sobre algo”<sup>221</sup>; a veces directamente significa “preocuparse”<sup>222</sup>. En tanto ἐπιλέγεσθαι el λόγος guarda una estrecha relación con el φρονεῖν<sup>223</sup>.

Tanto el decir como el pensar encuentran ahora una exégesis común en lo ‘lógico’. Esto ‘lógico’ aflora del modo más puro en la forma media λογίζεσθαι: hacerse o darse un λόγος –y esto quiere decir: ponerse algo como tema que no tenía o no tiene aún ningún presente pero encuentra la razón de su existencia y presencia futura en lo que ya es. Así utiliza Heródoto este término en el significado de “presumir algo; contar con que esto o aquello suceda”<sup>224</sup> o “deducir algo”<sup>225</sup> o “considerar algo”<sup>226</sup> o también “sopesar algo”<sup>227</sup>.

---

<sup>219</sup> Cfr. VIII 113 –en conexión con ἐκλέγεσθαι.

<sup>220</sup> Arquíloco 108 D, Safo 134 (L&P), Heródoto III 50, 51, 52 etc. La conocida fórmula de Homero falta aquí; aunque resuena todavía en Alceo 129, 21 (L&P).

<sup>221</sup> ἐπιλλογ- está atestiguado ya para Alceo (Fr. 204, L&P); cfr. también Baquilides V 136 (ed. Snell), Esquilo, *Hiketides* 49.

<sup>222</sup> Heródoto III 65, VII 236.

<sup>223</sup> Cfr. Heródoto I 77 s.

<sup>224</sup> VII 176, VIII 136.

<sup>225</sup> II 22.

Este procedimiento deductivo reposa en la comparabilidad de lo todavía desconocido con lo ya conocido; el comparar es posibilitado por el λόγος que se delimita y en su auto-delimitación bajo lo dado separa lo conciliable y lo inconciliable. En Heródoto se dice por ejemplo: retuvo a éstos y a aquéllos enfilándolos en el número –ἐν λόγῳ– de los prisioneros de guerra<sup>228</sup>; o alguien habla de gente que estaría en el λόγος de los aliados<sup>229</sup>; o: quieres estar en el λόγος de los hombres, tú, que ni siquiera etc.<sup>230</sup>; o: al λόγος de la edad avanzada no llegan muchos de ellos<sup>231</sup>. En estos casos λόγος mienta evidentemente un grupo, un número de individuos de la misma especie.

El λόγος recolecta lo que es de la misma especie; es lo que hace que lo de la misma especie entre en relación mutua. En este sentido el λογίζεσθαι es un calcular. La imagen más clara de eso lo da el cálculo con números<sup>232</sup>, y esto porque una multiplicidad de unidades numéricas puede conciliarse de la forma más completa; puesto que en el número se ha diluido todo lo individual de lo enumerado.

En la medida en que decir y pensar se comprenden a sí mismos con el nombre de λόγος, éste significa, de acuerdo con lo expuesto, algo doble: por un lado, el dedicar atención a una cosa determinada, de manera que uno tenga una relación con ella; por otro, las relaciones en que la cosa misma se encuentra según su índole propia.

Terminemos la investigación del uso lingüístico de λόγος con una mirada a una clase determinada de obras literarias que nacen por primera vez en el siglo sexto y que ya desde el comienzo fueron llamadas λόγος sin más.

---

<sup>226</sup> VII 46, IX 53.

<sup>227</sup> III 95, VII 28, 194.

<sup>228</sup> III 125; cfr. VI 19, 23, VII 222.

<sup>229</sup> VIII 68.

<sup>230</sup> III 120.

<sup>231</sup> III 99.

<sup>232</sup> II 16, 145, 36. Para la conexión del λόγος con la numeración nos remitimos también al ἡμερολέγδον de Esquilo (*Los persas* 63).

Se trata más precisamente de las primeras obras en prosa que en cuanto tales no quieren agradar mediante los dones de las musas<sup>233</sup> sino que dependen del puro interés por el objeto. Para la verdad de lo dicho por ellas se acogen –como, p. ej. las fábulas<sup>234</sup>– a una experiencia de vida conocida universalmente<sup>235</sup> o a una ἱστορίη que siempre puede ser comprobada por cualquier interesado y que de hecho lo ha sido desde un comienzo<sup>236</sup>.

Las obras basadas en la ἱστορίη quieren λόγον διδόναι, dar información sobre la constitución de todo lo que aparece a partir de él mismo<sup>237</sup>. Este ‘todo’, esta imagen de una totalidad unitaria se expone en un bosquejo y es elaborada hasta en los rasgos de detalle como una obra plástica<sup>238</sup>. Una obra puede eclipsar a la otra, y por cierto que en la medida en que sus desarrollos y explicaciones respecto de la totalidad sean más convincentes<sup>239</sup>.

El λόγος que recorre una totalidad por completo y la desarrolla hasta en los detalles ya lo hemos conocido en el καταλέξει, que desde la *Teogonía* de Hesíodo se hace valer sobre todo en las genealogías<sup>240</sup>. Este procedimiento caracteriza ahora también expresamente las obras ‘históricas’ cuyo estilo se nos vuelve aprehensible por primera vez en

---

<sup>233</sup> Desde el comienzo del siglo sexto se sintió cada vez más fuertemente que también el λόγος de los poetas puede ser un artificio insostenible (ποιητός, Píndaro, *Nemeas* V 29) –recuérdese la palabra desafiante que se adjudica a Solón (21D). Es de notar que incluso los poetas –como Píndaro– ejercen su crítica a los λόγοι de poetas anteriores. Esto testimonia de qué modo los poetas estaban empeñados en la verdad y legitimidad de lo expuesto por ellos y esto quiere decir: en un decir vinculante –piénsese p. ej. en la autocrítica de Estesícoro (11 D).

<sup>234</sup> Heródoto llama a Esopo λογοποιός (II 134).

<sup>235</sup> Así ante todo los refranes breves –p. ej. de los “siete sabios” (p. ej. Alceo Z 37, *L&P*).

<sup>236</sup> Cf. p. ej. la crítica de Heródoto a Hecateo.

<sup>237</sup> No determinada por esta mirada hacia el todo era la descripción del Indo de Escílax de Carianda. No caracterizado por el procedimiento de la ἱστορίη era el escrito en prosa de Ferécides de Siros.

<sup>238</sup> De Anaximandro se relata (Diels A 1, A 10) que habría fabricado una esfera, presumiblemente una imagen del cielo y que habría sido “el primero en arriesgarse a dibujar la Tierra en una tablilla”.

<sup>239</sup> Se podría mostrar esto p. ej. en la relación entre Anaximandro y Anaxímenes y su diferente influencia posterior.

<sup>240</sup> Nos remitimos aquí ante todo a las *Genealogías* de Hecateo.



Hecateo de Mileto. Presumiblemente inspirado por el mapamundi de Anaximandro<sup>241</sup> compuso una descripción del orbe de la Tierra en forma de περιήγεσις<sup>242</sup>.

Esta descripción se esfuerza por integrar mediante una sucesión de pasos coherente y objetiva los rasgos individuales a la imagen de la Tierra que se ha elaborado como bosquejo<sup>243</sup>. Allí es de importancia decisiva que la totalidad temática misma, la organización que le es peculiar y su distribución proporcionen el hilo conductor para este λόγος<sup>244</sup> y esto es así porque se parte del supuesto de que la totalidad y sus partes están conformadas según un λόγος.

La obra de Heródoto pone luego todo el orbe terráqueo nuevamente ante los ojos; pero la pauta para la forma de sus exploraciones no la da más la descripción periegética de esta totalidad –aún cuando todavía se la puede reconocer en la disposición de sus λόγοι–, sino una imagen completa de aquel presente en el que casi todo el mundo estaba

---

<sup>241</sup> Lo inaudito de esta empresa para la forma acostumbrada de pensar lo manifiesta Aristófanes en sus *Nubes* (133 ss.). Cfr. por el contrario el escudo de Aquiles en el que Hefesto ha representado también la tierra, el mar, el cielo etc. (Σ 483).

<sup>242</sup> Los fragmentos, extremadamente breves por cierto, aunque numerosos, dejan entrever un estilo de extrema objetividad. Dice, p. ej.: “allí viven seres humanos a lo largo del Indo, los opias, fortaleza real; hasta allí los opias, desde allí en adelante desierto hasta los indios” (Fr. 312, ed. Nenci, Florencia 1954; Jacoby 299); o bien: “después Híops, una ciudad, después Lésiros, un río” (Fr. 56/48). Sobre las peculiaridades de esta prosa véase Demetrio de Falero (Nenci VI, cfr. IX, X, XXX) y Fränkel, *op. cit.*, p. 444. [N. del T.: Con los nombres *opias*, *Híops* y *Lésiros* pretendemos verter los del texto griego en la edición de Jacoby. En su traducción al alemán Boeder transcribe: “Opier”, “Hyops” y “Lesyros”. Ni para los Ὀπίαι junto al Indo, ni para Ὑοψι y Λεσυρός en la península Ibérica se encuentran otros testimonios en la antigüedad].

<sup>243</sup> La división por partes iguales del orbe de la Tierra en Europa y Asia, a la que corresponden los dos libros de su *Periegesis*, la tomó presumiblemente de Anaximandro.

<sup>244</sup> Forma y posición de lo expuesto dan la pauta; la descripción procede en correspondencia con el orbe terráqueo, comenzando por la región más extrema del sol poniente pasando por el hemisferio norte, es decir: Europa, a la región de su salida y regresando de nuevo con él pasando por el hemisferio sur, es decir: Asia –por lo tanto de un punto límite eminente de la totalidad– tocando la corriente circular Océano –hacia el punto límite opuesto. A aquel que abarcó la totalidad con su mirada se le mostraron sus partes κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον –toda vez que Europa y Asia, por su lado, aparecen partidas en dos, cada una por un río, el Istro y el Nilo.

conmovido por la confrontación entre helenos y bárbaros. Pero para la exposición completa de ese presente es indispensable poner de manifiesto conjuntamente la prehistoria de la discordia, su compleja αἰτία.

## B. El uso terminológico de ἀλήθεια.

El uso terminológico hace aquí en el mismo espacio de tiempo un desarrollo similar al del de λόγος. Inicialmente la ἀλήθεια estaba vinculada a los ‘verbos declarativos’<sup>245</sup> y determinada así en cada caso por la relación del hablante con su oyente; en ella se anunciaba, de acuerdo con esto, el modo de pensar con el que alguien hace frente a otros –a saber: un modo de pensar sincero y de confianza<sup>246</sup>.

Pero de allí en más el ámbito de la ἀλήθεια no está limitado a la comunidad de quienes saben y quienes no saben, sino que a partir de ahora caracteriza también la relación de quien sabe con aquello que sabe o con lo que se puede saber<sup>247</sup>. El vínculo con el decir se pierde para la ἀλήθεια en la medida en que se pierde para el λόγος mismo, que se identifica con el φρονεῖν<sup>248</sup>. Pero también tomada en su sentido amplio la ἀλήθεια Solo viene a expresarse dentro de los límites de un λόγος posible.

En su vinculación con el decir, la ἀλήθεια está constantemente dependiendo del presente. Pero el presente pleno lo tiene una cosa solamente cuando ha llegado a su τέλος. Si este τέλος todavía no ha tenido lugar, todavía no está presente, entonces la ἀληθείη τῶν πραγμάτων<sup>249</sup> está atada al curso del tiempo. De este tiempo dice

<sup>245</sup> Esta vinculación sigue siendo predominante también en lo sucesivo; véase Píndaro, *Olimpicas* I 28, VI 89, Heródoto I 116, 117, II 115, 120, III 63, 72, 75.

<sup>246</sup> Así se dice p.ej. en Píndaro: “diré el juramento con un ἀλαθής νόος” (*Olimpicas* II 90 s.) o en Baquílides: “con ἀλήθεια se alabaré la belleza” etc. (III 96) o en Esquilo: “quién se esforzará con ἀλήθεια de φρένες”, etc. (*Agamenón* 1547). Esta forma de pensar es el δικαιοτάτον χρῆμα de todos (Mimnermo 8 D) y por amor a ella deben darse a conocer algunas cosas (Baquílides V 187). Sin embargo no es menester una “verdad a todo precio”; “no toda ἀλήθεια”, dice Píndaro (*Nemeas* V 16), “deja conocer claramente su faz con ganancia; y el silencio a menudo se puede reconocer como lo más sabio para un hombre”.

<sup>247</sup> Véase Píndaro, *Nemeas* VII 35 s.

<sup>248</sup> Véase Heródoto I 46.

<sup>249</sup> Heródoto II 119.

Píndaro<sup>250</sup> que Solo él pone de manifiesto la ἀλήθεια tal como es. De este tiempo esperaba Solón que le demostraría a sus conciudadanos no la insensatez de él, como ellos creían, sino la de ellos mismos: “él –el tiempo– lo pondrá de manifiesto, cuando la ἀλήθεια ingrese al centro”<sup>251</sup>, es decir, cuando lo que él predijo se haga presente y esté ahí de forma manifiesta en medio de las gentes<sup>252</sup>.

El presente de la cosa es la condición de su ἀλήθεια para un saber. La misma está dada cuando una cosa o un estado de cosas –p. ej. la virtud de un varón<sup>253</sup>– se ve con perfecta perspicuidad. ‘Omni-potente’ es ella en su ἐλέγχειν<sup>254</sup> y por lo común se impone contra las múltiples formas del ocultamiento de una cosa durante el tiempo en que todavía le falta el τέλος y sobre todo contra cualquier deformación<sup>255</sup>. Pero en tanto sabida siempre corre el peligro de que el δοκεῖν le haga violencia<sup>256</sup>. Precisamente esta amenaza hace que se vuelva temática para la filosofía arcaica<sup>257 258</sup>.

---

<sup>250</sup> *Olimpicas* X 51 s.

<sup>251</sup> 9 D.

<sup>252</sup> La ἀλήθεια de lo futuro puede también aparecer en la imagen de un sueño (Heródoto I 34); la sede del vidente Píndaro (*Píticas* XI 6) la llama ἀλαθής.

<sup>253</sup> Baquílides Fr. 14, 2 (ed. Snell).

<sup>254</sup> Correspondientemente hay que interpretar también la invocación pindárica de Olimpia –que es donde tiene que ponerse a prueba la virtud– como “señora de la ἀλάθεια” (*Olimpicas* VIII 2).

<sup>255</sup> Baquílides XIII 204.

<sup>256</sup> Simónides 55 D.

<sup>257</sup> El significado de λόγος y ἀλήθεια en la filosofía arcaica va a ser discutido en conexión con una interpretación de Heráclito y Parménides. [Se refiere a *Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie* –Nota del editor].

<sup>258</sup> N. del T.: El agregado de Meier entre corchetes remite al libro que Boeder publicó poco después (1962) en La Haya y cuyo título en castellano sería *Fundamento y presente como objetivo final del cuestionamiento de la filosofía griega arcaica*.