

# La estructura topográfica del pensamiento presocrático

## The Topographical Structure of Presocratic Thought

David Hernández Castro<sup>1</sup>

UNED (España)

Recibido: 30-04-18

Aprobado: 02-05-18

---

### Resumen

Desde principios del siglo XX, muchos autores han intentado relacionar el origen del pensamiento griego con las transformaciones sociales o políticas que se produjeron con la irrupción de la *polis* antigua. Cornford veía una *proyección* de la estructura del comportamiento social, Jaeger, una analogía, y Vernant, una *analogía de estructura* del proceso de geometrización del espacio urbano. En este artículo, abordaré los problemas de analizar esta relación bajo el concepto de analogía, y propondré un enfoque alternativo basado en la distinción entre los conceptos de espacio y lugar defendida por el filósofo australiano Jeff Malpas. Mi propuesta se complementa con algunos aspectos relacionados con la antropología comparada de Marcel Detienne, y se traduce en una metodología de investigación que propone abordar el problema del inicio de la sabiduría a través del concepto de *matrices* de pensamiento.

**Palabras-clave:** Agrigento, Detienne, *Ekklesiasterion*, Empédocles, Malpas, Vernant.

---

<sup>1</sup> (dherandez@fsof.uned.es) Investigador Predoctoral en Formación (FPI). Departamento de Filosofía (UNED). Sus últimas publicaciones son: «El temenos de Apolo y Aristeas en Metaponto. Una aproximación a la influencia de Delfos sobre la Magna Grecia», en *Revista 'Ilu de Ciencias de las Religiones*, Universidad Complutense de Madrid (UCM), vol. 23, 2018, pp. 111-128; y «La dignidad de la palabra del pueblo: la parresía democrática frente a Michel Foucault», en *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid (UCM), vol. 51 (2018), pp. 115-137.

## Abstract

Since the beginning of the twenty century, many scholars have tried to find a link between the origins of Greek thought and the political and social transformations that took place with the emergence of ancient cities. Cornford interpreted this relationship as a projection of the structure and behaviour of human society, Jaeger, as analogy, and Vernant, as a «*analogie de structure*» with the geometrization of urbane space. In this paper, I will deal with the problem of analysing this relationship under the analogy concept, and I will propose a new approach based on the distinction between the space and place concepts proposed by the Australian philosopher Jeff Malpas. My research proposal is complemented with some aspects related to the Comparative Anthropology and the Detienne's ideas. I will propose a research methodology that try to deal with the windom's origin through the concept of *Matrix of Thought*.

**Key-words:** Agrigento, Detienne, *Ekklesiasterion*, Empedocles, Malpas, Vernant.

## 1. Introducción

A principios de los años sesenta los trabajos de construcción del actual Museo Archeologico Regionale di Agrigento sacaron a la luz los restos monumentales de un *ekklestiasterion*, un hallazgo extraordinario que permitió dar cuerpo a la zona del ágora superior y al entramado urbano que articulaba el corazón político de la antigua ciudad de Akragas<sup>2</sup>. Los *ekklestiasteria* eran unos lugares que los griegos utilizaron para la celebración de sus asambleas populares. En general, estas reuniones se realizaban en los teatros, pero no era excepcional que los ciudadanos decidieran habilitar este tipo de espacios, cuyo ejemplo más famoso sigue siendo el de la colina Pnyx, el lugar donde Pericles, Alcibiades o Demóstenes se dirigían a los atenienses<sup>3</sup>.

Los responsables de las excavaciones no tardaron en descubrir que el *ekklestiasterion* de Agrigento no era como los demás. Se trataba de una estructura en forma de cávea circular con gradas, un diseño que no se parecía al de ningún otro de los *ekklestiasteria* que se habían encontrado hasta la fecha. Esta circunstancia favoreció que su descubridor, Ernesto de Miro, propusiera una datación tardía, más cercana a los *comitia* romanos, como el de Cosa, que a los *ekklestiasteria* del mundo griego. Sin embargo, en la actualidad, las propuestas más acreditadas lo sitúan a mediados del siglo V a.C., después de que unas décadas más tarde los arqueólogos desenterraran otros dos

<sup>2</sup> Cfr. De Miro 1963, 1967.

<sup>3</sup> Cfr. Hansen y Fischer-Hansen 1994.

*ekklesiasteria* con una estructura similar en Metaponto y Posidonia<sup>4</sup>. El más antiguo, y el más grande de todos ellos, es el de Metaponto, cuya temprana aparición ha hecho dudar a los arqueólogos de que realmente podamos hablar de un *ekklesiasterion*, ante la dificultad de poder establecer en esta ciudad la existencia de una democracia, mucho más si nos remontamos al siglo VI a.C.<sup>5</sup> Dieter Mertens, uno de los mayores expertos en el tema, planteó la posibilidad de que el *ekklesiasterion* de Metaponto se utilizara originalmente para la celebración de certámenes corales y competiciones atléticas<sup>6</sup>. Pero este uso pudo cambiar, o compatibilizarse con otros, a lo largo del tiempo. Hay menos dudas acerca de la finalidad política del *ekklesiasterion* de Posidonia, datado en la tercera década del siglo V a.C., aunque tampoco en este caso disponemos de otras fuentes que nos permitan confirmar que la ciudad disponía entonces de un gobierno democrático. Por el contrario, estamos bastante seguros de que cuando se construyó el *ekklesiasterion* de Agrigento la democracia, o alguna forma de gobierno relativamente democrática, se había asentado en la ciudad. Los acontecimientos que condujeron a la caída de la tiranía no están completamente claros, pero varias de las fuentes de las que disponemos coinciden en señalar que uno de los protagonistas de este cambio fue Empédocles de Agrigento<sup>7</sup>.

Hay buenas razones para poner en cuarentena los testimonios que nos hablan de la actividad política de Empédocles, pero ninguna es lo suficientemente buena como para poder descartarlos por completo. O como señala Inwood: «Algunas de las cosas que Diógenes cuenta podrían ser ciertas»<sup>8</sup>. Sin embargo, y a pesar de todas estas lagunas, hay algo que llama poderosamente la atención, y es el hecho de que la aparición de un diseño arquitectónico tan singular como el del *ekklesiasterion* de Agrigento coincidiera con el momento en el que debió de florecer la actividad de una personalidad tan fuerte como la Empédocles<sup>9</sup>. Puede que se tratara de una mera coincidencia, pero es legítimo que nos preguntemos si estos dos acontecimientos guardaban alguna relación entre sí. Hace ya muchos años que Jean-Pierre Vernant abrió esta línea de investigación

<sup>4</sup> Para la nueva datación, *cf.* Longo 2002: 251; Mertens 2006: 318; y G. Greco 2007: 208. Para el siglo III a.C., *cf.* De Miro 1963: 59, 1967: 168. Para el *ekklesiasterion* de Posidonia, *cf.* E. Greco y Dinu 1983. Para el de Metaponto, *cf.* Mertens 1982, 2006.

<sup>5</sup> Esta opinión es discutida por Robinson (1997: 71-73). En cualquier caso, queda por aclarar el concepto de democracia, que fue objeto de discusión incluso entre los propios atenienses, y que solo con mucha generosidad podemos relacionar con nuestro concepto moderno de democracia (Finley 1985: 3-42). Desde el punto de vista que mejor conocemos (Atenas), una democracia debía contar con cierto tipo de instituciones políticas, como la asamblea y los tribunales populares, pero por ninguna otra cosa se caracterizaba mejor que por la existencia de la institución del sorteo (*cf.* Arist. *Pol.* 1274a 4-7; 1294b 8-9).

<sup>6</sup> Mertens 1982: 102ss; E. Greco 1996: 330-331; De Siena 2001: 32, 2002: 35; Mertens 2006: 337.

<sup>7</sup> Para Empédocles como reformador político, demócrata y enemigo de los cargos, *cf.* 31 A1 DK (=D.L. VIII.64, *FHG* 214 fr. 88a; D.L. VIII.66; D.L. VIII.63 [=Arist. *Fr.* 66]).

<sup>8</sup> Inwood 2001: 7.

<sup>9</sup> Una buena revisión de los cambios constitucionales de Agrigento, y de los argumentos para situar la actividad política de Empédocles a mediados del siglo V a.C., en Asheri 1992.

cuando se le ocurrió contrastar la nueva conceptualización del espacio que encontramos en Anaximandro con la revolución del espacio urbano que cristalizó en la obra de Hipódamo de Mileto<sup>10</sup>. Más cerca de nosotros, pero siguiendo la estela de Vernant, Luca Mori se planteó una relación explícita entre el *ekklesiasterion* y el Esfero de Empédocles. La alternancia del Odio y la Amistad, según Mori, ocuparía un lugar eminente en la *polis* democrática, «donde la tensión y el intercambio entre el espacio del uno y el de los muchos se pone también de relieve en términos urbanísticos y arquitectónicos: *agora* y teatro, *bouleuterion* y *ekklesiasterion* son el equivalente espacial del Esfero»<sup>11</sup>.

## 2. Analogía de estructura

Jean-Pierre Vernant no fue el primero que intentó establecer una relación entre la filosofía presocrática y los acontecimientos sociales y políticos que sacudieron a la antigua Grecia. En 1936, durante el transcurso de unas conferencias que impartió en Saint Andrews, Werner Jaeger mencionó que el pensamiento de Empédocles manifestaba un rasgo que estaba presente en todo el pensamiento cosmológico griego: «la interpretación de los procesos naturales por medio de analogías tomadas de la vida política y social del hombre»<sup>12</sup>. Unos años antes, Cornford ya había formulado una idea parecida. Si la estructura del mundo era para los griegos un orden moral o sagrado, se debía a que esta estructura era una mera extensión (*mere extension*), una proyección (*projection*), incluso, «una especie de espectro» («a sort of Brocken spectre»), de la estructura y el comportamiento de la sociedad humana<sup>13</sup>. Más adelante, Vlastos y Kahn presentaron varias contribuciones importantes que ayudaron a estrechar el cerco en torno a esta conexión que parecía existir entre el ámbito de la creación social y política de la *polis* y el ámbito de la especulación teórica de la filosofía presocrática, pero fue en las manos de Vernant (al que en seguida se sumaron Lévêque y Vidal-Naquet, y una investigación en paralelo de Lloyd) donde este debate recibió su mayor impulso<sup>14</sup>. Ya en un pequeño ensayo publicado en 1962 por encargo de George Dumézil, Vernant estableció que la clave de todo el asunto estaba en una nueva concepción del espacio que había surgido como una proyección del espacio político inaugurado por la irrupción de la *polis* antigua. Desde Anaximandro hasta Hipódamo de Mileto, pasando por la figura crucial de Clístenes el ateniense, encontramos una «profunda analogía de estructura» («profonde analogie de structure») entre el espacio institucional en

<sup>10</sup> Vernant 1992 (=1962), 1973 (=1963).

<sup>11</sup> Mori 2011: 129.

<sup>12</sup> Jaeger 1947: 139.

<sup>13</sup> Cornford 1912: 54.

<sup>14</sup> Vlastos 1947, 1952, 1953; Kahn 1960; Lévêque y Vidal-Naquet 1964; Lloyd 1966.

el cual se proyecta el *kosmos* humano y el espacio físico en el cual se proyecta el *kosmos* natural<sup>15</sup>. Esta analogía, para Vernant, constituía una prueba de las interferencias (*interférences*) que debieron de producirse entre toda una serie de valores políticos, geométricos y físicos; especialmente, entre aquellos que aparecen entrelazados en torno a la idea de centro (τό μέσον), concebido «como un punto fijo alrededor del cual se ordena, en la sociedad y en la naturaleza, un espacio igualitario constituido por relaciones simétricas y reversibles»<sup>16</sup>. El centro, en la concepción de Anaximandro, denota una representación geométrica del espacio que se caracteriza por su aspecto circular, su *esfericidad*, una noción que Vernant vincula estrechamente a la transformación del espacio urbano, es decir, a la geometrización del planeamiento de la ciudad y el nacimiento del ágora<sup>17</sup>. Cuando los griegos decidieron poner las cosas en común (ἐν κοινῷ), lo que hicieron fue colocarlas en el centro de la plaza pública, en el medio (ἐν μέσῳ), como hizo Telémaco cuando se dirigió desde el centro del ágora a los aqueos<sup>18</sup>. Vernant arrojó su tesis valiéndose de múltiples ejemplos. Pero hay dos que me gustaría destacar particularmente. El primero es el de Hipódamo de Mileto, el hombre que rehizo la ciudad rompiendo el molde del urbanismo arcaico. Hipódamo traza las calles a cordel, corta en ángulo recto, crea una ciudad enteramente centrada sobre el lugar del ágora. Pero Hipódamo, apunta Vernant:

es en primer lugar un teórico político que concibe la urbanización del espacio urbano como un elemento, entre otros, de la racionalización de las relaciones políticas. Es también un astrónomo que se ocupa de la «meteorología», es decir, que estudia los astros<sup>19</sup>.

Retengamos por un momento esta figura de Hipódamo, como teórico político, arquitecto y astrónomo, y pasemos al segundo ejemplo. Se trata de un personaje histórico que Vernant intenta recrear a partir de una de las pocas fuentes disponibles que nos dicen algo acerca de él: *Los Pájaros*, la comedia de Aristófanes. Hablamos de Metón, un astrónomo y matemático ateniense bastante conocido en su época, fundamentalmente por haber introducido en el calendario ático un método para el cálculo de fechas basado en períodos de diecinueve años, el célebre ciclo metónico. Aristófanes hace concurrir a este personaje en la ciudad de los pájaros, tomando medidas con una escuadra y un compás, intentando, como les debía de parecer a muchos atenienses, cuadrar el círculo. «Este hombre —dice otro personaje— es un Tales». La escena, aderezada por los ampulosos coturnos que Aristófanes hace llevar a Metón,

<sup>15</sup> Vernant 1992 (=1962): 139-140.

<sup>16</sup> Vernant 1992 (=1962): 141.

<sup>17</sup> Vernant 1973 (=1963): 187

<sup>18</sup> Vernant 1973 (=1963): 187; Hom., *Od.*, 2.1-40.

<sup>19</sup> Vernant 1973 (=1963): 193.

debía de resultar bastante graciosa. Pero el interés de Vernant es mostrar a través de las palabras de Metón cómo esta nueva imagen del espacio había tomado cuerpo en la Comedia Antigua. Metón muestra el mismo despliegue de procedimientos que Hipódamo de Mileto. Lo descubrimos intentando trazar el plano de una ciudad circular cuyas calles convergen hacia el centro. Todo está marcado por la racionalidad, y por el hecho de que «no existe ciudad humana que no tenga en su centro una plaza pública», ni grupo humano que no constituya «una especie de círculo»<sup>20</sup>.

Hay varios elementos que podríamos destacar de la descripción de Vernant. El ágora, el círculo, el gesto de Telémaco, o el emplazamiento de Metón a los atenienses para que orientasen los caminos de la ciudad hacia el centro. Todos ellos parecen mostrar una relación, o en palabras de Vernant, una analogía de estructura, a la que también podríamos añadir, como sugiere Luca Mori, el *ekklesiasterion* de Agrigento o el Esfero de Empédocles. Marcel Detienne plantea una forma de abordar esta relación. Si elaboramos los objetos, los gestos y las situaciones en forma de categorías, podemos intentar manejarlos como entradas o microconfiguraciones que nos permitan, por un lado, acceder al entramado significativo de su red cultural, y por otro, observar la estructura de las articulaciones que conecta estos elementos entre sí. Detienne describe esta estructura como unos mecanismos de pensamiento (*mécanismes de pensée*), una especie de coherencia relativa, una orientación (*orientation*)<sup>21</sup>.

### 3. Metafórico y literal: problemas de una distinción

Pero el camino que conduce desde la analogía de estructura a los mecanismos de pensamiento está pavimentado de grandes obstáculos. El primero, el riesgo que implica que terminemos tratando estas nociones como si fueran formas de mentalidad, una categoría demasiado resbaladiza cuando la aplicamos a los procesos de pensamiento, tal y como advirtió G. E. R. Lloyd<sup>22</sup>. En su lugar, Lloyd planteó que el debate en torno a la existencia de una supuesta mentalidad griega tenía que reorientarse al debate en torno a las condiciones sociopolíticas que hicieron posible la preponderancia de unas categorías o estilos de pensamiento sobre otros<sup>23</sup>, lo que en el caso de la antigua Grecia, significa encararse directamente con el contexto social e ideológico de la democracia<sup>24</sup>. Desde este punto de vista, el planteamiento de Detienne no debería llevarnos a intentar encajar lo que sabemos de Hipódamo, Metón o

<sup>20</sup> Vernant 1973 (=1963): 194; Ar., *Au.*, 992-1020.

<sup>21</sup> Detienne 2000: 50-51.

<sup>22</sup> Lloyd 1996 (=1990).

<sup>23</sup> Lloyd 1996 (=1990): 10-11.

<sup>24</sup> Lloyd 1996 (=1990): 78.

Empédocles dentro de algo tan vago como una mentalidad, sino a buscar entre los elementos que podamos relacionar con ellos el rastro de una orientación, un sentido, que no sería posible encontrar si dejamos al margen de nuestro análisis el contexto social y político.

La propuesta de Lloyd no solo pone en tela de juicio la noción de mentalidad. Su incursión en el campo de la metáfora tampoco ha dejado bien paradas las nociones de proyección, espectro y analogía de estructura que hemos visto comparecer desde Cornford hasta Vernant. Más que de la metáfora, se trata de la invención del concepto de metáfora, y de los múltiples problemas que se derivan de los intentos de aplicar esta noción a un contexto de discurso donde no se daba nuestra distinción categorial entre lo literal y lo metafórico<sup>25</sup>. No se plantea, evidentemente, que los griegos no utilizaran metáforas. De lo que se trata es de que los griegos no prestaron ninguna atención a la distinción categorial entre lo literal y lo metafórico hasta que esta distinción fue introducida por Aristóteles (Platón lo intentó, pero con poco éxito). Y no fue una invención inocente. Aristóteles la forjó como un *arma* contra «estilos rivales de sabiduría». Su intención no era tanto encender la llama del conocimiento como «defender un territorio, repeler intrusos, hacer callar a los rivales»<sup>26</sup>. Y de entre todos ellos, a ningún otro mejor que a Empédocles de Agrigento. En los *Meteorológicos*, Aristóteles afirma sin tapujos que «sería grotesco» pretender que cuando Empédocles describió al mar como al sudor (ἰδρῶν) de la tierra estuviera diciendo «algo comprensible». Tal vez, continúa, esta forma de hablar mediante metáforas sea buena para la poesía, pero carece de interés cuando se trata del conocimiento de la naturaleza<sup>27</sup>. En la *Retórica* se expresa todavía con más contundencia. En un pasaje donde critica al uso de las palabras ambiguas, vuelve a echar mano del ejemplo de Empédocles. Y una vez más, advierte: se trata de un estilo poético. Utilizarlo en otro contexto es propio de la gente que no tiene nada que decir, «pues los rodeos embaucan con su abundancia y los oyentes quedan impresionados, como el vulgo ante los adivinos»<sup>28</sup>.

El argumento de Aristóteles ha tenido tanto éxito que todavía hoy nos sigue pareciendo que el uso metafórico del lenguaje es un camino desviado para el conocimiento y la ciencia, a pesar de que lo metafórico permea todo el lenguaje natural, y por supuesto, el corazón mismo de la ciencia<sup>29</sup>. Pero el problema no es solo que Aristóteles (o Stephen Hawking) se sirva también del uso de metáforas. El verdadero problema es que la distinción entre el uso literal o metafórico del lenguaje no desempeñaba ningún papel en el contexto

<sup>25</sup> Lloyd 1996 (=1990): 19, 37.

<sup>26</sup> Lloyd 1996 (=1990): 32.

<sup>27</sup> Arist., *Mete.*, 357a 25-30. Cfr. Emp., fr. 31 B 55 DK: «sudor de la tierra, el mar» («γῆς ἰδρῶτα θάλασσαν»). Cfr. Lloyd 1996 (=1990): 29.

<sup>28</sup> Arist., *Rh.*, 1407a 32-35 (traducción de Quintín Racionero). Cfr. Lloyd 1996 (=1990): 31.

<sup>29</sup> Lloyd 1996 (=1990): 46.

discursivo en el que se movía Empédocles de Agrigento. A sus oyentes ni siquiera se les pasaba por la cabeza que sus palabras pudieran estar más alejadas de la verdad porque compararan al mar con el sudor de la tierra.

Pero más grave todavía resulta la otra cara del problema, y es la dificultad que existe para nosotros, como acertadamente señaló Ruth Padel<sup>30</sup>, de sacarnos la metáfora de la cabeza cuando leemos no solo a Empédocles, sino a otros muchos autores que escribieron en su misma época. El papel extraordinario que desempeña para nosotros la distinción entre lo literal y lo metafórico nos lleva a buscar metáforas por todas partes. Pero puede que, al fin y al cabo, cuando Empédocles afirmó que el mar era el sudor de la tierra no estuviera hablando metafóricamente. Si tomamos en serio sus propias palabras, deberíamos entender que el mar está constituido por las mismas raíces que constituyen el sudor de los hombres, y que la verdadera forma en la que deberíamos leer este pasaje no es que Empédocles hable del mar *como si fuera* el sudor de la tierra, sino que el mar *es* el sudor de la tierra de la misma forma que el sudor *es* el mar de los hombres. Padel se dedicó a rastrear este tipo de *metáforas* en Empédocles, otros filósofos presocráticos, el teatro clásico, la literatura médica, y una amplia variedad de textos poéticos y religiosos, y las consecuencias fueron demoledoras, porque pusieron al descubierto que nuestras emociones y nuestros pensamientos no están simplemente descritos con las mismas palabras que los fenómenos físicos<sup>31</sup>. «Estamos hechos, cuerpo y espíritu, de la misma materia que el mundo fuera de nosotros»<sup>32</sup>. Vernant se dio cuenta de esto, aunque no llegó a percibir lo que implicaba para su teoría de la analogía de estructura. En uno de sus últimos trabajos, y a propósito de los hallazgos de Padel, escribió:

Cuando evocamos el flujo de emociones, los rayos de la pasión, sabemos que son simples maneras de hablar. Nada nos lleva a deducir de esto que las emociones sean líquidas y las pasiones fenómenos meteorológicos. Pero la frecuentación asidua de textos antiguos muestra que antes del siglo IV no podría haber allí para los griegos metáforas en este sentido (...) Lo metafórico en estos documentos debe ser tomado textualmente, como una manera no de decir, sino de pensar. La metáfora no expresa allí el pasaje ficticio de un género de realidad a otro totalmente diferente, sino su plena y real connaturalidad<sup>33</sup>.

Retrocedamos un momento a Jaeger para comprobar los efectos de esta *connaturalidad* sobre la cuestión de la analogía. La última vez que hablamos de él, lo habíamos dejado sosteniendo que el pensamiento cosmológico griego era una interpretación de los procesos naturales por medio de analogías. Es

<sup>30</sup> Padel 1992.

<sup>31</sup> Padel 1992: 44.

<sup>32</sup> Padel 1992: 43.

<sup>33</sup> Vernant 2002 (=1995): 230.

decir, que Empédocles, como señala en el mismo párrafo<sup>34</sup>, habría utilizado la categoría de *igualdad* como una metáfora política. El problema que salta inmediatamente a la vista es que el fragmento que menciona Jaeger no contiene realmente ninguna metáfora. Empédocles podría haber escrito: «Es *como si* las raíces fueran iguales y tuvieran la misma edad». Pero no lo hizo. En su lugar, escribió: «ταῦτα γὰρ ἴσά τε πάντα καὶ ἤλικα γένναν ἔασιν» («Todas ellas *son* iguales y tienen la misma edad») <sup>35</sup>. Aunque en este caso también podría tratarse de una metáfora, no hay en realidad ningún uso metafórico del lenguaje, porque Empédocles, a diferencia de nosotros, pensaba que las relaciones políticas no eran un patrimonio exclusivo de los seres humanos. Y no era el único griego que pensaba de esta manera. Aristóteles (como hemos visto, muy poco aficionado a las metáforas) vio relaciones políticas entre las abejas, las hormigas y otras especies gregarias<sup>36</sup>. Y hay una anécdota todavía más significativa, y más cercana a Empédocles, de cómo los ciudadanos de Turios, después de que un temporal hundiera una flota enemiga, decidieron concederle a Bóreas, es decir, al viento, la ciudadanía. Lo más llamativo de esta historia, que nos ha llegado a través de Claudio Eliano<sup>37</sup>, es que los ciudadanos de Turios no se limitaron a una declaración, digamos, simbólica, sino que tomaron la decisión con todas las consecuencias. Es decir, le asignaron al viento una casa y una parcela de tierra, como a cualquier otro ciudadano. Esto, según Eliano, ocurrió en otras partes, y nos revela una forma de ver el mundo para la cual la dimensión política de las raíces de Empédocles estaba muy lejos de ser una simple metáfora.

Si eliminamos de la analogía de estructura la analogía, lo que nos queda es... la estructura. Pero el éxito de Platón con la analogía fue tan aplastante que a nuestra tradición filosófica no le ha resultado nada fácil encontrar un modo de relacionar la geografía del espacio con la del pensamiento sin recurrir a ella. En esto hemos sido bastante hamletianos. El espectro del que hablaba Cornford, y que siguió paseándose por la escena de Jaeger y Vernant, no era otro que el espectro del padre de la Academia. Y seguirá ocupando el centro del escenario hasta que le demos una solución ontológica al problema que nos plantea.

#### 4. Los lugares de la sabiduría presocrática

Michael Scott, una de las personas que más ha contribuido a mejorar nuestro conocimiento de la política espacial del panhelenismo, ha dado un buen paso en esta dirección al recurrir a la cantera conceptual que en los últimos

<sup>34</sup> Jaeger 1947: 139.

<sup>35</sup> Emp., fr. 31 B 17.27.

<sup>36</sup> Arist., *HA* 488a 1-14, *Pol.* 1253a 10-19.

<sup>37</sup> Ael., *VH* 12.61.

treinta años se ha venido desarrollando en torno al denominado giro espacial<sup>38</sup>. El punto de partida de su investigación fue el reconocimiento de que nuestra comprensión de la naturaleza del espacio (y de las herramientas teóricas que utilizamos para analizarlo) es claramente insuficiente para abordar el complejo desarrollo espacial que se produjo en torno a los santuarios de Olimpia y Delfos. Hasta los años setenta el concepto de espacio había sido generalmente tratado desde un punto de vista meramente matemático y cartesiano, como si la naturaleza del espacio estuviera únicamente determinada por el resultado de la delimitación y la medida. Sin embargo, el pensamiento geográfico anglosajón sacudió con fuerza este paradigma, introduciendo las relaciones sociales en el seno mismo de la constitución y el desarrollo de la naturaleza del espacio. No solo nuestra manera de comprender el espacio está determinada socialmente, sino que la propia estructura del espacio se constituye a través de su interacción con la sociedad. Scott señala cómo este cambio de paradigma ha terminado aterrizando en importantes áreas de la investigación arqueológica, social y antropológica. El espacio ha dejado de ser algo que podamos representar sobre un mapa cartesiano para convertirse en un «constructo social fluido» (*fluid social construct*) que afecta y es afectado por todo lo que hacemos». El espacio, continúa Scott, refleja las negociaciones complejas de las personas que lo utilizan y, mucho más importante, construye también a estas personas: «El plano de una casa, por ejemplo, refleja tanto como estructura las actividades que ocurren dentro de ella»<sup>39</sup>.

Al trasladar esta interpretación del espacio a los santuarios de Olimpia y Delfos, Scott nos ha permitido acceder a una comprensión mucho más flexible e integrada del rol que estos espacios sagrados tuvieron en la articulación y el desarrollo de la religión griega y el paisaje político<sup>40</sup>. Pero la construcción social del espacio sigue teniendo una factura pendiente con la cuestión ontológica. Uno de los autores que mejor han sabido explicarlo, y que más cerca nos han dejado de ahuyentar al fantasma de Platón, ha sido el profesor australiano Jeff Malpas.

No hay ningún problema en considerar que el espacio (o para ser más precisos, los lugares) esté sometido a la configuración de toda clase de procesos sociales, políticos o culturales. En este sentido, Malpas podría estar de acuerdo con G. E. R. Lloyd. Las condiciones sociales y políticas desempeñan un papel de primer orden en la determinación de nuestra forma de ver el mundo. Pero la verdadera cuestión es si el lugar y el espacio, cuya diferenciación conceptual es uno de los mayores empeños de Malpas, pueden reducirse a

<sup>38</sup> Scott 2010: 13-14. En particular, Gregory (1978), Lefebvre (1974) y Soja (1996), *cf.* Scott 2010: 14, n. 49.

<sup>39</sup> Scott 2010: 13-14.

<sup>40</sup> Scott 2010: 273.

«meras funciones de lo social y lo político y *nada más*»<sup>41</sup>. Para nuestro autor, si no podemos decir nada de los fenómenos más allá de las particularidades que los conforman social o discursivamente es inevitable caer en diferentes versiones del antiuniversalismo, nominalismo o antirrealismo. Aunque las relaciones sociales formen parte de la estructura de la realidad, la realidad no puede reducirse a las relaciones sociales. Consideremos, por ejemplo, la propuesta de Vernant acerca de que la nueva conceptualización del espacio que encontramos en Anaximandro es una *proyección* de la geometrización del espacio urbano de la ciudad. Sin duda, Vernant, y probablemente, Lloyd, estarían de acuerdo con Scott en que esta geometrización de la ciudad es un *reflejo* de las transformaciones sociales que se están produciendo dentro de ella. Sin embargo, Scott añadiría un elemento más. No solo un reflejo, sino también, una forma de estructurarlas. Al igual que sucede con la planta de una casa, el planeamiento de una ciudad construye el tipo de relaciones que se producen en su interior. Puede que el ágora sea un producto de la ciudad. Pero la ciudad, a su vez, es producida, y reproducida, por el espacio del ágora, una idea que Detienne acertó a formular rastreando los sentidos de la palabra: «*agora* significa al mismo tiempo el lugar, los hombres que se encuentran en ella y las palabras que intercambian»<sup>42</sup>.

Si retrocedemos a Vernant, nos daremos cuenta de las diferencias que todo esto implica para nuestra forma de concebir la estructura del espacio. Para Vernant, esta estructura expresa una relación de analogía. La estructura del espacio del ágora se proyecta en la estructura del espacio de la palabra. Pero en Scott, el planteamiento es diferente. Ya no se trata de la palabra, sino de los hombres del ágora, de las relaciones que estos hombres tienen entre sí, y de cómo estas relaciones se reflejan en la estructura del espacio del ágora. Y otra cosa importante. Esta estructura, la estructura del espacio, no es solo un reflejo de la estructura de las relaciones sociales. También las produce. Y esto, trasladado a Vernant, sería tanto como decir que la palabra, además de reflejar la estructura del espacio, también se ocupa de darle forma, lo que implicaría un carácter performativo de la palabra, que al utilizar determinadas palabras, estamos contribuyendo a construir la estructura del espacio. Esta idea ha sido explorada por la profesora Teresa Oñate, que ha planteado que la analogía de estructura de Vernant apunta a una correlación de topologías racionales, un mismo *logos* que ordena por igual el espacio de la ciudad y la naturaleza<sup>43</sup>. Aquí, topología debe entenderse, en sentido aristotélico, como lugar lingüístico, el *contexto* que hace posible tanto la acción de la ética y la política como la delimitación de las categorías del pensamiento<sup>44</sup>. La estructura del espacio es

<sup>41</sup> Malpas 2015: 210.

<sup>42</sup> Detienne 2000: 106-107.

<sup>43</sup> Oñate 2004: 88-89.

<sup>44</sup> Oñate 2004: 19-20. También Oñate 2001: 298: «Las categorías son los repertorios topológicos

un *kosmos* de topologías sincrónicas que enlaza la legislación de la ciudad, la naturaleza y la razón<sup>45</sup>. Y esto le otorga un nuevo sentido a la apreciación de Detienne: el ágora sigue siendo el lugar, pero el lugar del *logos*.

Una de las principales objeciones de Malpas al construccionismo social es que resulta demasiado fluido. La estructura del lugar nos remite a la estructura de las relaciones sociales. Pero cuando hemos llegado a las relaciones sociales, se nos vuelve a remitir a la estructura del lugar. Podemos intentar escapar del círculo yendo de la estructura del lugar a la de la palabra, y nada impediría que la palabra volviera a remitirnos a la estructura del lugar. Lloyd probaría una ruta diferente: de la estructura de las relaciones sociales (las condiciones sociopolíticas) a la estructura de la palabra (las categorías o estilos de pensamiento), pero no llegaríamos mucho más lejos. Sería difícil que Lloyd pudiera esquivar la idea de que estas categorías o estilos de pensamiento también contribuyen a construir las relaciones sociales. El problema, que se daría ante cualquier formación social, se agrava en el caso de Grecia, donde la equivocidad de la palabra ágora nos permite entrever que lo que hacía a la ciudad era precisamente el régimen de la palabra. En cualquier caso, y volviendo a la cuestión de la estructura, el riesgo del constructivismo social es que todo este juego de remisiones nos confine dentro del orden del discurso. Hace falta tomar tierra. Y esto, para Malpas, significa no escamotear la cuestión ontológica. El meollo de todo el asunto está en reconocer la prioridad ontológica de la categoría del lugar. El lugar y el espacio son «conceptos sui géneris que no pueden reducirse meramente a constructos sociales». Malpas, añade:

Desde este enfoque, no son las fuerzas sociales las que determinan el espacio o el lugar, sino que, al contrario, el lugar es la matriz en la y de la que lo social propiamente se configura, a la vez que el espacio (y, con él, el tiempo) le proporciona su medio y su forma<sup>46</sup>.

Hasta ahora, para no desviarme del planteamiento de los autores que hemos tratado, he evitado hacerme cargo de la distinción que Malpas introduce entre las nociones de lugar (*place*) y espacio (*space*), pero se trata de una distinción relevante, cuya omisión es para Malpas la causa de graves imprecisiones. Si empezamos con el espacio, los rasgos que conviene destacar son los de apertura (*openness*), amplitud (*expansiveness*) o sitio (*room*). El espacio tiende hacia lo homogéneo, lo regular y lo uniforme. Esta homogeneidad y uniformidad son un testimonio de que la estructura que subyace al espacio es cuantificable y mensurable, como indica la etimología del propio término: espacio proviene

del lenguaje». Sobre la «recepción reinterpretativa del lenguaje humano del tiempo», y de cómo esta recepción *da* lugar, *abre* lugar, a la creatividad poética y la producción de sentido, *cfr.* Oñate 2010: 480-481. También, sobre «el lugar-tiempo del lenguaje», *cfr.* Oñate 2010: 488.

<sup>45</sup> Oñate 2004: 80.

<sup>46</sup> Malpas 2015: 215.

del latín *spatium* y del griego *spadion* o *stadion*, términos que implicaban un sentido de distancia o intervalo mensurable. El lugar, en cambio, se define en relación con las nociones de límite (*bound*), limitación (*limit*) o superficie (*surface*), tres aspectos que encontramos entrelazados en el término *topos*, que es un límite o una superficie que limita. El lugar está definido también por el término griego *chora*, que lo relaciona con el sentido de área o matriz (*ground or matrix*), una acepción que se mantiene, según Malpas, en las ideas contemporáneas de lugar como centro de significado, memoria o identidad<sup>47</sup>. El lugar es esencialmente cualitativo, pero aunque en esto se opone al espacio, en realidad, lo comprende, porque la noción de lugar «conlleva en sí misma las concepciones de apertura, amplitud o sitio», que son, como hemos visto, lo que caracteriza al espacio. «El lugar es una suerte de espacio abierto, pero un espacio abierto delimitado»<sup>48</sup>. Otro aspecto importante es su ligazón con el tiempo, porque su cualidad de poseer un límite es esencialmente dinámica. La ordenación y la orientación que caracterizan a la estructura del lugar se definen por su relación esencial con formas de actividad y movimiento<sup>49</sup>. Y finalmente, esta relación nos conducirá al último de los rasgos que vamos a destacar aquí, aquello que impide que sus límites sean estancos: el carácter productivo del lugar. El lugar, señala Malpas, «está tan estrechamente ligado con la identidad como con la diferencia», porque lo que caracteriza al lugar es el límite, y a diferencia de lo que podría pensarse del límite, no es algo meramente *restrictivo*, sino esencialmente *productivo*<sup>50</sup>.

La idea de que el lugar es la condición de posibilidad de la experiencia, o de que la estructura de la experiencia se despliega en el seno (y a través) de la estructura del lugar, nos ofrece una vía para escapar de los problemas a los que nos aboca el pensamiento analógico de Vernant. Si las relaciones sociales, la política, o la planificación urbana, parecen corresponderse con los estilos de pensamiento, las categorías o los conceptos que se están fraguando al mismo tiempo en el interior de la ciudad, no es porque la estructura del pensamiento

<sup>47</sup> Malpas 1999: 23-25; 2015: 206.

<sup>48</sup> Malpas 2015: 209.

<sup>49</sup> Malpas 2015: 209.

<sup>50</sup> Malpas 2015: 220-223. Esta diferenciación entre el espacio y el lugar, con la correspondiente caracterización del espacio como una magnitud extensiva, y del carácter cualitativo del lugar, ha sido establecida en términos similares por Teresa Oñate en relación al tiempo, a través de las modalidades del tiempo cronológico (*Chronos*), la eternidad incondicionada (*Aidion*), y el tiempo sincrónico (*Aion*), el último de los cuales actúa como enlace y límite entre los otros dos (Oñate 2004: 72-73, 105). Malpas y Oñate consideran que el espacio y el tiempo están indisolublemente unidos, pero Malpas aborda esta relación desde la matriz del lugar, y Oñate, desde la experiencia de la temporalidad: «Pero lo más interesante está en el Tiempo. La experiencia de la temporalidad (...) que da lugar, abre lugar, espacia» (Oñate 2010: 452). No es posible profundizar aquí en esta comparación entre el pensamiento de Malpas y Oñate, cuya relación se debe a la atención que ambos autores han prestado a la obra de Heidegger y Gadamer. Para el pensamiento topográfico de Malpas, resulta crucial el Seminario de Le Thor (Malpas 2010). Para la ontología estética del espacio-tiempo de Oñate, la llamada *Kehre* (o el Segundo Heidegger) (Oñate *et al.* 2012).

refleje (o imite) la estructura de la ciudad, sino porque esta estructura, la de la ciudad, es la misma que la estructura del pensamiento, en el sentido de que todas estas relaciones, sociales y conceptuales, se configuran en una misma matriz: el lugar. Empédocles no hubiera podido decir que las raíces eran iguales si no hubiera pertenecido a un lugar donde la *isonomía* formara parte del paisaje, y esto incluye tanto a lo político, como al lugar donde lo político ha sido configurado. La estructura de la identidad humana, como señala Malpas, se encuentra estrechamente entrelazada con la identidad de los lugares en los que las vidas humanas están arraigadas<sup>51</sup>. No como un límite infranqueable, pero tampoco como una fina capa de polvo de la que podemos librarnos sacudiendo la chaqueta. Conviene dejar este aspecto claro. En relación al lugar, si hay algo que nunca desaparece es la posibilidad de definirlo de otra manera. El límite es productivo, y eso implica que un lugar «siempre involucra otros lugares»<sup>52</sup>. Y lo mismo cabe decir de las personas. No hay nada más arriesgado que intentar averiguar el carácter de una persona por el lugar al que pertenece. Sin embargo, y una vez dicho esto, tampoco estaremos en mejor situación si pensamos que el carácter de las personas no tiene lugar, que nuestra forma de ser hubiera sido la misma en cualquier otra parte del mundo. Cuando Lloyd criticó la existencia de una mentalidad griega no lo hizo para defender la idea de que el pensamiento de los griegos no tuviera límites (cosa bastante absurda), sino para buscar esos límites en otra parte, como hizo Vernant, y otros muchos antes y después de él. Y no parece que en este asunto podamos deshacernos de las relaciones sociales con la misma facilidad que de las mentalidades. En muchos sentidos, la imaginación de un recaudador de impuestos de la España de Felipe III estaba hipotecada por las circunstancias de su tiempo. Nadie esperaría que se pusiera a hablar de repente sobre la quiebra del capitalismo global, los derechos de los animales, o la fluidez de las fronteras de género. Pero fueran cuales fueran sus limitaciones, ninguna de ellas pudo impedir que Cervantes escribiera el *Quijote*. En realidad, se podría decir que lo que convirtió al *Quijote* en una obra universal fue precisamente la decisión de Cervantes de crear un personaje que encarnara todas las limitaciones de su tiempo. Una aparente paradoja que nos brinda otra valiosa lección sobre la productividad del límite: las letras del abecedario son limitadas, pero el abecedario no tiene la culpa de nuestra falta de imaginación.

Todos estos aspectos que condicionan nuestra vida tienen lugar en alguna parte. Los cuerpos no flotan en el aire, ni siquiera en la era de internet. La globalización de las comunicaciones ha despertado un entusiasmo excesivo en nuestra capacidad para trascender todo lo que sujeta a un cuerpo, pero los cuerpos siguen teniendo la necesidad prosaica de sostenerse en algún

<sup>51</sup> Cfr. Malpas 1999:13, 35; 2015: 218.

<sup>52</sup> Malpas 2015: 221.

lugar. Una cosa es que podamos viajar a cualquier parte del mundo (algo que solo es cierto, y no completamente cierto, para una privilegiada minoría de la población), y otra muy distinta es que podamos viajar a ninguna parte (aunque a veces, lo parezca). Es esta necesidad del ser humano de estar siendo humano en algún lugar lo que hace del lugar una condición ontológica. El lugar no cancela la determinación de las relaciones sociales, pero las *emplaza*<sup>53</sup>. Esto es lo que quiere decir Malpas cuando señala que el lugar es la matriz en la que lo social se configura. Marx tenía buenas razones para pensar que los cambios en el modo de producción se dejaban notar en todas las relaciones sociales. Incluso cuando escribió que el molino movido a brazo nos daba la sociedad del señor feudal, y el molino de vapor, la sociedad del capitalista, tenía algo de razón (aunque no conviene tomar al pie de la letra los raptos de fervor de Marx por las fuerzas productivas)<sup>54</sup>. Sin embargo, una vez admitimos la determinación del modo de producción, y asumimos la impronta que la tecnología produce en nuestro modo de vida, debemos tener en cuenta que estas determinaciones siempre se producen en alguna parte, un lugar que tiene su propia estructura, y que orienta, como una matriz, el modo en que se produce la determinación de las relaciones sociales. Si seguimos con el ejemplo de Marx, podremos entender fácilmente que un molino se distingue de otro por algo más que su tecnología o sus relaciones sociales de producción. Teóricamente, un molino es siempre un molino. Pero como hubiera dicho Althusser, parafraseando a Spinoza, el concepto de molino no muele grano<sup>55</sup>. Para que pueda hacerlo, primero tendríamos que encontrarle un buen lugar fuera de nuestra cabeza. Y hay toda una serie de eventos y condiciones medioambientales que se ven envueltos cuando ponemos en obra la construcción de un molino. El lugar es el ámbito donde todos estos elementos se relacionan entre sí, y cada uno de ellos tiene su propia relación con el lugar. No sustituye las relaciones sociales, pero las emplaza. Y este emplazamiento de todo lo que acontece es el lugar. La vida de las personas tiene un significado que está indisolublemente unido a la vida de los lugares. Por eso, y a pesar de que un molino es siempre un molino, hacía falta un pobre hidalgo de La Mancha para que pudiera convertirse en un gigante.

## 5. Conclusión: las matrices de pensamiento

Creo que este carácter orientado del lugar nos permite poner los resultados de la indagación de Malpas en relación con la metodología de Marcel Detienne.

<sup>53</sup> Malpas 1999: 35-36; 2015: 218.

<sup>54</sup> *Cfr.* Marx 1987 (=1847): 68; Poulantzas 1987 (=1978): 24-25; Althusser 2003 (=1994): 117-118.

<sup>55</sup> *Cfr.* Althusser 2017 (=2015): 110: «El concepto de perro no ladra».

Recordemos que Detienne nos planteaba que en las articulaciones de los objetos, gestos y situaciones, podíamos localizar lo que en una parte describe como mecanismos de pensamiento, y en otra, utilizando una expresión de Gérard Lenclud, «placas localizadas de encadenamiento casi causal» («plaques localisées d'enchaînement quasi causal») <sup>56</sup>. Pero estos mecanismos o placas no constituyen otra cosa que una orientación, una coherencia relativa que nos permite descifrar la forma en la que se organizan estos objetos, gestos y situaciones. Detienne oscila con la terminología, pero creo que su intento de conceptualizar estas configuraciones *localizadas* de pensamiento se compadece muy bien con el carácter orientado del lugar que tematiza Jeff Malpas. En este sentido, y respondiendo también a las dificultades del pensamiento analógico de Vernant <sup>57</sup>, propongo llamar a estas orientaciones *matrices* de pensamiento. Estas matrices son lo que hace que la estructura de los lugares y la estructura de los conceptos emplazados en estos lugares puedan manifestar una coherencia relativa. No porque la estructura de los conceptos *refleje* la estructura de los lugares, sino porque ambas estructuras están producidas por una misma matriz.

Una de las principales ventajas de la introducción de esta categoría es que lejos de jugar en contra de las líneas de investigación que venimos examinando nos ayuda a tender un puente entre ellas, lo cual resulta particularmente interesante en el caso de disciplinas como la filosofía, la antropología y la arqueología, y de autores como Jean-Pierre Vernant, G. E. R. Lloyd y Michael Scott. Si atendemos, por ejemplo, a la analogía de estructura de Vernant, podemos señalar que el problema no es lo que dice acerca de la relación entre la estructura del espacio y la estructura del pensamiento, sino la sugerencia de que la causa de esta relación se pueda conceptualizar con la noción de reflejo. Visto con perspectiva, el reflejo, más que una explicación, es una metáfora de algo para lo que no tenemos explicación. Si decimos que el Esfero de Empédocles es un reflejo del *ekklesiasterion* de Agrigento, lo único que estamos señalando es que ambas estructuras se parecen, pero no estamos explicando por qué. Las matrices de pensamiento plantean que la causa de esta relación es que comparten una misma orientación, una especie de coherencia relativa, como sugiere Marcel Detienne, que se deja notar en todas las relaciones sociales, pero que en última instancia tenemos que remitir a la estructura de los lugares. En el caso del Esfero, esto implica poner sobre la mesa las condiciones sociales, políticas y culturales, pero no simplemente de la manera en la que estas condiciones se dieron en la Magna Grecia, sino de acuerdo al modo en que se dieron, como dice el propio Empédocles, en la gran ciudad que se levantaba a orillas del rubio Acragante <sup>58</sup>. Este planteamiento metodológico supone también un

<sup>56</sup> Detienne 2000: 51.

<sup>57</sup> El concepto de lugar, tal y como lo desarrolla Malpas, no se deja reducir a la distinción entre los usos metafórico o analógico y literal del lenguaje. *Cfr.* Malpas 1999: 38-39.

<sup>58</sup> *Emp.*, fr. 31 B 112.1-2.

acercamiento a la línea de investigación abierta por el trabajo de De Polignac<sup>59</sup>, y a su insistencia en la manera en la que la construcción del paisaje sagrado resultó central para la construcción de la polis griega.

Nuestro conocimiento de los lugares en los que brotó la sabiduría antigua ha dado un salto espectacular desde que Cornford intentó desentrañar los orígenes del pensamiento filosófico griego en su despacho del Trinity College. Solo en el ámbito de la Magna Grecia, el hallazgo de los *ekklesiasteria* de Agrigento, Posidonia y Metaponto, nos brinda un ejemplo revelador de cómo la actividad de figuras como Empédocles, Parménides o Pitágoras, se despliega en un contexto marcado por un intenso proceso de territorialización del espacio, un proceso del que no se puede disociar, pero del que esta actividad no es un simple reflejo. En los últimos años, los avances de la historia, la arqueología y otras disciplinas, nos han permitido recuperar muchos fragmentos de la *polis* griega que creíamos perdidos para siempre. Pero necesitamos suturar la interpretación de este paisaje con la interpretación de los textos (y contextos) en los que este paisaje se condensó. En este sentido, creo que la conclusión a la que podemos llegar es que un proyecto de investigación que se tome en serio esta tarea no debería contentarse con dejar caer a la filosofía presocrática en medio del ágora, sino que debería esforzarse por intentar *emplazar* el pensamiento de los filósofos presocráticos en los lugares en los que nació. Podemos recitar los versos de Empédocles en cualquier parte, pero solo tuvieron lugar en una parte del mundo.

---

<sup>59</sup> De Polignac 1984. *Cfr.* Alcock y Osborne 1994.

## Referencias bibliográficas:

- Alcock, S. E. y Osborne, R. (ed.) (1994). *Placing The Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*, traducción de Juan Pedro García del Campo, Madrid, Akal (= [1994]. «Marx dans ses limites», en *Ecrits philosophiques et politiques I*, Paris, Stock/IMEC, pp. 327-524).
- (2017). *Ser marxista en filosofía*, traducción de Alcira Bixio, Madrid, Akal (= [2015]. *Être marxiste en philosophie*, Paris, Presses universitaires de France).
- Asheri, D. (1992). «Agrigento libera: rivolgimenti interni e problemi costiluzionali, ca. 471-446 a.C. », en L. Braccesi y E. De Miro (eds.), *Agrigento e la Sicilia greca, Atti della settimana di studio, Agrigento 2-8 maggio 1988*, Roma, L'Erma di Bretschneider, pp. 95-111.
- Cerchiai, L., Jannelli, L. y Longo, F. (2002). *Città greche della Magna Grecia e della Sicilia*, Venezia, Arsenale.
- Cornford, F. M. (1912). *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, London, Arnold.
- De Miro, E. (1963). «I recenti scavi sul poggio di S. Nicola in Agrigento», *Cronache di Archeologia e di Storia dell'Arte*, 2, pp. 57-63.
- (1967). «L'ekklesiasterion in contrada S. Nicola ad Agrigento», *Palladio*, 17, pp. 164-168.
- De Polignac, F. (1984). *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace, et société, VI Ile-V Ile siècles avant J.-C.*, Paris, Editions de la Découverte.
- De Siena, A. (2001). «Profilo storico archeologico», en A. De Siena (ed.), *Metaponto. Archeologia di una colonia greca*, Taranto, Scorpione Editore, pp. 7-44.
- (2002). «Appunti di topografia metapontina», en G. Bertelli, D. Roubis (eds.), *Torre di Mare I, Ricerche archeologiche nell'insediamento medievale di Metaponto (1995-1999)*, Bari, Adda, pp. 25-40.
- Detienne, M. (2000). *Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil (= [2001]. *Comparar lo incomparable. Alegato en favor de una ciencia histórica comparada*, traducción de Marga Latorre, Barcelona, Ed. Península).
- Finley, M. I. (1985). *Democracy Ancient and Modern*, 2ª edición, Rutgers University Press.
- Greco, E. (2006). «Agora e Zeus Agoraios», en D. Morandi et al. (eds.), *Tra Oriente e Occidente. Studi in onore di Elena Di Filippo Balestrazzi*, Padova, Sargone, pp. 327-335.

- y Dinu, T. (1983). «Poseidonia — Paestum II. L'agora», Roma, École Française de Rome, pp. 3-232. (Publications de l'École française de Rome, 42-2).
- Greco, G. (2007). «La città di Empedocle: le evidenze archeologiche», en G. Casertano (ed.), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli, Loffredo, pp. 198-220.
- Gregory, D. (1978). *Ideology, Science and Human Geography*, London, Hutchinson University Library.
- Hansen, M. H. y Fischer-Hansen, T. (1994). «Monumental Political Architecture in Archaic and Classical Greek Poleis. Evidence and Historical Significance», en D. Whitehead (ed.), *From Political Architecture to Stephanus Byzantium: Sources for the Ancient Greek Polis*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag (=Historia Einzelschriften 87), pp. 23-90.
- Inwood, B. (2001). *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction. Revised Edition* (Phoenix, Suppl. 29, The Phoenix Presocratics, 3), Toronto, Buffalo and London, University of Toronto Press.
- Jaeger, W. (1947). *The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures 1936*, Oxford University Press.
- Kahn, Ch. H. (1960). *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Columbia University Press.
- Lévêque, P. y Vidal-Naquet, P. (1964). *Clisthène l'Athénien*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, vol. 65, Les Belles Lettres, Paris.
- Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*, Paris, Éditions Anthropos.
- Lloyd, G. E. R. (1966). *Polarity and Analogy, Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, London, Cambridge University Press.
- (1996). *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, traducción de Eulalia Pérez Sedeño y Luis Vega Reñón, Madrid, Siglo XXI (= [1990]. *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press).
- Longo, F. (2002). «Agrigento», en L. Cerchiai, L. Jannelli, F. Longo, *Città greche della Magna Grecia e della Sicilia*, Venezia, Arsenale, pp. 240-255.
- Malpas, J. (1999). *Place and Experience: A Philosophical Topography*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2006). *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, Cambridge, The MIT Press.
- (2015). «Pensar topográficamente. Lugar, espacio y geografía», traducido por Paloma Puente Lozano, *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, vol. 61/2, pp. 199-229. doi: <https://doi.org/10.5565/rev/dag.297> [=«Thinking Topographically: Place, Space, and Geography», disponible en [www.jeffmalpas.com](http://www.jeffmalpas.com) (consulta 21/04/2018)].

- Marx, K. (1987 [=1847]). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, edición a cargo de Martí Soler, 10ª edición, México, Siglo XXI.
- Mertens, D. (1982). «Das Theater-Ekklesiasterion auf der Agora von Metapont», *Architectura*, 12, pp. 93-124.
- (2006). *Città e monumenti dei greci d'occidente: dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.* Roma, L'Erma di Bretschneider.
- Mori, L. (2011). «Empedocle alla luce della complessità», en *Quaderni del ramo d'oro on-line*, n° 4, pp. 121-133.
- Oñate, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Madrid, Ed. Dykinson.
- (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Madrid, Ed. Dykinson.
- (2010). «El Mapa de la Postmodernidad y la Ontología Estética del Espacio-Tiempo», en T. Oñate, *El retorno teológico-político de la inocencia (Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad II)*, Madrid, Ed. Dykinson, pp. 447-500.
- (2012). *et al.* (eds.). *El Segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología*, Madrid, Ed. Dykinson.
- Padel, R. (1992). *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton, Princeton University Press.
- Poulantzas, N. (1987). *Estado, poder y socialismo*, traducción de Fernando Claudín, 7ª edición, México, Siglo XXI (= [1978]. *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, Paris, Presses Universitaires de France).
- Robinson, E. W. (1997). *The First Democracies. Early Popular Government Outside Athens*, Stuttgart, Historia-Einzelschriften.
- Scott, M. (2010). *Delphi and Olympia: The Spatial Politics of Panhellenism in the Archaic and Classical Periods*. Cambridge University Press.
- Soja, E. W. (1996). *Thirdspace: Journey to Los Angeles and Other Real and Imagined Places*, Cambridge, MA and Oxford, Blackwell Publishers.
- Vernant, J.-P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*, traducción de Marino Ayerra, Barcelona, Paidós (= [1962]. *Les Origines de la Pensée grecque*, [Collection «Mythes et Religions», 45], Paris, Presses Universitaires de France).
- (1973). «Geometría y astronomía esférica en la primera cosmología griega», en J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, traducción de Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel, pp. 183-197 (= [1963]. «Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque», *La Pensée*, n° 109, pp. 82-92).

- 
- (2002). «La identidad trágica», en J.-P. Vernant, *Entre mito y política*, traducción de Hugo Francisco Bauzá, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 228-236 (= [1995]. «Greek Images of the tragic self», en J.-P. Vernant, *Passé et Présent, Volumen 1, Contributions à une psychologie historique réunies par Riccardo Di Donato*, Volumen 188 de Storia e letteratura, Roma, Edizioni Di Storia e Letteratura, pp. 378-385).
- Vlastos, A. G. (1947). «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies», *Classical Philology*, 42, n° 3, pp. 156-178.
- (1952). «Theology and Philosophy in Early Greek Thought», *The Philosophical Quarterly*, Volume 2, Issue 7, pp. 97-123.
- (1953). «Isonomia», *American Journal of Philology*, 74, pp. 337-366.

