

Demostración de la *ousía* y fundamentación de las ciencias en Aristóteles

Tomás Calvo

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, 4 de febrero de 2000

En el c.1 del libro IV de la Metafísica, y de modo más explícito aún en la primera parte del c.1 del libro VI (1025b3-18), Aristóteles contrapone la ontología (ciencia del $\sigma\upsilon\beta\eta\ \eta\chi\omicron\tau\eta$) a las ciencias “particulares”. Aunque los comentaristas, tanto antiguos como contemporáneos, no hacen referencia alguna a ello, cabe observar que en la estructura y en la argumentación de este pasaje se reproduce sustancialmente la oposición entre “dialéctica” y “dianoia” elaborada por Platón en los libros centrales de la República. Ello nos invita a considerar el proyecto ontológico de Aristóteles como la alternativa (o como una parte sustancial de la alternativa) aristotélica a la dialéctica de Platón.

Ambos filósofos comparten la tesis fundamental de que las ciencias particulares son incapaces de justificar su propio objeto: en palabras de Aristóteles, de los modos de proceder característicos de este tipo de ciencias no resulta una demostración de la *ousía*, del qué-es, sino que “el modo de mostrarlo es otro” (1025b14-16). El “discurso” justificativo de la *ousía* corresponde, en el proyecto platónico, a la dialéctica (que corona y sirve de fundamento a las ciencias particulares).

Paralelamente, este pasaje de la Metafísica indica claramente que, en el proyecto aristotélico, esta tarea corresponde a la ontología. Por otra parte, en los Tópicos I 2, Aristóteles atribuye a la dialéctica la capacidad de argumentar respecto de los principios de las ciencias (101a35-102b4).

Todo esto plantea algunas cuestiones relevantes respecto del sentido y de la coherencia del proyecto ontológico de Aristóteles, muy particularmente la referida al problema general de las relaciones entre dialéctica y ontología, a la cual me referiré al hilo de mi exposición.

En mi exposición trataré de contextualizar y aclarar el citado párrafo primero de Met. VI 1. Me ocuparé sustancialmente de tres cuestiones suscitadas por este pasaje. En primer lugar, ¿a qué se refiere Aristóteles en Met.VI 1 cuando habla de la mostración (o justificación) de la *ousía*? En segundo lugar, ¿cuál es ese “otro modo” de mostrar —o justificar— la *ousía* a que se hace referencia en este mismo pasaje? En tercer lugar, ¿dónde se lleva a cabo (si es que lleva a cabo) tal mostración —o justificación— en la Metafísica de Aristóteles?

Denominemos a estas tres cuestiones *la del “qué”, la del “cómo” y la del “dónde” de la demostración de la ousía.*

1. Respecto de la cuestión del “qué”, opino que Aristóteles se refiere a la *ousía* en el ámbito particular de cada género (de cada parte o parcela de “lo que es”) que circunscriben las distintas ciencias particulares, pero también y de modo fundamental se refiere a la *ousía* como tal, en general: en efecto, a la ontología corresponde “demostrar” que “hay *ousía*”, es decir, que la realidad no se diluye en un devenir heracliteano, ni se diluye tampoco en meros conglomerados de determinaciones accidentales.
2. Respecto de la cuestión del “cómo”, considero que el tipo de argumentación puesto en marcha por Aristóteles al respecto (el único válido, a su juicio, en el caso de la *ousía* como tal) es de carácter dialéctico y, que tal proceder se

corresponde, en definitiva, con el tipo de argumentación que posteriormente se denominará “transcendental”, aunque Aristóteles lo defina como “elenco” o refutación.

3. Respecto de la cuestión del “dónde”, en fin, trataré de mostrar que la “justificación” aristotélica de la *ousía* en general se encuentra precisamente en el libro IV de la Metafísica, , contra el parecer general de los comentaristas, antiguos y modernos, que remiten al libro VII de la Metafísica.

Textos

Los textos que aduciré (y comentaré, en su caso) a lo largo de la exposición serán los siguientes:

(a) de Platón:

República VI, 509D-511E (imagen de la línea), y VII, 532A-35A, como referencia para Aristóteles

(b) del propio Aristóteles, fundamentalmente

Metafísica:

libro IV: c.1, 1003a21-26; c.2, 1004b10-26; c.3, 1005a19-22; c.4, 1007a20-b17

libro VI: c.1, 1025b3-18

libro VII: c.2: 1028b8-15, 28-33

libro XIII: c.1 1076A8-13, 32-37

Física: I 1, 184b26-85a2

An. Post.: I 11, 77a26-35

Textos de la física de Aristóteles relativos al espacio, a la luz de las discusiones científicas contemporáneas

Víctor Gómez Pin

Universidad Autónoma de Barcelona

Madrid, 7 de abril de 2000

La sesión se focalizará en los textos siguientes de la Física:

Libro V: 226b.34-227a3: consecución, contigüidad, continuidad.

Libro IV:

211b7-14: los "candidatos" a ser considerados como el lugar de cada cosa.

211b14-212a3: exclusión de tres de los "candidatos".

212a4-30: la definición del lugar de cada cosa.

212b4-7: el lugar en relación a la contigüidad y la continuidad.

En la argumentación se utilizarán asimismo otros textos de Aristóteles y posicionamientos teóricos de Newton, Kant, Gauss, Bolyai, Einstein y RenéThom entre otros.

Si, al decir de Hesiodo (evocado por Aristóteles en su Física), toda cosa

necesariamente tiene lugar, el lugar, sin embargo, no es efectivo o actual más que como correlato de la efectividad o actualidad de la cosa misma. Lo cual equivale a decir que el lugar se da en algo subsistente o separado, y por consiguiente tridimensional. Ello se deriva de la definición misma del lugar, presentado por Aristóteles como «límite del cuerpo envolvente» y asimismo como aquello que «tiene apariencia de superficie o vaso: un envoltorio».

Lo tridimensional tiene límite en lo bidimensional, éste en lo unidimensional, y el último en lo carente de dimensión. Cualquier punto es a la vez división de una línea en dos partes y común vínculo de éstas. Lo mismo cabe decir de la línea respecto de la superficie y de la superficie respecto al sólido. Y, sin embargo, el estatuto ontológico e punto, línea y superficie no es equiparable, pues de entre ellos sólo uno constituye el lugar de algo, o al menos lugar en acto a saber: la superficie o envoltorio, único límite que -en ausencia de la hipótesis del vacío- circunda a una entidad tridimensional o cuerpo, es decir a una entidad propiamente dicha "no todo tiene lugar, sino tan sólo lo susceptible de movimiento, o sea, un cuerpo".

Reflexiones aristotélicas, brutalmente resumidas, que apuntan a poner de relieve el hecho (bien sentido en lo profundo, sino bien sabido) de que las escenas bidimensionales no constituyen espacio de cosa alguna y, así, que las fantasías que en ellas se despliegan no tienen lugar.

Sabido es que Aristóteles excluía la posibilidad del vacío. Los partidarios del vacío -viene a decirnos- apuntan a tener las propiedades métricas del espacio... sin las cosas mismas que son el único soporte de tales propiedades métricas.

Lo bidimensional tiene, sin duda, caracteres métricos y, en consecuencia, en el sentido de la topología contemporánea, es un espacio. Mas tal espacio, literalmente abstracto, no es lugar de cosa natural alguna (a menos de ser considerado como el límite de un envoltorio, en cuyo caso es indisociable de la entidad tridimensional). No lo es, en razón de la esencia misma de las cosas naturales que, además de ser afectadas por esa ley del cambio destructor que de Aristóteles a la termodinámica se designa mediante el vocablo tiempo, implican tridimensionalidad e implican una función densidad, que garantiza el carácter masivo de todo volumen, y, con ello, la exclusión del vacío.

Orfismo y filosofía. Nuevas aportaciones a partir del descubrimiento del papiro de Derveni

Francesc Casadesús
Universitat de les Illes Balears
Madrid, 2 de junio de 2000

La exposición constará de tres partes:

- a. Introducción: se hará un breve repaso a la situación de los estudios sobre el orfismo hasta nuestros días. Se incidirá en la lectura de los pasajes más significativos para la comprensión de la relación entre orfismo y filosofía.
- b. Análisis del papiro de Derveni: esta parte constituye el grueso de la exposición. Incluirá cuestiones e informaciones relacionadas con su descubrimiento y transcripción. Conjeturas acerca de la identidad de su

anónimo autor. Partes temáticas de las que consta. Características más relevantes del papiro (estilísticas, literarias y filosóficas), análisis de los principales argumentos y lectura de los pasajes principales. Aspectos en los que la lectura del papiro contribuye a un mejor conocimiento del orfismo en época clásica en general y de sus conexiones con la filosofía en particular.

- c. Nuevas hipótesis e interpretaciones a partir del descubrimiento del papiro de Derveni: se propondrá una revisión del método expositivo en Heráclito con un especial énfasis en una revisión del significado de la palabra Lógos. Se propondrá a discusión una nueva propuesta de interpretación del Crátilo de Platón. Se mencionará la importancia del texto del papiro como precursor del comentario exegético de corte alejandrino.

Resumen de la exposición:

Los estudios sobre el orfismo han estado muy condicionados por la actitud antiórfica de U. Wilamowitz que negó la existencia en la Grecia clásica de nada que pudiese ser calificado como "órfico". Le siguieron en esta actitud muchos estudiosos como E. R. Dodds o I. M. Linforth. Otros como O. Kern o M. P. Nilsson adoptaron una actitud más favorable. El caballo de batalla de la discusión entre las dos corrientes se ha centrado en la interpretación del pasaje de la República 364b-365a, calificado en su momento por O. Kern como el locus classicus des Orphikerproblems, en el que Platón denuncia la actividad de unos charlatanes y adivinos, agyrtai kai mánteis, que, en general, han sido considerados unos órficos porque aducían, como testimonio de sus afirmaciones un "montón de libros de Orfeo y Museo". Otros pasajes objeto de controversia han sido Crátilo 400c en donde se adjudica la teoría del soma-sema a los órficos y Gorgias 493a-c, en el que también se alude a éste u otros juegos etimológicos de palabras de fuerte sabor órfico. Algunos otros textos de Platón como Leyes 909a-b y Fedón 69c han servido de complementos para la interpretación de los pasajes citados.

El descubrimiento de numerosos documentos arqueológicos y papirológicos en las últimas décadas ha revitalizado los estudios sobre el orfismo en la antigüedad clásica. Muy particularmente el papiro de Derveni, descubierto en 1962 a unos diez km. al norte de Tesalónica en el lugar que le ha dado su nombre. Ha sido datado en el siglo IV a. C..

Se trata, por muy diversos motivos, de un documento excepcional. Consta de 26 columnas de las cuales, las siete primeras están dedicadas a aspectos iniciáticos y rituales. Las restantes, excepto la col. XX, contienen un extenso comentario exegético de un poema teogónico órfico. Para realizar su comentario, el anónimo autor del papiro parte de la convicción de que Orfeo expresó enigmáticamente un conocimiento que tan sólo él podía desvelar ya que la mayoría de los hombres desconoce el verdadero significado de las palabras órficas. Para ello acomete el análisis pormenorizado, verso a verso, palabra por palabra, del poema. Su método consiste, básicamente, en la explicación etimológica de diversos nombres, en el establecimiento de identidades y analogías entre conceptos diversos, o la discusión del sentido de determinadas afirmaciones y expresiones. A modo de ejemplo, propone explicar etimológicamente el nombre del dios Kronos como procedente de kroúein noûn, "chocar el intelecto", para explicar el papel desempeñado por

este Dios en la cadena sucesoria en la que destronó a su padre Urano. Desde el punto de vista filosófico destacan diversos aspectos:

- a. El comentarista parece muy interesado en consolidar una posición monoteísta resaltando el poder absoluto de Zeus frente a los demás dioses y seres.
- b. En su comentario llama la atención que el comentarista utilice recursos y expresiones que recuerdan aspectos fundamentales del pensamiento de Heráclito. De hecho, en la col. IV menciona a Heráclito por su nombre y cita dos de sus fragmentos ya conocidos, 22 B 3 DK y 22 B 94 DK: "El sol según su propia naturaleza tiene la dimensión de un pie humano" y (sc. el sol) "no sobrepasando los límites. Pues si sobrepasase sus límites, las Erinias, servidoras de la justicia, lo descubrirán". Evoca también a Heráclito su insistencia en que la mayoría de los hombres no comprende el verdadero sentido de los conceptos, su tendencia a establecer identidades como, entre otras, que el Olimpo y el tiempo "son lo mismo". Asimismo, se observan juegos de palabras etimológicos que tienen semejanza con otros de Heráclito.
- c. En la línea de consolidar el poder de Zeus, el comentarista identifica el pensamiento de Zeus, *phrónesis*, con el destino, *Moirá*, y con el aire, *pneûma* y *aér*. Este modo de proceder recuerda la filosofía de Anaxágoras y, muy especialmente, de Diógenes de Apolonia.
- d. Cuando se refiere a la realidad y a los seres que la componen, el comentarista utiliza una terminología de fuerte sabor atomista, semejante a la utilizada por Leucipo y Demócrito.
- e. El comentarista se ciñe siempre en sus comentarios a una terminología presocrática. Nada en el papiro recuerda a la filosofía platónica.
- f. El *modus operandi* del comentarista, tanto en lo que respecta a los aspectos formales como de contenido, es muy parecido a las técnicas de los escoliastas alejandrinos.
- g. Merece un análisis pormenorizado la teogonía órfica comentada. Se mencionan completa o parcialmente una veintena de versos de la misma, algunos de los cuales nos resultaban conocidos. Varios de ellos enfatizan el poder absoluto de Zeus y, uno, "Zeus es la cabeza, la mitad, todos los seres proceden de Zeus", fue adjudicado ya por Platón en las Leyes 715e a un "antiguo relato" órfico.

En cuanto a las nuevas interpretaciones en otras obras y autores que se derivan del análisis del papiro cabe sugerir tres, de las muchas otras posibles:

A. El tono "heraclizante" del comentarista permite conocer mejor algunos aspectos de la filosofía y método de Heráclito. Muy particularmente, la declaración de Heráclito del fragmento 22 B 1 DK está en relación directa con el método propuesto por el comentarista, empeñado como Heráclito, en explicar el verdadero significado del "logos" frente a los demás que lo ignoran. El valor epistemológico que tanto el comentarista como Heráclito dieron a los juegos de palabras, etimologías e identidades, sugiere que el significado de la palabra *Lógos* en Heráclito está muy estrechamente relacionado con la captación de su sentido etimológico.

B. De una lectura atenta del Crátilo platónico y del papiro de Derveni se puede deducir que el objetivo de ese diálogo es, principalmente, desprestigiar el método etimológico utilizado por individuos como el comentarista del papiro. En Crátilo 412d-413d se mencionan las iniciaciones místicas órficas, apórreta, en relación con la divulgación de explicaciones etimológicas. La intención de Platón es demostrar, mediante la reductio ad absurdum, que el método de explicación etimológica está sometido a las ocurrencias de quien ofrece las etimologías y que por eso existen muchas y muy distintas de la misma palabra. Por decirlo en términos platónicos: la explicación etimológica pertenece al mundo de la dóxa, no es fiable, y, por ello, no aporta verdadera epísteme.

C. Aunque sólo sea de pasada, hay que subrayar que el método empleado por el comentarista del papiro debe ser considerado como un precursor de los posteriores comentaristas alejandrinos y escoliastas. El papiro de Derveni demuestra que ya en el siglo IV a. C. existió la práctica del comentario e interpretación exegética de un texto con cierta pretensión filosófica.

Los textos principales en los que se basará la exposición son:
Platón: República 364b-365a; Leyes 909a-b; Crátilo 400c; Gorgias 493a-c; Crátilo 412d-413d; Crátilo 402c; Fedón 69c.

Heráclito: B 1 DK; B 3 DK; B 94 DK; B 15 DK; B 60 DK; B 16 DK; B 25 DK;
B 114 DK; B 48 DK; B 67 DK; B 17 DK; B 5 DK; B 14 DK.

La doctrina del “placer en movimiento” según Epicuro

Santiago González Escudero
Universidad de Oviedo
Madrid, 2001

Presentación

La aparición de la palabra “placer” siempre ha suscitado las críticas más severas sin contemplaciones. Cicerón llegó a decir que los epicúreos, pese a su filosofía del placer, en realidad tenían un comportamiento más bien virtuoso. Algo así como si reconociese que en eso del “placer” no iban en serio, porque de lo contrario no podía haber defensa alguna. Es más, si en realidad la simple mención de esta palabra ponía en guardia contra quien la empleare en apología, en contextos filosóficos por supuesto sólo se justificaba su presencia para plantear lo excelso de la virtud como objetivo en la vida.

Nadie, por supuesto, se detiene a pensar en posibles complejidades de una doctrina del placer, ni tan siquiera que puede existir una contradicción insalvable entre una vida excelsa y una vida sin placer, por más que el término latino “virtus”, al oscurecer las características objetivas del griego “areté”, pueda ser colmado con cualquier cosa.

En todo caso siempre se puede recurrir a justificar las apariciones de “placer” en una doctrina acudiendo a usos extraños y conceptos curiosos que en absoluto tienen que ver con lo que cualquiera entiende bajo ese nombre. Lo malo es que precisamente “placer” es un término de lo más tozudo, como el de otra sensación cualquiera, y, salvo en metáforas más o menos justificables, resulta complicado de disimular.

Cabe, con todo, un recurso a la insignificancia de los humanos frente a la divinidad, esto es, a los múltiples ataques del dolor y al placer que supone simplemente librarnos de este último. Aunque resistir el dolor con la sonrisa en los

labios se considere propio de los héroes, la verdad es que no suele ser demasiado frecuente y uno tiene que agachar la cabeza ante la “anticipación” o el “recuerdo” de un simple problema con las muelas, avergonzado de haber sucumbido al temor y de haber sentido la consabida sensación de alivio que uno entiende como placer. Tal caso, sin embargo, no sería más que una manifestación de placer “localizado” en la parte del ser humano que en un momento dado sufre de una carencia.

Pese a todo, una teoría y más una filosofía del placer no se hace a partir de semejante situación, por mucho que se disimule poniéndola por delante siempre que se plantea la cuestión. Y en este sentido la doctrina de Epicuro no es una excepción en absoluto, por cuanto la distinción que él mismo hizo de los placeres daba pie a una salida por la tangente de las necesidades fisiológicas ineludibles. En consecuencia, el denominado “placer en movimiento”, al precisar de una doctrina completa que nos explique su razón de ser, se solía dejar cuando menos en un segundo plano y cuando más en una falsa determinación del placer que se podía perfectamente reducir a la otra categoría establecida, la de los denominados “localizados”.

Por esa razón vamos a plantear simplemente que una filosofía del placer, construida a partir de la teoría del mismo que tanto en Platón como en Aristóteles parte del concepto de “movimiento”, no puede en absoluto reducirse a una idea del placer como satisfacción mecánica de las necesidades sino de deseos, de manera que se deja una puerta abierta a la representación, a la imaginación y al cambio de perspectivas.

Partes de la exposición

En consecuencia, o que pretendemos desarrollar en esta exposición comprende dos partes:

- A. Establecer diferencias entre el uso corriente del concepto de “hedone”, “placer”, y su desarrollo como punto fundamental de una “teoría del placer” e incluso de una “filosofía del placer” entre los griegos.
- B. Caracterizar el denominado “placer cinético”, o más propiamente “placer por movimiento”, en la doctrina de Epicuro.

Ambas partes se relacionan entre sí cronológicamente, ya que podemos hablar de un primer momento en donde se genera un uso corriente de “placer”, generalmente dentro de contextos fisiológicos. Se trata de un concepto muy concreto y dentro de la dialéctica uso/abuso, extendida previamente en una “anticipación” y posteriormente en un “recuerdo”, positivo o negativo según las ocasiones. En todo caso, “placer” aparece relacionado con necesidades que se tienen que satisfacer.

Una segunda instancia supone una localización del “placer”:

- a.- placer/dolor
- b.- placeres del cuerpo/placeres del alma
- c.- clases y límites del placer

Lo que nos lleva a una “teoría del placer” tal como aparece en el contexto platónico y aristotélico.

Así que, a partir de la teoría del placer podemos hablar de cómo se puede establecer una filosofía en la que:

1. El placer aparezca como criterio de verdad
2. El placer caracterice el conocimiento
3. El placer dictamine la conducta.

Puntos fundamentales

En síntesis, nuestra exposición sobre Epicuro se atenderá a los puntos siguientes:

1. El concepto de "movimiento"
2. El objetivo de la filosofía.
3. Deseos y placeres.
4. El concepto fisiológico de "placer" y los ejemplos epicúreos
5. Placer localizado y placer en movimiento.
6. La acumulación de placeres
7. La *phantasia* y el modelo de vida.

Y tratará de plantear y, en su caso, de responder a las siguientes preguntas a las que siempre tuvieron que hacer frente los epicúreos.

- a. ¿El placer es lo mismo que la ausencia de responsabilidades?
- b. ¿Es lo mismo "vida placentera" que "vida sin preocupaciones"?
- c. ¿Es posible e incluso necesario oponer "virtud" a "placer"?
- d. ¿Se puede vivir como dice Epicuro?

A las que añadiremos nosotros dos más:

- e. ¿Es posible hablar de una filosofía que realmente hubiera eliminado la doctrina del placer?
- f. ¿Hay una diferencia radical entre las filosofías platónica y aristotélica y la epicúrea porque la doctrina del placer sustentada por esta última resulte fuera de lugar?

Textos.

Vamos a referirnos fundamentalmente a los pasajes de Epicuro que vienen a continuación. Se sigue en líneas generales la edición de Arrighetti (*Epicuro. Opere*. Einaudi. Torino 1973)

1. Mecanismo de deseos y de placeres. Evaluación de la "presencia" del placer como criterio. *Epist. ad Menoeceum* (Diógenes Laercio, X, 127,7-128,10)
2. La acción de "colorear" que ejerce el placer: *Máximas XXIX y XVIII*
3. El placer como principio y criterio *Ep. ad Menoeceum* (Diógenes Laercio, X, 128,11-130,4).
4. Los límites del placer: *Máximas III y X, Gnomologium Vaticanum Frag.37.* Athen.. XII, 546 f (70 Us.):
5. Tipificación de los placeres: *Deperditorum librorum reliquiae. (Sobre elecciones y rechazos)* Frag. 7: DL 136 (2Us.). (*Sobre el fin*) Athen. XII 546 e (67 Us.):
6. ¿De qué placer hablamos?: *Epist. ad Menoeceum* (Diógenes Laercio, X, 130,5-132,1)

En torno a los cuatro "logoi" que integran el libro "Epsilon" de los "Metafísicos" de Aristóteles

M. Teresa Oñate

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Madrid, 1 de junio de 2001

La sesión estará dedicada a la lectura y discusión de la hermenéutica filosófica relativa a los cuatro lógoi que integran el libro Epsilon de los Metafísicos de Aristóteles, habida cuenta de la importancia sobresaliente con que ha sido destacada su problemática por parte del criticismo académico del siglo XX. Que el Epsilon, al que yo llamo -didácticamente y siguiendo la costumbre de los comentaristas andalusíes y orientales- : "El libro de la Teología y de la Física", reuna sólo cuatro preciosos lógoi de carácter breve, brinda la oportunidad de que leamos entero un libro del Maestro, ateniendo sus doctrinas precisas a la contextualidad concreta y el sentido unitario donde éstas se insertan, dentro del decurso de las lecciones en que se establece críticamente la Filosofía Primera. La traducción al castellano de estos textos que debemos al Profesor T. Calvo Martínez es estupenda y fácil de encontrar, mientras que la versión griega de los mismos puede conseguirse también sin dificultad, por ejemplo, entre otros lugares, en la edición trilingüe de la Metafísica preparada por A.García Yebra. Ambas ediciones están en Gredos.

La saludable levedad del ser (luces y sombras de la lógica y la ontología aristotélicas)

Miguel Candel

Universidad de Barcelona

Madrid, 5 de octubre de 2001

Mucho se ha escrito sobre el grado de explicitud con que en el verbo *eînai* y sus afines aparecía a la mente de los antiguos griegos la noción de *existencia*. Probablemente nada se pueda añadir a las conclusiones de HINTIKKA ("The Varieties of Being in Aristotle", en KUUNUTILA, S. - HINTIKKA, J. (comps.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 81-114) y, sobre todo, Charles H. KAHN (*The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht, Reidel, 1973; "Retrospect on the Verb 'To Be' and the Concept of Being", en la obra de Knuuttila y Hintikka recién citada, pp. 1-28), según los cuales el valor existencial de *eînai* va implícito en su uso *copulativo* (o, en terminología de Russell, *predicativo*) y no constituye nunca, por tanto, un predicado en sentido propio, al modo en que empezó a serlo, en la jerga filosófica, a partir del célebre argumento ontológico. En el caso de Aristóteles podríamos decir que el valor existencial de *eînai* aparece perfectamente explícito en los casos en que funciona como único elemento predicativo junto al sujeto (lo que la tradición escolástica dio en llamar función de *secundum adiacens*), pero que la "estructura subyacente", tanto a ese uso como al copulativo estándar (función de *tertium adiacens*), es una que corresponde con sorprendente paralelismo a las modernas fórmulas cuantificadas de variable ligada o cuantificador "existencial" de la lógica de predicados de primer orden. En efecto, en un pasaje de los *Analíticos primeros* que no aparece haber atraído demasiado la atención de los comentaristas establece las siguientes relaciones de exclusión o implicación entre una serie de proposiciones, o mejor, sintagmas verbales:

"Y guardan entre sí el orden siguiente. Sea *ser bueno* aquello sobre lo que ponemos *A*, *no ser bueno* aquello sobre lo que

ponemos *B*, *ser no-bueno* aquello sobre lo que ponemos *C*, debajo de *B*, y *no ser no-bueno* aquello sobre lo que ponemos *D*, debajo de *A*. Entonces se dará en cada cosa, o bien *A*, o bien *B*, y nunca ambos en la misma cosa. Y en todo aquello en lo que se dé *C*, necesariamente se ha de dar *B* (pues si es verdadero decir que *es no-blanco*, también es verdad que *no es blanco*: en efecto, es imposible, a la vez, ser blanco y ser no-blanco, o ser madera no blanca y ser madera blanca, de modo que, si no se da la afirmación, se dará la negación); en cambio, no siempre en lo que se dé *B* se dará *C* (pues lo que ni siquiera es madera tampoco será madera no blanca). En cambio, al revés, en todo lo que se dé *A* se dará *D* (pues quedan *C* o *D*, pero, como no es posible ser a la vez no-blanco y blanco, se dará *D*: en efecto, de lo que es blanco es verdadero decir que no es no-blanco), en cambio, no de todo *D* es verdadero decir *A* (en efecto, de lo que ni siquiera es madera no es verdadero decir *A*, a saber, que es madera blanca, de modo que sería verdad *D*, pero no *A*, a saber, que es madera blanca). Y está claro que *A* y *C* no son admisibles nunca en la misma cosa, en cambio, *B* y *D* es admisible que se den en una misma cosa.” (API 46, 51b36-52a14)

Los ejemplos que aparecen en último lugar sugieren claramente una reformulación del enunciado: 1) *la madera es blanca* en el sentido siguiente: “hay algo que es madera y es blanco”. Análogamente: 2) *la madera es no-blanca* puede describirse como: “hay algo que es madera y no es blanco”. En cambio, 3) *la madera no es blanca* podría describirse, según Aristóteles, así: *hay algo que es madera y no es blanco o hay algo que no es ni siquiera madera y, por tanto, tampoco es madera blanca*. Es obvio que, en una lengua como la nuestra, nadie entenderá el enunciado 3) en el sentido del segundo miembro de la disyunción con que lo reformulamos. Por eso no queda más remedio que suponer que, para un griego de la época de Aristóteles, el enunciado 3), independientemente de su estructura formal de sujeto - cópula - predicado nominal, significaba algo parecido a nuestra expresión: 4) *no hay madera blanca*.

Por todo ello creemos necesario proponer una nueva formulación de las proposiciones elementales, tal como las interpreta Aristóteles, en términos de lógica de predicados de primer orden. Formulación en que el alcance referencial de los términos varía en función de la relación establecida entre el sujeto y el predicado, lo que permite salvar todas las dificultades que los lógicos contemporáneos han encontrado en la aplicación de la moderna teoría de la cuantificación a las proposiciones de la lógica aristotélica. El principio en que se basa esta formulación podría enunciarse así:

Si ‘es’ connota existencia, ‘no es’ connota inexistencia

En realidad, la formulación que aquí proponemos se limita a llevar hasta sus últimas consecuencias el criterio que sigue constantemente Aristóteles para determinar las relaciones entre proposiciones de distinto signo con idénticos términos significativos, a saber: determinar en primer lugar, para cada una, cuál es su *conrradictoria*, es decir, su pura y simple *negación*.

Por tanto, si, como parece forzoso hacer para dar cuenta de la connotación existencial de la cópula, empezamos modificando $\forall x(Hx \supset Bx)$ (la universal afirmativa) mediante la adjunción de una cuantificación existencial de la variable, obteniendo:

$$A) \forall x(Hx \supset Bx) \cdot \exists x(Hx) \text{ o su equivalente } \sim \exists x(Hx \cdot \sim Bx) \cdot \exists x(Hx)$$

es obvio que al negar esa fórmula para obtener su opuesta contradictoria (la particular negativa) el resultado será:

$$O) \exists x(Hx \cdot \sim Bx) \text{ y } \forall \sim \exists x(Hx)$$

que se leerá: “o bien hay algún x que, siendo H , no es B , o bien no hay ningún x que sea H ”.

Análogamente, si partimos de la particular afirmativa:

$$I) \exists x(Hx \cdot Bx)$$

su negación u opuesta contradictoria, la universal negativa, se expresará con la fórmula:

$$E) \sim \exists x(Hx \cdot Bx)$$

y no con la erróneamente propuesta por los lógicos contemporáneos:

$$\sim \exists x(Hx \cdot Bx) \cdot \exists x(Hx)$$

Es éste el elemento clave de nuestra interpretación: la no adjunción de la cuantificación existencial $\exists x \supset Hx$ a la fórmula estándar de E . Nos autorizan a ello, entre otros, el citado pasaje de *Analíticos primeros*, donde es evidente la admisión por Aristóteles de términos vacíos en las proposiciones de *verbo negativo* (entendiendo por ‘verbo’ la cópula *ofunctor asertivo*, distinto del predicado propiamente dicho, que puede ser un nombre, un adjetivo o un verbo con contenido semántico propio, no meramente funcional). Ahora bien, nuestra fórmula para E , en virtud de la segunda ley de De Morgan, equivale a:

$$\forall x(\sim Hx \text{ y } \sim Bx)$$

Pues bien, es obvio que esta última fórmula tiene como condición de verdad la interpretación vacía de al menos uno de los términos o de la intersección de ambos. De manera parecida, nuestra fórmula para O) se verifica tanto en el caso de que la intersección de ambos términos sea vacía como en el de que el predicado no cubra toda la extensión del sujeto o este último sea vacío.

Aunque pueda parecer lo contrario, el hecho de que todas las proposiciones afirmativas (no sólo las de verbo copulativo —*eínai*, por ejemplo— más predicado nominal, sino también las de predicado verbal) connoten de algún modo la existencia de lo designado por el término sujeto (y, de paso, por el predicado) se debe precisamente a que *no hay en griego antiguo ningún verbo que designe inequívocamente ¡muestra noción de*

existencia. Los verbos que más parecen acercarse al cumplimiento de esa función, *eínai* e *hypórchein*, funcionan en el *Órganon* como simples *conectores* de términos *sin contenido se, nóntico propio*, tal como dice explícitamente Aristóteles:

“En efecto, ni siquiera *ser* o *no ser* es signo de la cosa real, por más que diga *lo que es (tó ón)* a secas. En sí mismo, en efecto, no es nada, sino que cosignifica una cierta composición, que no es posible concebir sin los componentes.” (*Peri hermeneías* 4, 1 6b22-25)

A pesar, pues, de que *etnai* con predicado nominal “cero” (*secundum adiacens*) parece tener claramente un significado que podemos verter en expresiones como “existe” o “hay”, el propio Aristóteles pone cuidado en advertir que “no es signo de la cosa real”, ni siquiera cuando lo empleamos en forma participial substantivada, que es la expresión canónica de lo real en el griego de la época. Lo propio de *etnai*, en cambio, es el hecho de que “cosignifica una cierta composición”

Ahora bien, como también dice Aristóteles unas líneas más arriba, “verbo es lo que cosignifica tiempo ... y es signo de lo que se dice acerca de otro” (*PH* 3, 16b6-7). Éstas son, pues, las características esenciales de todo verbo, incluido el verbo ‘ser’: el establecimiento de un enlace (*synthesín tina*) por el cual el significado de un término (predicado) se incorpora al de otro (sujeto) dentro de los límites impuestos por la referencia a un determinado instante o período dentro del flujo temporal. Dejando estos rasgos cruciales de lado, “los verbos son nombres y significan algo..., pero no indican en modo alguno si existe algo o no” (*Ibid.*, 16b 19-22). De modo que lo que confiere al enunciado esa referencia extralingüística que llamamos “valor existencial” no es el verbo como término independiente, sino *la síntesis predicativa determinada temporalmente*.

Pues bien, precisamente el hecho de que el verbo *etnai* sea el más pobre en significado propio (lo que le obliga a ir casi siempre complementado por un predicado nominal o adverbialmente determinado), el hecho, en definitiva, de que funcione como la cópula por excelencia, como simple conector entre términos significativos, es lo que le hace aproximarse más que ningún otro a la noción de existencia, hasta el punto, no ya de connotarla, sino de denotarla abiertamente cuando acompaña en solitario al sujeto. En otras palabras: el hecho de ser un elemento puramente gramatical, sin significado propio, pero crucial para la formación de enunciados con valor veritativo, lo hace excepcionalmente apto para expresar algo que ningún término significativo expresa en griego: la existencia o inexistencia de algo. Pero entonces, si la existencia viene expresada por un término que no significa sino sólo *cosignifica*, fuerza es concluir que en el griego de Aristóteles la existencia no es un significado sino sólo un *cosignificado*. Por ello, independientemente de que se justifique o no en general, está plenamente justificado en relación con Aristóteles el conocido *dictum* kantiano: “la existencia no es un predicado”.

La existencia de lo designado por los términos de la proposición queda, pues, *cosignificada* por la cópula afirmativa (representada por el verbo *einai* o por los morfemas de tiempo persona, número y aspecto de los verbos categoremáticos), del mismo modo que su inexistencia (absoluta o relativa) queda *cosignificada* por la cópula negativa. Esto, en los enunciados con

predicado verbal o con cópula en función de *tertium adiacens*. Pero ¿y en los casos de uso aparentemente absoluto (como *secundum adiacens*) del verbo *eínai*?

Russell M. DANCY ("Aristotle and Existence", en KNUUTTILA, S. & HINTIKKA, J. (comps.), 1986, pp. 49- 80), siguiendo una sugerencia de G.E.L. OWEN ("Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", en DÜRING, 1. & OWEN, G.E.L. (comps.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Góteborg, Studia graeca et latina gothoburgensia XI, 1965, pp. 163-190; "Aristotle on the Snares of Ontology", en Bambrough, R. (comp.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1960, pp. 69-95), considera que una proposición como *Homero es* se reduce a una variante de *Homero es un ser humano* con el predicado nominal en grado cero, es decir, a la *elipsis* de una proposición predicativa en que el predicado expresa la esencia del sujeto.

Pero esta interpretación tiene el inconveniente de chocar frontalmente con una distinción claramente establecida por Aristóteles en los *Analíticos segundos* (II 1-2) entre la investigación de *si algo es (ei ésti)* (su existencia) y la investigación de *qué es (tí esti)* (su esencia). Por ello nos parece más verosímil otra interpretación que, como ya vimos más arriba, acerca llamativamente la estructura de esos enunciados a la notación de la cualificación existencial de la lógica contemporánea, a saber: *Homero es = algo es Homero = ?x(Homero=x)*. 'Hornero', por tanto, deja de ser sujeto para convertirse en predicado. Lo mismo en caso de negación: *Homero no es = nada es Homero = ~?x(Homero=x)*.

Este expediente es el mismo que, generalizado, aplicábamos más arriba a las proposiciones copulativas estándar, v.g.: *algún hombre es blanco = algo es hombre y blanco = ?x (Hx· Bx)*; *todo hombre es blanco = algo es hombre y todo aquello que es hombre es blanco = ?x(Hx—>Bx)· ?x(Hx)*; etc.

Ello nos lleva de la mano a establecer una conexión de fondo entre la (implícita) noción aristotélica de existencia y su noción de *sujeto (hypokeímenon)*: existe aquello que tiene un substrato. Existir es *subsistir*.

Desde el concepto aristotélico de *ser* queda clara, pues, la radical falta de fundamento del célebre argumento ontológico sobre la existencia de Dios, pues la existencia no determina ningún sujeto: es ella misma el sujeto de toda determinación.

Ahora podemos entender mejor el sentido de las proposiciones negativas en Aristóteles: más que decir que dichas proposiciones, amén de cortar la conexión entre sujeto y predicado, permiten vaciar de referencia uno de dichos términos o ambos, habría que decir que cortan la posibilidad de que el existir-subsistir propio de un sujeto absolutamente indefinido (identificado, en último término, por Aristóteles con la materia) se determine a través del predicado y se reconozca como realmente existente.

Constatamos, pues, en conclusión cómo el *ser* aristotélico, oscilante entre la absoluta indeterminación existencial de la materia-sujeto y la perfecta definibilidad categórica de la esencia, posee por ello mismo una flexibilidad que, a cambio de todos los equívocos que puede suponer para un análisis estrictamente lógico-formal de su función en el discurso, lo pone a cubierto de muchos de los sofismas a que pueden dar lugar posteriores ontologías formalmente más elaboradas y, por ello mismo, más proclives a confundir sus propias construcciones conceptuales con la realidad.

El Sócrates platónico y el diálogo racional

Tomás Calvo Martínez

Universidad Complutense de Madrid

Palma de Mallorca, 30 de noviembre de 2001

Los diálogos "socráticos" de Platón se basan en una concepción dialógica de la verdad y de la razón. Esta concepción resiste, en mi opinión, cualquier comparación con las propuestas contemporáneas de las filosofías dialógicas. En mi intervención trataré fundamentalmente de "reconstruir" este modelo "socrático" reuniendo y coordinando distintas indicaciones tomadas de los diálogos primeros de Platón. (Hablaré, pues, del Sócrates de Platón dejando de lado la eterna cuestión de si este personaje es fiel o no al Sócrates histórico). El cuadro final que resultará de mi exposición será, por tanto, un "constructo" que considero apropiado en orden a una comprensión más adecuada de la práctica socrática del diálogo en Platón.

En la primera parte de mi exposición analizaré la concepción "socrática" de la racionalidad desde un punto de vista estructural insitiendo en los puntos siguientes: (1) acuerdo racional y verdad, (2) condiciones del interlocutor ideal, (3) acuerdo consigo mismo y acuerdo interpersonal, (4) el acuerdo racional como compromiso entre los interlocutores y (5) requisitos entropológicos para la práctica de la racionalidad.

En la segunda parte de mi intervención consideraré la práctica del diálogo desde un punto de vista dinámico, es decir, como un proceso (6) cuyo fin es el logro del acuerdo racional y (7) cuyo punto de partida ha de ser también un acuerdo previo, y finalmente un acuerdo básico capaz de garantizar, cuando menos, la comunicación y el entendimiento mutuos. (8) Pienso que este cuadro permite comprender más adecuadamente el juego permanente de acuerdo y de desacuerdo que es característico del dialogar socrático en Platón, así como la ironía y la insistente práctica de la refutación por parte de Sócrates.

Sócrates y la interpretación de los poetas

Francesc Casadesús Bordoy

Universitat de les Illes Balears

Palma de Mallorca, 30 de noviembre de 2001

Los testimonios de Platón y Jenofonte demuestran que Sócrates mencionó con mucha frecuencia numerosos versos de diversos poetas, entre los que destacan Homero y Hesíodo. Tal volumen de citas requiere un estudio pormenorizado que permita indagar cuáles fueron los motivos que, en cada caso, indujeron a Sócrates a mencionarlos. Una primera aproximación permite colegir que, en muchas ocasiones, Sócrates mencionó determinados versos con una finalidad estética, decorativa, para realzar su propio discurso; en otras ocasiones los utilizó como refuerzo de sus tesis, así como también para refutarlos y ponerlos en evidencia. Por último, destacan los párrafos en que Sócrates ofreció sus propias interpretaciones de numerosos versos y pasajes.

En cualquier caso, y sea cual sea la finalidad de estas citas, llama poderosamente la atención que Sócrates recurriese con tanta frecuencia al testimonio de los poetas sobre todo si se tiene en cuenta la antigua disputa, la

palaiá diaphorá, *República* 607b, existente entre la poesía y la filosofía y que culmina con la propuesta de expulsión de los poetas de la *pólis*. Si se analizan con atención ciertos pasajes e informaciones que ofrece al respecto Jenofonte, *Recuerdos* I, 3, 3-8; II, 1, 20-21; 6, 11-12; 6, 31; III, 1, 4; 2, 1, se capta pronto que Sócrates no tuvo ningún reparo en interpretar de modo personal y sugerente conocidos versos de Homero y Hesíodo. Asimismo, en el *Protágoras* 339 a-347 a, expresó sus propias opiniones respecto a cómo debían ser interpretadas diversas palabras y expresiones del poema Simónides.

La facilidad con la que Sócrates aborda la exégesis de los poetas contrasta con las opiniones vertidas principalmente en el libro II y III de la *República* acerca de lo nocivas que pueden ser las interpretaciones que muchos individuos hacen de los versos de los poetas. Resulta muy ilustrativa la dura crítica contra quienes, por diversos motivos, citan a los poetas como testimonio de autoridad para defender sus propias opiniones y actitudes. En este sentido resulta esclarecedora toda la argumentación del pasaje 362e-366b de la *República* en la que se pone de manifiesto que los poetas no son nocivos por ellos mismos, sino por las interpretaciones que otros, interesadamente, hacen de sus palabras. Lo que repugna a Sócrates en definitiva es que se utilice el testimonio de los poetas como excusa para cometer acciones éticamente injustificables, tal como se afirma explícitamente en *República* 364b-365 a. Como es sabido, detrás de esta crítica se esconde una lucha por el modelo de *paideía* que deben recibir los jóvenes de la *polis*, y lo negativos que son muchos versos para su formación, tal como se lee en *República* 386c-393b. En este contexto, resulta muy llamativo que en *República* 393d se reconvierta el poético inicio de la *Iliada* en una descripción prosaica de estilo indirecto.

Asimismo, en el *Ión* 533d-542b se critica a los rapsodas que recitan a Homero porque lo hacen poseídos por el dios y son incapaces de explicar el sentido de lo que dicen. Muchos de los pasajes que recitan los entienden e interpretan mejor los aurigas o los médicos, porque tratan de sus respectivas especialidades.

Con estos antecedentes, la presente exposición intentará demostrar que, tal como se afirma en *Protágoras* 347b-348b, las interpretaciones de los poetas deben ser evitadas, pero, si estas se producen, deben estar sometidas a una ortodoxia interpretativa que solo puede acometer el filósofo o el especialista. La poesía en manos de los propios rapsodas, el vulgo o de personas malvadas deviene un peligro que hay que evitar. La validez educativa y ética de la poesía está, pues, en función de la interpretación que en cada momento se le dé y, obviamente, Sócrates mencionó a los poetas e interpretó sus poemas porque se sentía capacitado para ello. Finalmente, la exposición quiere someter a discusión si la actitud de Sócrates hacia los poetas fue de condescendencia no exenta de ironía, como demuestran algunos pasajes de Jenofonte, y quien radicalizó sus críticas fue en realidad, Platón.

Sócrates realizador de ilusiones

Santiago González Escudero

Universidad de Oviedo

Palma de Mallorca, 30 de noviembre de 2001

Llamamos la atención sobre un doble conjunto de rasgos en Sócrates que diseñan la imagen de una persona con determinado comportamiento en la ciudad, más allá de la “ironía” típica de su “carácter” en las conversaciones platónicas. Para analizar este último, el personaje teatral o literario, sirve perfectamente el pasaje de la *Poética* (1450 a 7-35) en donde Aristóteles enumera las partes de la ficción y marca la necesidad de que de la acción o trama se desprendan los caracteres, no a la inversa. En cambio, la persona como sujeto es capaz incluso de acciones, previsibles o no, convenientes o inconvenientes, que en todo caso pueden chocar con lo habitual y abrir nuevas posibilidades. Parece que Sócrates, como una persona más en la ciudad, es capaz de ofrecer, sin embargo, un discurso alternativo, paradójico, aunque en perfecta sintonía con su proceder y en los lugares adecuados. Así en una reunión de amigos destaca una inesperada manera de apreciar el control del movimiento corporal ajena al sentido general del ridículo (Jenofonte, *Banquete*, 2,16,1 y ss. sobre la apreciación del baile), pero que sirve para poner en tela de juicio cualquier discurso sobre valores y educación en la ciudad (cfr. Jenofonte, *Económico*, cap. VII), al menos al mismo nivel que lo consiguen los discursos de las heroínas de Eurípides. Por otra parte, y como segundo rasgo, también es capaz de presentar un discurso alternativo al de los técnicos en el arte de la palabra, desde los médicos a los autores teatrales, como se puede encontrar en el *Banquete* de Platón (sobre todo en 199 b y ss., la discusión con Agatón sobre belleza y carencia en Eros). Estos dos rasgos convierten a Sócrates en un ilusionista de la sociedad, que, como asegura él mismo, se apoya en lo establecido y no en las apariencias como los sofistas. Semejante presentación le permite poder proyectar, a renglón seguido, tanto la queja de las leyes personificadas que se le presentan en sueños (*Critón* 50 a 6-54 d) como la conversación con Diotima, la sacerdotisa (*Banquete* 201 d 2 y ss.), hasta el cine dentro del cine que se plantea en el símil de la Caverna (*República* VII 514 a y ss.). Para analizar el punto de partida de Sócrates para crear un mundo de imágenes alternativo al de la epopeya o el drama, e incluso al de la conversación sobre la excelencia, la areté, nos servimos del concepto de la “apáte” de las palabras tal como explica Gorgias, tanto en el *Encomio de Helena* (frg. 11, 8-9) como en el diálogo platónico del mismo nombre (502 c): “apáte” como cierta frustración ante el error o el engaño, la sensación de verse arrastrado ineludiblemente por la fuerza del discurso que, según la cita de este sofista que nos ha transmitido Plutarco, (*De la gloria de los atenienses* 5, p.348), en la emoción enseñaba la sensibilidad de la condición humana en los dominados.

Algunas consideraciones acerca de la diferencia en Aristóteles

Jesús de Garay

Universidad Europea de Madrid

Madrid, 1 de febrero de 2002

1. La tesis más general de mi exposición puede resumirse en dos puntos: primero, según Aristóteles ser implica siempre diferencia. Es decir, la realidad existe diferenciadamente, no existe el ser sin diferencias ni el Uno absoluto sin diferencias. Y segundo, todo saber y toda ciencia se inician con diferencias y terminan con diferencias. En resumen, no tiene sentido buscar

una unidad primera a la que se reduzcan todas las diferencias, ni en la realidad ni en el conocimiento.

2. Sin embargo, la tradición aristotélica, fuertemente influida por el platonismo romano, ha prestado escasa atención a esta afirmación central de Aristóteles. En concreto, la unidad de Dios –el Uno absoluto sin diferencias– ha sido el referente de dicha tradición, en sus diversas versiones religiosas romana, judía, cristiana o islámica.
3. Los capítulos 1-3 del libro X y los capítulos 1 y 2 del libro XIV de la *Metafísica* son algunos de los lugares de los escritos aristotélicos en los que estas afirmaciones resultan más explícitas. Una de las clasificaciones más completas de la diferencia se encuentra precisamente en X-3, 1054b 13 – 1055^a 2.
4. Posiblemente la argumentación aristotélica más concienzuda a favor de la tesis de que el ser es diferencia se encuentra en la discusión del principio de no contradicción en el libro IV de la *Metafísica*, principio que es relevante no sólo para el pensamiento sino también para la realidad.
5. La mayor unidad que Aristóteles puede proponer es el conjunto de sentidos del ser, que presentan algo así como un aire de familia, pero que rechazan cualquier síntesis en una unidad superior. Las diferencias entre los sentidos del ser tienen un cierto carácter irreductible.
6. Todas las categorías expresan diferencias. La entidad (*ousía*) es la categoría que establece las diferencias últimas de lo real, en tanto que diferentes identidades del ser; pero en otro sentido incluso la categoría de la relación se caracteriza por establecer una alteridad entre los términos de la relación.
7. El acto, por otra parte, también es diferenciador: distingue, separa. Frente a la potencia, que implica universalidad e indeterminación. Lo que existe –o sea, lo que existe en acto– existe diferenciadamente.
8. No obstante, también la potencia supone una cierta alteridad, en tanto que toda potencia es potencia de contradicción, puesto que supone siempre el poder ser o no ser. Dicho de otro modo, en la medida que la realidad es potencia, en esa medida la realidad es contradictoria, y por tanto diferenciada según la diferencia de la negación.
9. Con relación al saber, Aristóteles afirma que el saber se inicia en la diferencia y termina en la diferencia. Adquirir saber no implica avanzar hacia la unidad sino hacia la precisión y definición de las diferencias. El programa enciclopédico del aristotelismo se funda en la convicción de que el análisis de lo real requiere recorrer una y otra vez la pluralidad de las diferencias.
10. Al inicio del saber, hay un aparecer *katà symbebekós*, en el que las diferencias aparecen dispersas e inconexas. Las diferencias accidentales son enteramente reales –aun cuando no constituyan ciencia–, del mismo modo que la materia, la potencia o la falsedad son también reales.
11. La ciencia progresa desde dicho aparecer *katà symbebekós* hacia un saber de las diferencias últimas del ser. Estas diferencias últimas que se buscan son las denominadas por la tradición aristotélica diferencias esenciales o substanciales. Son las diferencias que determinan la identidad –las diferentes identidades– de lo real.
12. El conocimiento científico incluye la diferencia del *tì katà tinós*, esto es, la diferencia de la estructura predicativa entre el sujeto y el predicado. Al pensar el aparecer sensible, las formas sensibles quedan diferenciadas según una nueva diferencia que es la diferencia del *tì katà tinós*.

13. Es decir, pensar es añadir diferencias. No es quitar diferencias o prescindir de diferencias de lo sensible, sino añadir nuevas diferencias a las diferencias de lo sensible.
14. Estrechamente relacionada con la diferencia entre el sujeto y el predicado está la diferencia entre la causa y el efecto, o, más en general, entre el principio y lo principiado. En resumen, entender implica primeramente establecer una nueva diferencia entre un sujeto y un predicado, y en último término entre el principio y lo principiado. No conocemos la verdad si no conocemos la causa.
15. Sin embargo, las diferencias del pensar posibilita, a su vez, más unidad, frente a la dispersión de las formas sensibles. Las diferencias del pensar unifican en tanto que articulan y ordenan: son factores de orden, pero no de anulación de las diferencias en la unidad. Nada puede pensar el que no piensa una cosa.
16. La realidad del uno es principalmente su carácter de medida de la pluralidad, pero no el ser una sustancia autosubsistente. El uno se reduce al modesto papel de ser medida, pero no debe aspirar a convertirse en el único primer principio de todas las cosas. La dificultad permanente está en determinar qué uno, qué indivisible, qué unidad real es la que ha de valer como medida.
17. En la investigación física, la búsqueda se orienta hacia la unidad de los movimientos, esto es, hacia las diferencias últimas de la pluralidad de los movimientos. Y puesto que el fin es lo que da unidad a cada movimiento, la diferencia perfecta es un fin. Las diferencias últimas en Física son los diferentes fines del mundo físico: o sea, su orden.
18. El número es una pluralidad mensurable por una unidad, pero dicha unidad finge una identidad que propiamente no es conocida. De ahí las reticencias aristotélicas hacia las matemáticas como expresión de la realidad, en tanto que desatienden las diferencias.

Textos de referencia

-Los textos principales de referencia son *Metafísica*, IV-4, X, 1-3 y XIV, 1-2.

En especial:

- IV-4, 1006b 10-22
- IV-4, 1007a 14-20
- IV-4, 1007b 18-29
- IV-4, 1008b, 14-16
- X-1, 1052a 36 – 1052b 32
- X-3, 1054b 13 – 1055a 2
- XIV-1, 1087b 33 – 1088a 14
- XIV-2, 1088b 35 – 1089b 30

-Otros textos de la *Metafísica* que merecen atención:

- I-1, 980a 26-27
- II-1, 993b 23-24
- IV-3, 1005a 22-24
- IV-5, 1009b 12-13
- V-14, 1020b 14-15
- V-9, 1018a 12-19

VII-7, 1029b 13-14
VII-12, 1038a 8-9
VII-12, 1038a 19-26
VII-13, 1039a 7
VIII-3, 1043b 30-31
X-4, 1055a 12
X-4, 1055a 24-25
X-6, 1056b 34 - 1057a 2-4
X-8, 1058a 2-6
XIII-10, 1087a 16-18
XIV-1, 1088a 22-29
XIV-4, 1091b 16-37
XIV-5, 1092b 17-23
XIV-6, 1093a 13-19

-Otros textos de otros lugares:

Segundos Analíticos, II-19, 100b 12
Acerca del alma, III-6, 430b 14-15
Historia de los animales, IX-1, 608^a 19-21
Física, IV-14, 1020b 14-15

La biología de Aristóteles

Juan de Dios Bares

Vicente Sanfélix

Universidad de Valencia

Madrid, 12 de abril de 2002

Es sabido que la mayor parte de los escritos del Corpus tratan de temas biológicos. La biología, sin embargo, no era una ciencia establecida en tiempos de Aristóteles, quien la trata como una parte de la física, que se ocupa de animales y plantas, seres sometidos a generación y destrucción, al contrario que el estudio del cielo.

Aristóteles alaba en esta ciencia el rigor y la precisión de los conocimientos que pueden adquirirse en ella, y muy especialmente, la claridad con que en ella se advierte la presencia de la causalidad final. El hijo del médico parece a veces disculparse de su tendencia a estos temas, recurriendo al heracliteano "también aquí hay dioses".

Ciertamente, la articulación de un tipo de estudios marcadamente empíricos y observacionales con el ideal griego de ciencia teórica es problemático. Aristóteles se encuentra ante dos concepciones rivales de la naturaleza, su orden y estructura: el modelo platónico, finalista y ejemplar, y el atomista fundado en una concepción mecanicista causal. Su planteamiento parte de una crítica a la concepción platónica de "fuvsí", a la que despoja de su antropomorfismo, convirtiéndola en una causa interna del desarrollo de los seres naturales. Aun aceptando la insuficiencia teórica del mecanicismo como explicación global del orden natural, Aristóteles es plenamente consciente también de la potencia de la física democriteana, y lejos de despreciar el entramado de causas mecánicas que actúan al nivel material, lo transforma en el ámbito en que se ejerce la acción de la finalidad.

Lo importante no es la mera preeminencia de un tipo de causalidad sobre la otra, sino el modo como el Estagirita las cruza y las hace cooperar: el concepto de necesidad hipotética, que, siendo general, encuentra su más adecuada aplicación en la explicación biológica. Es esta noción la que obliga a articular teleología y observación, en un ideal a la vez explicativo y descriptivo. El entronque de la materia con la forma y la finalidad no se da en el plano cosmológico, sino en el seno de los organismos vivos. Es aquí donde la física aristotélica está en condiciones de sobrepasar ampliamente los rígidos esquemas de explicación anteriores, en términos de una física esencialmente dinámica, en la que lo fundamental no son ya las clasificaciones y taxonomías, sino las *pravxei*, la actividad del organismo, de sus miembros y estructuras, y que suele traducirse por "función".

El ser vivo es así un todo modélico que refleja el orden que el intelecto busca en la realidad, un mundo ordenado, un auténtico microcosmos cuyo orden es más palpable para nosotros que el del mismo universo.

Naturalmente, los planteamientos genéricos que encontramos en las obras teóricas del *Corpus*, la teoría de la demostración y la definición, la doctrina de la *ousiva*, la articulación en géneros y especies, han de ser adaptados a la variedad y complejidad del objeto de estudio. Sin embargo, creemos que no hay ningún cambio fundamental en ninguno de estos temas con respecto a las posiciones del Aristóteles maduro.

Textos.

-Platón:

Leyes 892 a ss.

-Aristóteles:

De Part. An, Libro I, *passim*, esp. 639 a 1- 642 b 5; 644 b 20- 646 a 5.

Física II, 198a 15- 200b 10.

Metafísica 1015 a 20-1015 b 15; 1050 a 15 –34; 1070 a 8-20.

An Pr. I, 1030 b 32- 40

Gen et Corr. 337 b 8- ad fin.

De Somno 455 b 26

Generatione Animalium, IV,3. 767 a 35 ss.

Martin Heidegger: interpretaciones fenomenológicas sobre aristóteles

Carmen Segura Peraita

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, 7 de junio de 2002

1. Introducción

A lo largo de los años veinte Heidegger se dedicó intensamente al de Aristóteles. En 1989 el *Dilthey Jahrbuch* publicó las "Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica" (*Natorp Bericht*). Heidegger redactó este escrito cinco años antes de la publicación de *Ser y tiempo*. Después, en el curso de 1924, dedicado al *Sofista* de Platón, Heidegger volvió sobre la interpretación que había incoado en el

Natorp Bericht. Aquí me centraré especialmente en el análisis de estos dos textos y, por tanto, en las tesis del *primer Heidegger*.

No es preciso recordar la polémica que la interpretación heideggeriana de Aristóteles, y en general de los pensadores griegos, ha suscitado entre los investigadores. Sin duda, existen razones para entender que su comprensión resulta problemática. No obstante, tampoco se pueden ignorar sus aciertos ni el alcance que ha tenido. Por otra parte, la crítica actual es prácticamente unánime a la hora de encontrar en *Ser y Tiempo* una trasposición de la ontología y de la ética aristotélicas. Sin embargo, lo que importa aquí es realizar un acercamiento crítico a sus interpretaciones de los textos de Aristóteles. En las líneas siguientes se resumen algunas de las tesis heideggerianas que se consideran centrales para abordarla.

2. Lo que Heidegger buscaba en Aristóteles

Heidegger sostiene que el objeto de la filosofía es el ser humano en cuanto que interrogado por su carácter de ser. Para que éste se manifieste auténticamente son necesarias, a su juicio, unas interpretaciones encaminadas a una *apropiación destructiva* del pasado.

La primera parte del manuscrito se ordena a una "*Indicación de la situación hermenéutica*". En ella expone Heidegger los motivos que hacen necesaria la vuelta a Aristóteles. La segunda parte contiene propiamente las interpretaciones sobre textos escogidos del Estagirita.

Hay que tener en cuenta que Heidegger no se acercó nunca a Aristóteles como a un importante objeto de estudio histórico; que no buscaba en él una doctrina que reproducir o quizá actualizar. Por el contrario, Heidegger confiaba en poder encontrar en Aristóteles, aun cuando hubiera de forzar la interpretación, lo que él estaba buscando. Es decir, la relación de Heidegger con Aristóteles no sólo supone la *apropiación* sino también la crítica y la transformación. En realidad podría decirse que Heidegger se esfuerza, más que por acercarse a Aristóteles, por acercar Aristóteles a sus propios planteamientos.

Leyendo a Aristóteles contra Aristóteles, Heidegger continúa su esfuerzo para reemplazar el sentido *teórico* de la filosofía por lo que se podría denominar su sentido *phronético*. Su objeto es la vida fáctica. Es precisamente por este camino como la crítica acaba conduciendo a la destrucción.

2. 1 Esquema de las *interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* en el *Informe Natorp*

Las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* tienen cuatro núcleos centrales de interés. Los tres primeros habrían de integrar la primera parte de una posible publicación sobre Aristóteles. El cuarto constituiría la segunda parte de ese mismo trabajo.

1. *Ética a Nicómaco*, VI.
2. *Metafísica* I, 1 y 2.
3. *Física* I, II, III.
4. *Metafísica* VII, VIII, IX.

3. Algunas tesis básicas

3.1 Heidegger pensaba que el verdadero objeto de la filosofía había de ser la vida fáctica del ser humano. Su acercamiento a Aristóteles pretendía descubrir si en la filosofía del Estagirita se encontraba operativa una *experiencia originaria de la vida fáctica*. Su conclusión fue que ésta todavía se hallaba latente, pero que debido a la sublimación operada por Aristóteles y al riguroso proceso de elaboración de las categorías lógicas y ontológicas, dicha experiencia acabó por ser ignorada e incluso deformada.

3.2 Heidegger insistió en que la *Física* aristotélica constituía el centro de sus investigaciones: a su juicio, el fenómeno del movimiento fue determinante para la metafísica aristotélica. Resulta necesario reparar en esta cuestión ya que las interpretaciones llevadas a cabo por Heidegger se detienen especialmente en el estudio del libro VI de la *Ética a Nicómaco*; más concretamente, en el análisis de la *phrónesis*. Ésta virtud adquiere para Heidegger una dimensión ontológica y es entendida como la auténtica forma de *desvelación* de la vida fáctica.

3.2.1 Heidegger estaba persuadido de que Aristóteles configuró las categorías lógicas y ontológicas que habrían de servir para caracterizar la vida humana a partir de la experiencia básica del movimiento. Un fenómeno que, en su opinión, resultaba inadecuado para abordar al *Dasein*. El entendió que ni la experiencia del movimiento entendido como *kínesis*, ni la sublimación aristotélica, según la cual la idea más perfecta de movimiento, de actividad, se encuentra en la *enérgeia*, son adecuadas para explicar la actividad propia del *Dasein*. Esto es, la concepción de actividad perfecta que tiene Aristóteles no convendría al ser del *Dasein* fáctico, aunque ayude a entender que el Estagirita considerase la teoría como la forma de vida más alta.

3.2.2 Lo que en definitiva impidió una auténtica *experiencia originaria* de esta vida fáctica fue la *radicalización ontológica de una determinada idea de movimiento*. Una radicalización que, además, habría de determinar el sentido directivo del ser y que tendría sus raíces en la primigenia comprensión griega del ser como ser producido. Esto es precisamente lo que Heidegger quiso mostrar.

3.3 En su comentario a *Ética a Nicómaco* VI y enfrentándose a Aristóteles, Heidegger quiere mostrar que la forma de *desvelamiento* adecuada para el fenómeno de la vida fáctica no es otra que la *episteme praktiké*. Al realizar su análisis de la *phrónesis* se pone de relieve la actitud esencialmente crítica que Heidegger mantiene respecto de Aristóteles:

- a. La caracterización ontológica del ser de la prudencia se realiza mediante una oposición negadora frente al que se postula *como otro y auténtico ser*: el que es siempre y necesariamente.
- b. Además, este ser no se alcanza desde el ser de la vida humana sino que, en su estructura categorial, brota de la radicalización ontológica a la que se ha aludido.
- c. De acuerdo con ese modelo, ser es *estar terminado*, que el movimiento haya llegado a su término. En consecuencia, el ser de la

vida es visto como una actividad (*Bewegtheit*) que transcurre en ella misma pero que en realidad está en ella cuando la vida humana ha llegado a su fin por lo que respecta a su más propia posibilidad de movimiento: la del percibir puro. Una actividad que se desarrolla en la *sophía*.

3.4 En su comentario a *Metafísica I*, 1 y 2, y en consonancia con algunas ideas ya expresadas, Heidegger sostiene que la *téchne* está en el origen de la *sophía* y que, por tanto, el sentido directivo del ser es el de la producción, de modo que, al final, el ser es entendido como actividad actual, presente, o lo que es lo mismo como *presencia* (*Anwesenheit*). Así sería como el presente cobraría la primacía absoluta e impediría que la *phrónesis* se alzara como la forma más alta de *desvelamiento*.

3.5 Es cierto que el problema inmediatamente planteado por Heidegger es el que tiene que ver con la experiencia originaria de la vida fáctica. Pero no se puede olvidar que esa cuestión encuentra en los libros VII, VIII y, especialmente en el IX de la *Metafísica*, su explicación definitiva. Hay que tener en cuenta que lo que subyace a toda la investigación heideggeriana es la pregunta por el ser; concretamente, por el *sentido directivo del ser*.

3.5.1 Al final de su trabajo, Heidegger retoma esta última cuestión con notable decisión. Su empeño es insistir en lo ya dicho: que originariamente el sentido directivo de ser fue el de ser producido y que de este ser producido y de la relación productiva (el modo de *desvelamiento* propio de la *poíesis*) es de dónde se desprenden todas las categorías (tanto las que consideramos tales en sentido estricto cuanto las de *dynamis*, *enérgeia* y *entelécheia*).

3.5.2 Heidegger explica que en esos libros de la *Metafísica* Aristóteles desarrolla la problemática mencionada mediante una explicación concreta del movimiento, de la actividad (*kínesis*, *poíesis*, *praxis*) y de lo que es movido de algún modo. A partir de esa problemática, continúa Heidegger, Aristóteles desarrollaría las categorías de *dynamis* y *enérgeia* que, junto con las restantes categorías resultan determinantes para el ser de los entes. Se advierte así el modo en que Heidegger vincula los fenómenos de la vida, del movimiento y de su explicación ontológico categorial con la pregunta por los sentidos del ser.

3.5.3 Al final, la conclusión a la que llega Heidegger es la ya conocida: la metafísica de Aristóteles es *presencialista* porque al identificar ser y *enérgeia* lo reduce al presente, a la presencia. Por otra parte, resulta claro que el modo de vida que Aristóteles considera el más alto no se corresponde con el de un ser que no es ni siempre ni necesariamente, como le ocurre al *Dasein* del hombre.

4. Textos

Aristóteles, *Metafísica I*, 1-2; *Metafísica IX*, 6, 1048b 18-35; *Metafísica IX*, 8, 1050a 21 - 1050b 6.

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI, 5, 1140a 24 - 1140b 30; 1141a 17 - 1142a 30; 1143a 35 - 1143b 5.
- Aristóteles, *De anima*, III, 430a 26 - 430b 30.
- Aristóteles, *Física*, I, II, III.
- Heidegger, M., «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation»: *Dilthey-Jahrbuch*, Nº 6, (1989), pp. 228-74.
- Heidegger, M., *Platon: Sophistes*, GA 19, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

Belleza y desperdicio.

Sobre el significado del «poner aparte las formas»

Felipe Ledesma

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, 27 de septiembre de 2002

En los comienzos del *Parménides* Platón se pregunta si ciertas formas mismas habrá que ponerlas aparte, *χωρίῳ*, separadas de cuanto de ellas participa (130 b) y cuáles o de qué serían esas formas. Al ensayar una respuesta a esta cuestión se encuentra con dificultades que, según parece, no se dejan salvar, pues todo intento de poner aparte las formas o, quizá mejor, todo intento de entender de algún modo ese poner aparte (tal y como se va exponiendo entre 130 e y 135 b) conduce inevitablemente a ciertas aporías, a caminos sin salida para el *lógos*; pero renunciar a poner aparte las formas conlleva, por su lado, que el discurso no tenga adónde dirigirse y que se destruya la fuerza dialéctica del *lógos* (135 b-c). Toda la primera parte del diálogo es un ensayo que busca algún modo de entender ese «poner aparte» que abra para el *lógos* un camino despejado. El fracaso de dicho intento muestra, empero, la inviabilidad de un *lógos* sobre el *lógos*, pues no encuentra ningún camino por el que llegar a dar significado a esa separación de las formas, tan necesaria sin embargo para el propio *lógos*. Así, incapaz de tomar distancia con respecto de sí mismo, el *lógos* muestra con tal incapacidad lo irreducible de esa separación de la que él mismo depende.

No parece casual, por lo demás, que sean tres los candidatos a ocupar el puesto de aquello de lo que hay una forma aparte (que se enumeran en 130 b-e). «Lo bello, lo bueno, lo justo» no pueden acortar su distancia con respecto a las cosas bellas, buenas o justas; su separación es irreducible, precisamente porque gobiernan las cosas y les hacen ser lo que son, en tanto que mantienen un vínculo entre ser y pensar. «Pelo, barro, basura», por otro lado, nos remiten a aquello que se resiste al pensar y, por tanto, al ser, pero que, sin embargo, es, pues se ve y está a mano; remiten a esa distancia que media entre aquello de lo que se habla y lo que de ello se dice, contemplada, por así decir, desde aquello de lo que se habla. En el medio, «hombre, fuego, agua» encierran la dificultad de que se presentan a la vez como algo de lo que se habla y como lo que de ello se dice, sin que ese doble carácter acorte la separación que media entre lo uno y lo otro y que, mediando entre ambos, los hace, así, inseparables.

Pero con esto nos hemos limitado a indicar una tarea, pues sigue siendo problemático el significado de esa separación de las formas, no solo en este caso, sino, en general, por lo que respecta a toda la confrontación entre Aristóteles y los académicos. Nuestra tarea consiste, pues, en ensayar, sin salir

del *Parménides*, una respuesta a la pregunta por el significado de ese «poner aparte» que recorre la discusión entre Parménides y Sócrates durante la primera parte del diálogo, pero que también recorre la *Auseinandersetzung* de Aristóteles con Platón, en la que ocupa un lugar central. Sin salir del *Parménides*, nos encontramos con lo que se deja entender como un ensayo de respuesta a esta última pregunta, es decir, como una exploración de las diversas vías, todas ellas aporéticas, por las que el *lógos* se intenta abrir paso, hasta encontrarse sin salida, con vistas a hacerse cargo de ese poner aparte las formas.

La transmutación neoplatónica de la estoa: la *sympátheia* en Plotino

José M. Zamora

Universidad Autónoma de Madrid

Madrid, 29 de noviembre de 2002

En las *Enéadas* Plotino emplea la noción de *sympátheia* en diferentes contextos: para explicar la eficacia de la magia y de las plegarias, la influencia de los cuerpos celestes, así como la transmisión visual y acústica (cfr. *En.* IV, 4 [28] 26, 1-20; IV, 5 [29] 2, 15-23; IV, 9 [8] 3, 1-21). El cosmos es un animal uno y múltiple, en simpatía consigo mismo, y las partes semejantes, aunque no sean contiguas, “sintonizan” entre ellas como las cuerdas de una lira, de tal modo que lo que afecta a una parte repercute en otra por simpatía (cfr. IV, 4 [28] 8, 56-57; 41, 1-6). No obstante, la noción plotiniana de *sympátheia* difiere de la estoica. Para Plotino la *sympátheia* sólo puede darse en la estructura de un organismo, pero, a diferencia de los estoicos, el alma es incorpórea y pertenece al mundo trascendente.

En el análisis de la noción de *sympátheia* hemos de partir del estudio de la relación del uno y lo múltiple, sin apartarnos del esquema dinámico de la procesión que, en última instancia, consiste en un doble movimiento de la unidad a la multiplicidad. De este modo, Plotino intenta “pensar el Uno” en los diferentes niveles de ese despliegue. La “dialéctica” consiste para él, precisamente, en el movimiento del pensamiento que busca el uno en lo múltiple, con la finalidad de llegar a la “unificación” (*hénosis*) del alma con el Uno, por encima de la multiplicidad que implican el ser y el pensar.

Para explicar la oposición ideológica entre Plotino y los estoicos, P. Aubenque propone una “divergencia ideológica” en la base de los dos sistemas. Para los miembros del Pórtico, la finalidad de su física es de orden político-moral, lo que significa que la teoría de la simpatía universal envuelve una aplicación social en el cosmopolitismo. Por el contrario, para Plotino, la simpatía universal del Todo sensible unitario consigo mismo refleja en el mundo sensible, por el intermediario de los *logoi* del Alma, la armonía de las formas inteligibles en el mundo inteligible.

La separación del bien como entramado platónico-aristotélico a través de H.-G. Gadamer

Cristina García Santos

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Valencia, 4 de abril de 2003

En *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Gadamer se propone articular conjuntamente las respuestas de Platón y Aristóteles ante el problema, en ambos casos central, del Bien, partiendo del principio de, por un lado, leer los textos del uno desde los del otro (y viceversa) y, al mismo tiempo, atender cuidadosamente a la distancia expresiva -definitoria para poder comprender tal comunidad- que separa el diálogo platónico de la conceptualización vertida en el Corpus Aristotelicum. El lugar crucial de tal interpretación conjunta afecta a la separación del Bien (a la cuestión chorismós-méthexis) y a la unidad del Bien (a la posibilidad de una ciencia del Bien en cuanto tal). En la proximidad que observa Gadamer entre la dialéctica platónica y la frónesis aristotélica como "saberes" del Bien, está en juego no sólo la delimitación de la especificidad de la racionalidad práctica respecto de las racionalidades epistémica y técnica, sino también -y aquí se hace más complejo sostener tal comunidad- la jerarquía entre dichas racionalidades (lo que, en los términos del conflicto, se muestra en la oportunidad -o no- de pensar el Bien ontológico desde el modelo de la praxis humana). Cuáles de estas declinaciones del propuesto "efecto unitario" (Wirkungseinheit) entre Platón y Aristóteles actúan en la ontología hermenéutica de Gadamer, y de qué modo, es lo que tratamos de escuchar en este estudio del filósofo alemán.

Gadamer sobre el concepto aristotélico de *frónesis*

M. Jiménez Redondo

Valencia, 4 de abril de 2003

Al principio mismo de *Verdad y Método* hay una apelación a la frónesis aristotélica como indicación del tipo de conocimiento que frente al conocimiento metódico y racional nos suministraría verdades que no nos serían accesibles de otra manera.

Este tipo de apelaciones ha marcado la *Wirkungsgeschichte* de *Verdad y Método* desde su publicación en los años sesenta. La vinculación de todo proceso de interpretación a una tradición, por un lado, y la inevitable pretensión de universalidad de la comprensión hermenéutica, por otro, harían imposible (o discurriría en sentido contrario) a toda reconstrucción metódica posible de la universalidad de la razón que en el propio proceso de interpretación quedaría, sin embargo, de manifiesto por más que toda razón haya de entenderse siempre como una razón históricamente situada. Posiciones particularistas y posiciones universalistas desde los años setenta han venido apelando por igual a Gadamer, y en este campo de tensiones Gadamer representaría la "urbanizada" presencia del pensamiento de Heidegger en la filosofía centroeuropea de posguerra.

Sin embargo, textos como *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (1924) de Heidegger, en el que éste introduce (precisamente desde Aristóteles y básicamente desde la filosofía práctica de éste) por primera vez (creo) completo el concepto de interpretación que expone en *Ser y tiempo*, permiten preguntarse si la interpretación que Gadamer hace del concepto de frónesis supuestamente desde Heidegger no representa frente a Heidegger un muy básico estrechamiento de la perspectiva de interpretación, en el que se hace además visible el limitado horizonte de interpretación en que se ha movido la filosofía centroeuropea desde los años setenta y posterior.

De la filosofía en la época trágica de los griegos a la hermenéutica de Gadamer

Teresa Oñate

Universidad Nacional Española a Distancia

Valencia, 4 de abril de 2003

Resulta interesante, al tratar la figura de H. G. Gadamer, analizar a Parménides y a Heráclito, empezando por el conocido texto de F. Nietzsche que el título de la ponencia menciona. Seguiremos con unos textos de Heidegger sobre los dos filósofos griegos (concretamente extraídos de Conferencias y artículos y de *Tiempo y ser*), y desembocaremos en El inicio de la filosofía occidental y El inicio de la sabiduría, de H.G. Gadamer. Tal recorrido nos permitirá advertir cómo la tradición de la hermenéutica contemporánea aproxima entre sí las dos ontologías heraclíteas y parmenídeas, restituyéndoles el enlace (*lógos*) de lo mismo (*to; αυτων*) para la hermenéutica del ser-pensar; y, en relación, ahora, a nosotros, para la reelaboración del tejido de la tradición y la racionalidad de la filosofía, ni sofística, ni dialéctica (Cfr. Aristóteles: *Metafísica IV-2*)

Parménides y el orfismo*

Alberto Bernabé

Universidad Complutense

Madrid, 10 de octubre de 2003

1. Presentación

La intención de este trabajo es asomarnos a lo que podríamos llamar el trasfondo, el caldo de cultivo cultural en el que se gesta la singular propuesta de Parménides de Elea. Una de las formas de valorar la importancia de esta obra es situarnos antes de ella: ver sus antecedentes. En este sentido fueron notables aportaciones estudios como el de A.P.D. Mourelatos, *The route of Parmenides*, New Haven-London 1970, que señalaba lo mucho que de tradición épica, especialmente hesiódica, podía encontrarse en el de Elea. Mi propuesta de hoy va en parecida dirección. Se trata de ver qué relaciones puede haber entre el texto de Parménides y otra importante tradición épica, la de la poesía órfica.

El trabajo forma parte en realidad de otro más amplio, que trata de determinar las relaciones entre los textos órficos y los Presocráticos¹. En temas como éstos hemos de luchar contra ciertos estereotipos sin demasiado fundamento y contra determinados prejuicios, por exceso o por defecto. Los problemas para un estudio como el que se propone son, entre otros, los siguientes:

a) Es frecuente encontrar en estudios sobre Presocráticos la afirmación de que determinada doctrina presenta claros influjos del orfismo. Lo sorprendente es que habitualmente se trata de afirmaciones vagas, inconcretas, no justificadas con referencias a autores antiguos o modernos, como si la mera mención de "los órficos" fuera una explicación evidente por sí misma, y como si existiera de siempre un

* El presente trabajo, leído el 10 de octubre de 2003 en una reunión de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega, es adaptación de un capítulo del libro, *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación*, en prensa en la editorial Trotta y que de ha beneficiado de un proyecto subvencionado por Dirección General de Proyectos de Investigación (BFF2002-03741).

¹ A. Bernabé, *Textos órficos y filosofía Presocrática: materiales para una comparación*, en prensa.

acuerdo general sobre el marco ideológico al que se hace referencia, el órfico. Y sin embargo, nada más lejos de la realidad.

b) Nuestra información sobre lo órfico tiene notables lagunas y, como consecuencia, ni existe un acuerdo entre los estudiosos sobre el alcance que se le da al propio término "orfismo", ni la *communis opinio*— si puede hablarse de tal cosa — va más allá de una serie de generalidades bastante tópicas, por no decir, banales, sobre los contenidos de las doctrinas órficas.

Por ello no está claro en todos los casos cuándo un texto puede ser atribuido con seguridad a los órficos. La pregunta de qué es el orfismo debe ser contestada con flexibilidad y debemos huir de una definición excesivamente estricta. Quizá es preferible usar formulaciones como la de Nilsson² "orfismo y movimientos religiosos emparentados" y aproximaciones como las que ha realizado Burkert³ a la cuestión. El análisis de los textos que se refieren a los órficos nos dibuja un amplio complejo fluctuante, no sólo según las épocas y los lugares, sino aún dentro de un mismo lugar y en un mismo tiempo: el orfismo dista de ser en la antigüedad un movimiento de límites definidos. Es más bien un *continuum* lleno de gradaciones, con elementos comunes, por un lado, con el pitagorismo, por otro, con Eleusis, por otro, con el dionisismo, incluso con una cierta renovación teológica de la que encontramos huellas en autores como Esquilo o Píndaro.

Creo que es preferible intentar entender en su complejidad este amplio movimiento religioso y no tratar de buscar un orfismo específico que, como tal, sería muy difícil, si no imposible, de delimitar.

c) Por otra parte, hay una cierta tendencia, desde luego no escrita, en algunos estudiosos de la filosofía griega, de aislar a los filósofos de su entorno, como si estuvieran encerrados en un compartimento estanco, sin relación alguna con la cultura de su época, con las ideas que se expresaban en otros ámbitos, en la épica, en la lírica, en el teatro. Y sobre todo, como si debieran ser separados tajantemente de la religión. Se tiende de salida, a negar "perniciosas" influencias sobre ellos, aunque aún encontramos a Platón y a Aristóteles, en un período muy posterior a los Presocráticos, tomando en consideración como elementos de "estados de la cuestión" a autores no considerados filósofos, incluso, en el caso de Aristóteles, a las opiniones comunes de la gente.

d) Por otra parte, la investigación sobre los órficos, especialmente la que se refiere a su relación con los Presocráticos, ha pasado en los últimos tiempos por alternativas extremas. Simplificando mucho los hechos, podríamos decir que a finales del XIX o comienzos del XX era frecuente atribuir a los órficos, con razón o sin ella, una variada y heterogénea serie de ideas, textos, prácticas o ritos, y se advertía un fuerte influjo órfico sobre la religión y la filosofía griegas desde la época más arcaica⁴.

² Nilsson, M. P., 1935, "Early orphism and kindred religious movements", *Harvard Theological Review* 28, 181-230.

³ Burkert, W., 1977, *Orphism and Bacchic mysteries. New evidence and old problems of interpretation*, Berkeley, 1982, "Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans", en B. F. Meyer – E. P. Sanders, *Jewish and Christian self-definition*, London III, 1-22, 1998, "Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, Sitz im Leben", en W. Burkert - L. Gemelli Marciano - E. Matelli - L. Orelli (eds.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike* (Atti del Seminario Internazionale Ascona, 22-27 Settembre 1996), Göttingen, 387-400, 1999, *Da Omero ai magi*, Venezia (hay traducción española, *De Homero a los magos La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona 2002). Burkert prefiere hablar de "misterios báquicos", aunque se refiere a una realidad muy coincidente con la que aquí llamaré "orfismo".

⁴ Es el caso de obras como Harrison, J., 1903, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge (1922³), Reinach, S., 1908-1913, *Cultes, mythes et religions*, Paris, Dieterich, A., 1913², *Nekyia*, Leipzig, Macchiolo, V., 1920, *Zagreus. Studi dell'Orfismo*, Bari, Eisler, R., 1921, *Orpheus the Fisher. Comparative studies in Orphic and Early Christian cult symbolism*, London.

Contra estos excesos hubo una reacción hipercrítica, capitaneada por Wilamowitz⁵, que minimizaba la importancia del orfismo y llegaba a negar prácticamente la existencia de este movimiento religioso como tal antes de la época tardohelenística. Como consecuencia, se dio el caso de que durante bastantes años del siglo XX, digamos que desde los cincuenta hasta entrados los ochenta, fue una postura mayoritaria la de considerar el Orfismo como materia casi tabú, de la que resultaba un tanto anticuado o ingenuo - en cualquier caso, incómodo - hablar. Proliferaron las expresiones cautas, como "el llamado orfismo", "la poesía atribuida a Orfeo" y desde luego casi nadie se atrevía a escribir la palabra órfico sin comillas⁶.

Sin embargo, la aparición en los últimos años del siglo pasado de testimonios muy importantes, como algunas laminillas de oro (en Hiponion, en Pelina, en Entella), las láminas de hueso de Olbia y sobre todo, el *Papiro de Derveni*, ha obligado a un lento, pero firme, proceso de revisión de la hipercrítica de lo órfico. No deja de resultar paradójico que hoy podamos volver a suscribir casi en su totalidad trabajos clarividentes de los años treinta, de algunos autores que habían mantenido frente a los excesos de su época una actitud más ponderada, como uno excelente de Nilsson de 1935, o el todavía indispensable de Guthrie, del mismo año, aunque reiteradas veces reeditado y traducido, frente al absoluto escepticismo con que se les consideraba en los sesenta, hasta el extremo de que el propio Nilsson, en un trabajo posterior al que he citado, llegó a admitir que estaba equivocado⁷, movido sin duda por la presión del prestigio de Wilamowitz.

La investigación se reinicia, pues, sobre nuevas bases, y han vuelto a florecer los estudios sobre el orfismo⁸. Por ello me parece necesario llamar la atención sobre la necesidad de replantear el problema de las relaciones entre órficos y presocráticos⁹. Y

⁵ Wilamowitz-Moellendorff, U. von, 1931 *Der Glaube der Hellenen*, Berlin (Darmstadt 1959³), seguido por Linforth, I. M., 1941, *The Arts of Orpheus*, Berkeley -Los Angeles [New York 1973], Dodds, E. R., 1951, *The Greeks and the Irrational*, Univ of California Press. (hay trad. esp.); Moulinier, L., 1955, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris.

⁶ Cf. las palabras de Dodds, *ob. cit.*, 147 "But I must confess that I know very little about early Orphism, and the more I read about it the more my knowledge diminishes. Twenty years ago, I could have said quite a lot about it ... Since then, I have lost a great deal of knowledge; for this loss I am indebted to Wilamowitz, Festugière, Thomas, and not least to a distinguished member of the University of California, Professor Linforth".

⁷ Nilsson, M. P., 1956, reseña de Moulinier 1955, *Gnomon* 28, 17-22, 18 n. 1 ("Ich habe mich geirrt").

⁸ Cf. e.g. las obras de Burkert citadas en n. 2, *Orfismo in Magna Grecia*, 1975, Napoli, Alderink, L. J., 1981, *Creation and salvation in ancient Orphism*, Chico, West, M. L., 1983, *The Orphic Poems*, Oxford, Sfameni Gasparro, G., 1984, "Critica del sacrificio cruento e antropología in Grecia. Da Pitagora a Porfirio I: la tradizione pitagorica, Empedocle e l'orfismo", en F. Vattioni (ed.), *Atti della V Settimana di Studi "Sangue e antropologia. Riti e culto"*, Roma, I 107-155, Casadio, G., 1986, "Adversaria Orphica et Orientalia", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 52, 291-322, 1987, "Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull'Orfismo", *Orpheus* 8, 381-395, 1990, "Aspetti della tradizione orfica all'alba del cristianesimo", en *La tradizione: forme e modi. XVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 185-204, 1991, "La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora", en Ph. Borgeaud (ed.), 119-155, Pugliese Carratelli, G., 1990, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna, Borgeaud, Ph. (ed.) 1991, *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, Masaracchia, A. (ed.) 1993, *Orfeo e l'orfismo*, Roma, Sorel, R., 1995, *Orphée et l'orphisme*, Paris, Brisson, L. 1995, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, Riedweg, Ch., 1995, "Orphisches bei Empedokles", *Antike und Abendland* 41, 34-59, Parker, R., 1995, "Early Orphism", en A. Powell (ed.), *The Greek World*, London, 483-510. Puede encontrarse un estado de cuestión (un poco anticuado) en Bernabé, A., 1992, "La poesía órfica: un capítulo reencontrado de la literatura griega", *Tempus* 0, 5-41, y el Santamaría, M. A., en prensa en ? *Ilu*.

⁹ Cf. Bernabé, A., 2002, "Orphisme et Présocratiques: bilan et perspectives d'un dialogue complexe", en A. Laks-C. Louguet (eds). *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?*, Lille, 205-247, con bibliografía.

un influjo de un texto sobre otro o cuando se trata de una comunidad de principios admitidos o de lo que podríamos llamar el "ambiente intelectual de la época".

En todo caso, me parece fundamental insistir en que la corriente filosófica presocrática - y, desde luego, la de la filosofía posterior - y la religiosa que podemos considerar órfica no son compartimentos estancos, sino que tienen entre sí comunidades de pensamiento, vías de influencia mutua, en temas que se encuadran dentro de un mismo universo conceptual.

Concretamente, la posibilidad de que Parménides conociera literatura órfica ha sido señalada más de una vez, pero es una de esas cuestiones en la que la mayoría de los comentaristas parecen sentirse incómodos y que tratan de soslayar en la mayor medida posible. Como primera cuestión, hay que presentar si hay posibilidad de que el filósofo hubiera podido conocer textos órficos. Y desde luego tal posibilidad existe. Hay testimonios evidentes contemporáneos o de una época ligeramente posterior a la del filósofo de presencia de órficos en la Magna Grecia. Han aparecido laminillas de oro órficas en Turios, Hiponio y otros lugares, las más antiguas de las cuales remontan al s. V a. C. Aunque no estemos seguros de casi nada con respecto a la vida de Parménides, parece que debió nacer a finales del VI a. C., por lo que es verosímil que conociera este ambiente intelectual. La cerámica apulia, apenas un siglo más tarde, presenta a Orfeo en su papel de salvador de las almas de los iniciados en los infiernos, entre otras diversas evidencias.

Pero entremos en materia. Primero examinaré una serie de aspectos concretos y para terminar, entraré en una cuestión de mayor porte: el carácter iniciático del poema.

2. La Justicia personificada: *Dikḥ polupoino*".

Para comenzar, me referiré a las menciones de la Justicia cósmica personificada.

En el proemio del poema, aparece Parménides en su carro. Dejada atrás la morada de la noche, y escoltado por las Hijas del Sol, llega ante las puertas de las sendas de la Noche y el Día, que están en el éter y cuyo vano está cubierto con grandes portones. Y a continuación aparece el siguiente verso:

Parmen. 28 B 1, 14 D.-K. *twh de; Dikḥ polupoino*" εἴπει κίηδα" ἀνοιβουῦ
Las correspondientes llaves las tiene Justicia pródiga en dar pago.

La personificación de la Justicia no es nueva. Ya Hesíodo (*Op.* 251) nos habla de Justicia (*Dikḥ*) hija de Zeus, que se sienta a su lado y se queja cuando es maltratada, para que su padre castigue al pecador. La idea es desarrollada por los trágicos¹⁴, conoce un desarrollo filosófico en Anaximandro y en Heráclito¹⁵ y acaba por convertirse en un tópico¹⁶. Pero es en los textos órficos¹⁷ donde encontramos un pasaje en donde la diosa es calificada exactamente con el mismo epíteto que en Parménides:

*OF 233 B.*¹⁸ (*Procl. in Plat. Remp.* II 144, 29 Kroll)
twí de; Dikḥ polupoino" εἴεσπετο πασιν ἀρωγοῦ.
Lo siguió de cerca (entiéndase, a Zeus) Justicia pródiga en dar pago, de todos protectora.

¹⁴ Cf. p. e. Soph. *Oed. Col.* 1381s εἴπερ εἴστιν ἡπαλαίφρατο" / *Dikḥ*, *xuwedro*" *Zhno*;" *ajcaioi*" *nomoi*" 'si la Justicia celebrada desde antiguo continúa sentada junto a las normas de Zeus que rigen desde siempre'.

¹⁵ Anaximand. 12 B 1 D.-K., Heraclit. *fr.* 45, 80, 52 Marcovich (= 22 B 23; 28; 94 D.-K.).

¹⁶ Cf. por ejemplo Philon. *de Iosepho* 48, Plut. *Alex.* 52, Arrian. *Anab.* 4, 9, 7, Aelian. *fr.* 25 (II 197, 21 Hercher), Liban. *Decl.* 49, 2, 11.

¹⁷ Cf. también Orph. *Hymn.* 62, 70.

¹⁸ Las indicaciones *OF* seguidas de un número y de B. remiten a mi edición de fragmentos órficos, en prensa.

La cosa no sería demasiado significativa si no fuera porque en toda la literatura griega sólo encontramos el adjetivo πολυποῖνο" en estos dos textos. El paralelo literal provocó que Kern y Rathmann¹⁹ en los años 20 y 30 del pasado siglo sostuvieran que Parménides se había inspirado en un poema órfico. Los comentaristas de Parménides se muestran reacios a aceptar esta afirmación²⁰, pero no es motivo suficiente para negarla el argumento de Coxon, que se limita a señalar que "la fecha del verso órfico es muy incierta"²¹.

En efecto, sobre la fecha del verso hay un dato muy interesante. Leemos en las Leyes de Platón, refiriéndose a un "antiguo relato" (παλαιοῦ λόγου)²²:

Plat. Leg. 716a

ὁ μὲν δὴ θεὸς, ὡς περ καὶ ὁ παλαιοῦ λόγου, ἀρχὴν τε καὶ τέλος τε καὶ
 μέσην τῆς οὐρανῶν ἀφαιρῶν ἐξῶν, εὐθείαι περὶ αἰετῶν κατὰ φύσιν περιπορευόμενος":
 τῷ δὲ ἀεὶ συνεπέται δὴ τῆς ἀπολείπομενων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωροῦ.

El dios que, como dice el antiguo relato, tiene el principio, el fin y el centro de todos los seres, se encamina en derechura hacia su fin siguiendo las revoluciones de la naturaleza. No deja de seguirlo (sc. a Zeus) Justicia, vengadora de las infracciones de la ley divina.

Y, para completar el círculo, un escolio al pasaje platónico (317 Greene) nos advierte:

παλαίον δὲ λόγον λέγει τὸ Ὀρφικόν, ὃ ἐστὶν οὗτο":
 Ζεὺς κεφαλὴ Ζεὺς μέσσα: Διὸς δὲ ἐκ παντὸς τετυκται:
 Ζεὺς πυγμαῖον γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντο".

*El "antiguo relato" alude al órfico, que es el siguiente:
 Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente construido;
 Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado.*

Y por si sospecháramos que el autor del escolio ha presentado versos posteriores a Platón (como hacen a menudo los Neoplatónicos) el primero de los dos versos aparece, además, atribuido a Orfeo, en el *Papiro de Derveni* (col. XVII 12).

Si Platón prosifica en la primera parte del texto que nos ocupa estos versos órficos acerca de Zeus principio y fin, está claro que también ha prosificado, como indicó Burkert²³ en la referencia a Justicia un fragmento órfico igual o muy similar al que he mencionado. En efecto, Platón traduce a prosa y a términos más evidentes los poéticos del verso: συνεπέται es el trasunto, en presente, de ἐφεσπέτο, en el ático de la época. Y el rarísimo adjetivo poético πολυποῖνο" ha sido traducido por el filósofo por

¹⁹ Kern, O., 1920, *Orpheus*, Berlin, 40 n. 2, Rathmann, G., 1933, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, Diss. Halis Saxonum, 64, 80 n. 14, cf. también Lobeck, A. C., 1839, *Aglaophamus*, Regimontii, 396; Schuster, P. R., 1869, *De veteris orphicae theogoniae indole atque origine*, Diss. Lipsiae, 27, Kern, O., 1888b, "Empedokles und die Orphiker", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1, 498-508, Brisson, L., 1987, "Proclus et l'orphisme", en J. Pépin - H. D. Saffrey (eds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Paris, 64; 1990, "Orphée et l'orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II Band 36.4, 2889.

²⁰ Cf. Tarán *ad loc.*; West, *Orphic Poems*, 109.

²¹ *Ad loc.*, p. 163.

²² Sobre el uso de esta expresión en Platón, cf. Bernabé, A., "Platone...", 47, 64s., Casadesús, F., "Orfeo y orfismo en Platón", *Taula, quaderns de pensament* (UIB) 27-28, 65s. Este pasaje platónico ha sido analizado por Casadesús, F., 2001, "Influencias órficas en la concepción platónica de la divinidad", *Taula* 35-36, 11-18.

²³ Burkert, W., 1969, "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis* 14, 11 n. 25; cf. West, *Orphic Poems*, 89s, n. 35.

una perífrasis más comprensible τῆς ἀπολείπομενων τοῦ θεῖου νόμου τιμωρῶν 'vengadora de las infracciones de la ley divina'.

El hecho de que Platon aluda a un verso como éste como procedente de "un antiguo relato", la expresión típica del filósofo para referirse a los textos órficos, y el hecho de que aparezca inmediatamente detrás de la cita de un fragmento que nos consta por otras fuentes (ya desde el *PDerveni*) que es órfico, nos indica que la expresión aparecía en un texto órfico considerado ya antiguo en el siglo IV a. C. Y para que pueda ser considerado antiguo en el IV a. C., tiene que ser, por lo menos, de finales del VI o principios del V a. C. Y esa es exactamente la época en que vivió Parménides.

En el Pseudo-Demóstenes hallamos otra referencia al papel central de Dike entre los órficos.

Ps.-Demosth. 25, 11 (OF 33 B.)

τὴν ταῖς δίκαις ἀγαπῶσαν Εὐνομίαν περὶ πλείστον ποιησάμενον", ἡ πάρα καὶ πολεῖ" καὶ κυρία" σωζει: καὶ τὴν ἀπαραιτήτων καὶ σεμνῆς Δίκης, ἣ οἴτα;" ἀγιώτατα" ἠδὲ τελετα;" καταδείξα" Ὀρφεῦ" παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον φησὶ; καθήμενῃ παρὰ ταῖς τῶν ἀνθρώπων εἰσφοράς, εἰς αὐτὸν ἐκαστὸν νομιστὰν βλέπειν οὐτῶν ὑφίξασθαι, φυλάττονεν καὶ προορῶμενον μὴ καταίσουσαι ταῦτα.

[Es necesario que cada uno emita su veredicto] teniendo el máximo aprecio por Eunomía, amante de lo justo, que conserva todas las ciudades y países; y que, con la convicción de que lo está mirando la inexorable y veneranda Justicia (de quien Orfeo, que nos mostró las más sagradas iniciaciones, afirma que, sentada junto al trono de Zeus, inspecciona cuanto los hombres hacen), cada uno vote guardándose y asegurándose de que no la avergüenza.

El texto nos indica que este motivo de la teogonía órfica era muy conocido en la Atenas de la época. El litigante (órfico o no él mismo), considera útil esgrimir este argumento para influir en la decisión de los jurados (que eran atenienses del pueblo llano) porque debía de estar convencido de que entre ellos había un número significativo de personas que compartían creencias órficas.

Por último conviene reseñar que Justicia aparece en compañía de Orfeo en algunas representaciones del Más Allá. Aquí presento como ejemplo dos. En la primera, una monumental cratera de volutas suritálica del Museo de Munich (nº 3297), obra de un taller apulio, del llamado "Pintor de los Infiernos", el vaso ofrece una de las representaciones más completas del complejo universo escatológico griego en las últimas décadas del siglo IV a. C. : en el centro , en un edículo blanco está el palacio de Plutón y Perséfone y a la izquierda está Orfeo, ante el umbral regio, tañendo su lira. Acompañando a un varón, una mujer y un niño. Orfeo introduce a una familia de iniciados, que, por serlo, van a verse libres de los castigos infernales

En el resto del vaso aparecen numerosas personificaciones y héroes. La que más nos interesa es la diosa que arriba, a la derecha, acompaña a Teseo y Pirítoo, que han llegado con gorros de caminantes al Más Allá. Es la Diosa Justicia. Están también los Jueces de los Infiernos, Éaco, Minos y Radamante; allí están las Erinias y las Furias; allí los pecadores como Sísifo y su roca, y Tántalo. La gran cratera apulia es representación de la justicia y del orden cósmico. Unos, los iniciados, recibirán un trato especial en el Más allá, gracias a la iniciación en el mundo órfico. Otros, los pecadores, serán castigados. Justicia es garante de ese orden.

En la segunda representación, un fragmento cerámico apulio que estuvo en Ruvo (antigua colección Fenizia c. 350 a.C), Justicia aparece sentada abajo, a la izquierda. Arriba está Nike, la Victoria, que entreabre una puerta. Orfeo aparece de nuevo a las puertas del palacio de Perséfone, esta vez recibido por Hécate. Es enormemente sugestiva esta puerta entreabierta por la Victoria, que parece abrirle camino a un difunto seguidor de Orfeo hacia un lugar más grato en el Más allá.

Así pues, a la vista de la coincidencia en un epíteto nada corriente, de la identidad del planteamiento, y dado que el testimonio de Platón *Leg.* 716a indica que el filósofo ateniense conocía este mismo verso u otro muy similar y que lo atribuía a un "antiguo relato", y vistos los testimonios posteriores en la cerámica del valor de Dike en el ámbito órfico, parece que no hay ningún motivo serio para negar la posibilidad de un influjo incluso literal de un antiguo texto órfico sobre el filósofo de Elea.

Habría que pensar por qué Parménides sitúa a Dike aquí, en una puerta que tiene mucho en común con una entrada al Más Allá. El Más allá en la concepción antigua es el lugar en que se unen pasado, presente y futuro, el lugar en que se conocen todas las cosas (por eso Odiseo desciende al más allá, por eso lo hace Eneas en la *Eneida* para conocer el futuro de Roma). Lo más probable es Parménides quisiera indicar con ello que al penetrar en estos terrenos lo hace legítimamente, que su acceso a determinados tipos de verdad está en el orden debido de las cosas. No es pura imaginación, sino una manera de expresar la legitimidad de su acceso a un cierto tipo de conocimiento.

3. Parménides y la *Teogonía de Derveni*

Burkert²⁴ presenta algunos paralelos que parecen indicar que Parménides conoció la *Teogonía de Derveni*. Se trata sobre todo de paralelos literarios, no tanto conceptuales, pero son sumamente interesantes.

- a) En la *Teogonía de Derveni* se nos habla de una visita de Zeus a la Noche. Zeus va a emprender la nueva creación del mundo y acude a Noche en la medida en que la diosa, como primer ser, tiene un conocimiento completo de la realidad de las cosas:

b)

P. Derveni col. X 9, XI 1, XI 9, XII 1 (OF6 B.)
 'Zeu' men ...
 h̄sto° panomfeuousa 'qewh° trofo,' ajmbrosita Nux:
 ... crhsai... ek āduoi°
 'h}d? ērhsen āpanta tavoiJqewi" h̄n ajuzas'qai,
 wJ āh-ēcoi katta kalon ēte" nifonto" OIumpou. 5

*Y Zeus [... Llegó a la cueva, donde]
 se sentaba Noche, sabedora de todos los oráculos, inmortal nodriza de los dioses.
 ... vaticinar desde lo más recóndito.
 Ella le vaticinó todo cuanto le era lícito lograr:
 cómo ocuparía la hermosa sede del nevado Olimpo.*

Burkert recuerda un pasaje del proemio de Parménides, quien en su viaje llega a un lugar con una curiosa característica:

Parmen. 28 B 1, 11 D.-K.
 ēiqa putvai Nuktoŷ te kai; 'Hmatoŷ eijsi keleuqwn.
Allí están las puertas de las sendas de la Noche y del Día.

Los caminos de la Noche y el Día se cruzan en la entrada al mundo subterráneo. según Homero (*Od.* 10, 86), mientras que Hesíodo nos cuenta que Noche posee un palacio, compartido con el Día, en el Tártaro (*Hes. Th.* 745ss.). Si la geografía infernal parmenídea es la misma que la homérica y hesiódica, el viaje de Parménides lleva al āduton subterráneo de la Noche.

²⁴ Burkert, *Da Omero...* 79s. Algunos de estos puntos ya en Burkert, W., 1969, "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis* 14, 1-30, cf. también id., "Die neuen orphischen Texte..." 390 n. 18; West, *Orphic Poems*, 109.

Ferrari²⁵ sostiene que cuando Parménides dice que ha abandonado la morada de Noche (B 1, 9) se refiere al momento en que ya ha sido iniciado por ella y que se describe el viaje de salida, de este a oeste, siguiendo la ruta del sol.

En § me referiré al centro de la imaginería que se maneja, la consideración del poema como una revelación iniciática. Ahora continúo con paralelos literarios.

b) En la Teogonía del *Papiro de Derveni* Zeus engulle el falo del Cielo, lo que provoca una nueva situación cósmica, la de que Zeus se convierte en lo único que existe. Dice literalmente el papiro:

P. Derveni col. XVI 9 (OF 12, 4 B.)
au]to;" d? afa mouho" e]gento.
Así que él llegó a ser lo único.

En Parménides encontramos, en la batería de adjetivos que califican al ser²⁶:

Parmen. 28 B 8, 4
oukon mounogenev te
entero y homogéneo²⁷.

De acuerdo con los procedimientos de composición del griego, el compuesto mounogenhv significa evidentemente o] mouho" e]gento, como qhlugenhv significa h] qhl u" e]gento la que nació mujer. Y así la palabra mounogenhv había sido usada antes por Hesíodo (Hes. *Op.*476) referido a pai" con el significado de 'hijo único'. Pero en Parménides un significado como este constituye una perfecta "contradictio in terminis". El ser no es desde luego un hijo único, porque no desciende de nadie. Es ingénito. Parménides lo que quiere decir es que tiene un gexo" que es único, 'homogéneo'. La elección de Parménides de este adjetivo para un sentido tan diferente (él es el primero en usarlo en este sentido) puede estar condicionada por la imagen órfica de la multiplicidad de las cosas hechas una sola en Zeus, la misma imagen que está probablemente en la base del Esfero de Empédocles. El término acuñado con este sentido por Parménides vuelve a ser usado por Platón (ref. al cielo en *Tim.* 31b) y luego por Proclo.

Las coincidencias de vocabulario son significativas, sobre todo, porque no están aisladas. Así, encontramos aún otra sumamente interesante.

c) En la *Teogonía del Papiro de Derveni* después de que el mundo se ha reducido a unidad dentro de Zeus, el dios decide recrearlo. Se vuelve así de la unidad a la multiplicidad.

P. Derveni col. XX 7, XII 7 etc. (OF 16 B.)
mh]zato d? au\ Gaiarw ^te kai^ Ou]ranon eujrun ^u]pergen^,
mh]zato d? M]keanoib mega sqenw" eujru; r^vnto":

*Concibió a su vez a Tierra y a Cielo anchuroso por encima
Y concibió la poderosa fuerza de Océano de ancha corriente.*

Lo más interesante de esta nueva creación en la teogonía del *Papiro de Derveni* es que adquiere tintes racionales y ordenados, frente a la creación anterior. Zeus se nos presenta como un demiurgo que obedece a un designio preconcebido e inteligente,

²⁵ Ferrari, F., 2003: "Il ritorno del kouros: tradizione epica e articolazione narrativa in Parmenide 28 B 1 D.-K.", en D. Accorinti & P. Chuvín (eds.), *Mélanges F. Vian*, Alessandria, 189-205.

²⁶ Cf. Burkert, "Das Proömium...", "Die neuen orphischen Texte...", 390 n. 18; *Da Omero ai magi* 79s; West, *Orphic Poems*, 109.

²⁷ Literalmente 'lo único que llega a ser'. Por cierto que una variante en femenino del mismo adjetivo, mounogevneia reaparece en la tradición órfica, OF 294 B.

frente a la situación anterior que se supone era más "caótica", sumida en la violencia y el desorden. Para insistir en ello, el poeta utiliza el interesantísimo verbo *mḥzato* "concebir intelectualmente". Según otro fragmento de la *Teogonía de Derveni*²⁸, Zeus con su devoración asume, además del poder de los dioses, su ingenio (*mḥti*). Hay aquí una clara relación etimológica puesta de relieve por el poeta.

No podemos dejar de pensar en un fragmento de Parménides²⁹ en que, también en un contexto cosmogónico encontramos un verbo casi idéntico, *mḥtizato*:

Parmen. 28 B 13 D.-K. *prw̄tiston men Ērwta qew̄n mḥtizato par̄twn.*
Concibió a Eros el primero de los dioses todos.

d) Pero aún hay más. También en un contexto cosmogónico hallamos coincidencias de vocabulario y de concepción en las referencias a la luna.

En el *Papiro de Derveni* hallamos restos de una referencia a la luna

P. Derveni col. XXIV 1 (OF 17 B.)
ḥ̄ polloi" fāiwei merop̄essi ep̄? apeīw̄na gaīan.

de igual hechura ...
que a muchos mortales se les manifiesta sobre la tierra inmensa.

West, sobre la base de la mención *iḥa ēstin ek̄ toū ḥ̄m̄sou metroūmena* de la col. XXIV 1, completa el primer verso, de forma muy verosímil, *messōwen̄ ḥ̄somel̄h̄"* *ḥ̄par̄thi* 'de igual hechura [por todas partes desde el centro]', en el sentido de que la luna es esférica.

La referencia a la luna se sitúa en el momento en que Zeus vuelve a configurar el mundo y su aparición está íntimamente asociada a la medición del tiempo ya que la luna marca una unidad básica: el mes. De forma que en la creación de Zeus, con el nacimiento de la luna se introduce también el ordenamiento cronológico del universo.

El texto (si está bien reconstruido) nos recuerda tres expresiones parmenídeas: una desde una perspectiva formal y dos desde un punto de vista conceptual. La formal es que una de las características atribuidas por Parménides al ser³⁰ es la siguiente:

Parmen. 28 B 8, 44
messōwen̄ iḥopalē" *par̄thi*
desde su centro equilibrado por todas partes.

Es decir, la descripción de la luna esférica de los órficos parece haber abierto camino formal a la descripción del ser esférico de Parménides.

Pero, desde el punto de vista conceptual, la teogonía de Derveni manifiesta una consideración de la luna diríamos "astronómica", frente a la imagen mitológica de *Sel̄h̄m̄h̄* como una diosa. Esa visión se aviene asimismo bastante bien con las referencias parmenídeas a una luna que refleja la luz del sol sobre la tierra:

Parmen. 28 B 14
nuktifaē" *peri; gaīan̄ ājw̄menon̄ āj̄l̄otrion̄ fw̄"*
de nocturno fulgor, luz ajena errante en torno de la tierra
 Parmen. 28 B
āpi; paptaīw̄usā prō" *aūgā"* *h̄p̄l̄īōiō*
siempre mirando los resplandores del sol.

²⁸ Col. XV 11 (OF 11 B.) *mḥtin̄° kaī#makaw̄wn̄ kat̄ec̄w̄n̄° basil̄h̄idā tim̄#w̄.* 'obteniendo el ingenio y la dignidad regia de los felices'.

²⁹ Cf. West, *Orphic Poems* 109; Burkert, "Die neuen orphischen Texte...", 390 n. 18.

³⁰ Cf. West, *Orphic Poems*, 93.

Vemos que, frente a la visión religiosa de la luna como una diosa, los órficos tienen una visión del satélite como un cuerpo esférico, y Parménides, como un cuerpo que gira en torno a la tierra y refleja la luz del sol. Una visión mucho más moderna, pues.

4. Otros paralelos formales y temáticos

Pueden señalarse más paralelos formales y temáticos entre Parménides y la poesía órfica. Unos pueden ser considerados influjos de la poesía órfica en el poeta de Elea, porque su atestiguación en la poesía órfica es antigua. Este es probablemente el caso de una expresión que leía Platón una teogonía órfica:

Plat. *Phileb.* 66c etc. (OF 25 B.)
εἰθι δ' εἰ γενεή καταπαύσασθε κοσμον ἀπιδή".
A la sexta generación cesad el orden del canto.

Parménides utiliza una expresión muy similar en el curso de su argumentación sobre el ser:

Parmen. 28 B 8, 55
κοσμον εἰνωθ' ἐπέων
*el orden de mis versos.*³¹

Parece que la idea de concebir los versos como un *kosmos*" (ajena a Homero y a Hesíodo, así como a Empédocles), esto es, como un conjunto ordenado y estético, se hallaba enunciada en la teogonía órfica conocida por Platón y reaparece en el poema parmenídeo.

En cambio, parece más probable que sea el poeta de Elea el que ha influido sobre un poeta órfico tardío en el caso de un pasaje procedente del llamado

Testamento de Orfeo:

Ps.-Iustin. *Coh. ad Gr.* 15, 1 (43 Marc.) (OF 377, 6 B.)
ἰγυῶν κραδίτῃ" νοερον κυτῶ".
encaminando a ella (la razón divina) el fondo inteligente de tu corazón.

La admonición puesta en boca de Orfeo como dirigida a Museo evoca un pasaje de Parménides:

Parmen. 28 B 6, 6 D.-K.
ἰγυεὶ πλαγκτον νοον
encamina una inteligencia descarriada.

La idea de que el *noon*" puede ser "dirigido" en buena o mala dirección es una imagen interesante. Pero un vocabulario como *noeron kyto*" es muy moderno y no puede haber sido el modelo de Parménides. Por ello parece preferible considerar lo contrario.

En otros casos más bien da la impresión de que Parménides y los órficos manejan una imaginería común que no les pertenece en exclusiva ni a uno ni a los otros. Así, en las *Rapsodias* se nos presenta a Fanes, una vez dejado el gobierno del cosmos, realizando un viaje ultramundano en carro, desde el que mantiene su vigilancia sobre los acontecimientos del mundo. El siguiente testimonio en prosa nos da la noticia de que un poema órfico le atribuía caballos a Fanes:

³¹ Menos significativo es el paralelo entre Orph. *fr.* 111 B. *mega Casma pelwvriou* y Parmen. 28 B 1, 18 *casma? ajcanev*,

Herm. in Phdr. 142, 13 Couvr. (OF 172 B.)
prwtwi gar toutwí (sc. twí Fanthi) hJqeologia parezei tou" íppou".
Fue a él (a Fanes) el primero al que la teología le asignó caballos.

El siguiente, por el contrario, es un verso literal en que vemos a Fanes, una vez que se ha apartado del poder divino, haciendo su ronda sobre el mundo:

Procl. in Plat. Alcib. 103 a (54 Segonds) (OF 173 B.)
oišin epembebaw", daimwn mega" aàn epoicnei".
Subido en él (en el carro), el gran demon está siempre haciendo su ronda.

La representación de Fanes nos recuerda la imagen del propio Parménides conducido hacia el más allá en un carro (B 1):

Parmen. fr. 28 B 1 1 ss. D.-K.
íppoi taivme ferousin, oşon t? epi; qumo" iktaroi,
pempon, epeivm? ej' odon bhşan poluŵhmon aġousai
daimono", h}kata; pah tauŵhi ferai eiġota fwta:
thi feromhn: thi gar me poluŵrastoi feron íppoi
afma titairousai.
...
thi ra di? autewn 20
íju" eşon kourai kat? ajnaxiton afma kai; íppou".

*Las yeguas que me llevan, tan lejos como alcance mi ánimo
me transportaban, una vez que en su arrastre me abocaron al camino de
múltiples palabras
de la deidad, el que con respecto a todo lleva por él al hombre que sabe.
Por él era llevado, pues por él me llevaban las muy discretas yeguas
que tiraban del carro.*

...
Por allí, a su través 20
en derechura guiaban las muchachas carro y yeguas por el camino real.

Platón desarrollará la misma imagen del carro celeste en el *Fedro*. Esta relación de continuidad temática no escapó al análisis del comentarista Hermias:

Herm. in Phdr. 122, 19 Couvr. (OF 172 B.)
ouj prwtw" de; oJPlatwn hdiwcon kai; íppou" parelaben, ajlla; pro; autou'
oiJefiqeoi twh poihtwh "Omhro", Œrfeuw, Parmenidh":

Platón no fue el primero que utilizó el auriga y los caballos, sino que antes de él lo hicieron los poetas inspirados por los dioses: Homero (Il. 8, 438), Orfeo y Parménides.

Hermias comete el mismo error que todos los neoplatónicos; creer que el poema órfico que ellos conocían, las *Rapsodias*, había sido un modelo para Platón. Pero el hecho es que las *Rapsodias* son muy posteriores al filósofo ateniense y no pudieron ser su fuente (menos aún, la de Parménides) pero quizá el tema del carro celeste aparecía en una *Teogonía* órfica más antigua, de la que lo habría tomado las *Rapsodias* y que pudo ser conocida no sólo por el filósofo ateniense, sino también por Parménides, sirviéndole de modelo para el proemio de su poema. En cualquier caso, la doctrina platónica expuesta en el *Fedro* no es ya órfica, aunque presente una imaginería e incluso puntos de arranque muy similares a la doctrina de Orfeo y es probable que haya sido influida por textos órficos.

También se inserta en una tradición común muy antigua el tópico de la crítica al desconocimiento de los seres humanos, frente a la sabiduría divina que encontramos en un fragmento de las *Rapsodias*:

Ioann. Malal. *Chronograph.* 4, 7 (53 Thurn) (OF 337 B.)
 qhrev' te oijvnoivte brotwh t? aþtwria fula,
 aqgea gh", eiðwla tetugmewa, mhdama; mhden
 eiðote", ouqe kakoib prosercomemoio nohsai
 framone", ouq? apoqen mal? apostreyai kakothto"
 ouq? apaqou' pareorto" epistreyai itel kai; efxai
 iðrie", aj la; mathn ajlahmone", apronoktoi. 5

*... fieras, pájaros y la degenerada estirpe de los mortales,
 carga de la tierra, meras imágenes forjadas, que nada de nada
 saben; ni darse cuenta de que un mal les acecha
 se les alcanza, ni evitar de lejos la desgracia,
 ni ante un bien a su alcance, dirigirse a él y disfrutarlo,
 ni para eso sirven, vanamente ignorantes y faltos de previsión.*

Una imagen que tiene muchos puntos de contacto (no literales, pero sí de contenido) con la alusión parmenídea a la ignorancia de los hombres:

Parmen. 28 B 6, 3ss D.-K.
 prwth" gar s? ajf? odou' tauth" dizhsio" awsañ,
 autar epeit? apo; th", hñ dh; brotoi; eiðote" ouden
 plavtontai, dikranoi: ajmhcanik gar ejh autwh
 sthresin ijunej plagkton noon: oijde; forouhtai
 kwfoi; odw" tufloivte, teqhpote", akrita fula,
 oi' to; pevein te kai; ouk einai taujton nenomistai
 kouj taujton, partwn de; paliotropov' ejsti keveuoq". 5

*Así que te aparté, lo primero, de esa vía de indagación,
 y luego de esta otra que de cierto mortales que nada saben
 se fabrican, bicéfalos, pues la incapacidad que hay en sus
 pechos endereza un pensamiento descarriado. Y ellos se dejan arrastrar
 sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos, horda sin discernimiento
 a quienes de ordinario ser y no ser les parece lo mismo
 y no lo mismo y de todas las cosas es regresivo el camino.* 5

Hallamos el mismo tema en diversos poemas, desde el proemio de la *Teogonía* hesiódica y el *Himno a Deméter* en adelante³².

Añadamos, por fin, aunque sea de manera anecdótica, una observación de Simplicio:

Simp. *in Aristot. Phys.* 146, 29 Die. (OF 114 B.)
 eij d? dukuklou sfairh" ejaligkion oqkwi? to; ejh ofi fhsi, mh;
 qaumashi": dia; gar thn poiksin kai; muqikou' tino" paraptetai
 plasmato". tivouh dievere touto eipeih h] wj Orfeu" eipen wfon
 ajguveon?

³² Cf. Hes. *Th.* 26ss. (y el comentario de West *ad loc.*), *Hymn. Cer.* 256s (y el comentario de Richardson *ad loc.*), Aristoph. *Aves* 685ss (sobre el cual cf. Bernabé, A., 1995, "Una cosmogonía cómica (Aristófanes *Aves* 695 ss.)", en J. A. López Férez (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid, 195-211), Epimen. fr. 1 D.-K., Pythagor. *Carm. Aur.* 54ss, Emped. fr. 1; 102, 4, 114; 128 Wright (y comentario *ad loc.*) (= 31 B 2; 112, 4; 124, 141 D.-K.). Cf. asimismo Fränkel (1946); Schwabl (1962) 1473; West, *Orphic Poems*, 112 n. 83.

Y si dice (Parmen. 28 B 8, 43 D.-K.) que lo que es uno es "por doquier, parejo a la masa de una bola bien redonda", no te extrañes, pues se adapta a la poesía y obedece a una ficción mítica. Si bien se mira, ¿en qué difiere decir eso del "huevo como la plata" que dijo Orfeo?³³

Para este comentarista de Aristóteles no parece haber demasiada diferencia en la imagen del ser esférico parmenídeo y el huevo órfico³⁴.

Hasta aquí, una serie de referencias menores, aspectos concretos, temas literarios. Hay sin embargo una cuestión de mucho mayor porte: el concepto de la filosofía como iniciación.

5. Un camino iniciático

Que el camino de Parménides es iniciático es evidente. Por ello me limitaré a glosar los aspectos más evidentes. El filósofo-poeta, cuando es joven (koure B 1, 24) es transportado (se repiten los verbos que indican esa circunstancia: ferousin B. 1, 1, pempon, bhšan y aġousai B 1, 2. ferēi B 1, 3., feromhn y feron B 1, 4. Observamos que se usa un verbo en pasiva feromhn y los demás tienen como sujeto a las yeguas o a la senda. Parménides es pasivo en ese viaje. Es llevado por una senda que no es de este mundo (dejemos la discusión de si es un camino celeste, por el Hades, las dos cosas o deliberadamente ambiguo), que pertenece a una divinidad (odon —daimono", B 1, 2-3), y que es propio del varón que sabe (eipōva fw'ta B 1, 3, una palabra característica del lenguaje iniciático). Sus guías son las Hijas del Sol (B 1, 9 Ἠλιαδὲ kourai) que han dejado las moradas de la noche y van hacia la luz (B 1, 9-10), esto es, en la simbología griega, de la ignorancia al conocimiento. Si alguna duda nos queda, las muchachas se desvelan. Otro símbolo inequívoco.

El lugar al que van no es accesible a todos los hombres, sino sólo a algunos (ap? aġqrwpon ekto" patou eġtiw B 1, 27).

Se llega a él cruzando una puerta que es custodiada por Justicia (ya hemos hablado de ella). Parece que es posible llegar por causa de una moira kakhv (B 1, 26) es decir, muerto. Pero Parménides tiene el privilegio de llegar vivo. Y el lograr llegar es algo, en su caso, propiciado por aġla; qemi" te dikh te. No puedo evitar recordar la frase inicial de muchos poemas órficos (al parecer ya desde la *Teogonía de Derveni*):

OF 1 B.

fqegxomai oi| qemi" eġtiw quwa" d? epiqesqe, bebhloi
Hablaré a quienes es lícito: cerrad las puertas, profanos.

en donde encontramos, unidas, la imagen de la puerta y la presencia de lo qemi".

Y un tercer principio completa la imaginería de lo que es justo y qemi". Me refiero a lo que es necesario (B 1, 28-29 crew; devse parta puqesqai).

Por cierto que los tres principios reaparecen fuera del proemio. Justicia es mencionada ya dentro de la vía de la verdad (B 8, 14). Es la que mantiene al ser inmóvil. También la Necesidad (en su otro nombre, Ananke) es mencionada en B 8, 16, como responsable de lo que debe y no debe pensarse, en B 8, 30 vigilando para que el ser permanezca en sus cadenas, para que sea limitado, y en B 10, 6 manteniendo atado al cielo. En B 8, 37 aparece otro cuasisinónimo Moira, que mantiene al ser total e inmutable. Y no entro en la imaginería de la vía de la opinión, difícil de analizar, pero en la que hay notables arrastres de la tradición cosmogónica mítica, en la que apuntamos el papel central de una divinidad femenina, un rasgo

³³ Cf. Procl. *Theol. Plat.* IV 38 (IV 110, 18 Saffrey-Westerink) y el comentario de Saffrey-Westerink a este pasaje.

³⁴ Sobre el cual cf. § 1.4.1.

propio de las variantes religiosas del sur de Italia. Todas estas divinidades o, si se quiere, principios hipostasiados, pueblan por todas partes las teogonías órficas.

Bien es verdad que el esquema del conocimiento de la verdad y de la mentira aparece ya en Hesíodo. Al principio de la *Teogonía* (Hes. *Th.*22ss.) se nos describe una especie de iniciación: las Musas se le aparecen al poeta y le conceden el don del canto. Pero se trata de una imaginería muy diversa de la que encontramos en Parménides. Lo que en Hesíodo es concesión de una habilidad, en Parménides es una iluminación. Hesíodo sigue en el monte, en este mundo, y recibe de las Musas un don, el de ser su *medium* poético. Pero un Parménides joven viaja por la senda que va de la ignorancia al conocimiento verdadero y que es propiedad de una diosa que va a revelarles esa verdad. Va por una senda predeterminada que los hombres no recorren vivos, pero que ciertos privilegiados pueden recorrer en vida. Toda la escenografía nos lleva al más allá, el lugar en que se juntan pasado presente y futuro y por ello puede obtener una visión total y atemporal, la verdad ultraterrena. Una iluminación relacionada con el más allá es exactamente lo que conocemos en la telethv órfica, similar en nombre y en contenido a la teleuthy la muerte. La experiencia iniciática de Parménides, como la de un iniciado órfico es la propia de una *imitatio mortis*.

6.Colofón

Hallamos, en suma, una serie de elementos semejantes entre fragmentos de Parménides y textos órficos. En algunos casos se trata de textos órficos antiguos que pudieron influir de un modo u otro sobre el filósofo, teniendo en cuenta que se documenta la presencia y actividad de órficos en el Sur de Italia en zonas próximas a la Elea natal de Parménides. En otros casos, como el *Testamento de Orfeo*, es más verosímil el influjo en sentido contrario. En otros, como hemos visto, se trata de tópicos literarios más generalizados, a los que uno y otros pudieron acudir independientemente. Aun así, resultan significativos, porque nos indican en qué medida la literatura órfica y la filosofía presocrática son mutuamente permeables y no aisladas entre sí.